

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

Сетевое издание

Издается с 2016 года

Журнал выходит 4 раза в год

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

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

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

3 (19) 2020

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

А. Н. Николаев, д. б. н.

Заместители главного редактора

Данилов Ю. Г., к. г. н.; *Р. Е. Тимофеева*, академик РАЕН, д. п. н.

Ответственный редактор

М. В. Куличкина

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

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

Выпускающий редактор: *Е. Е. Жиркова*

Члены редакционной коллегии серии:

Т. А. Абдырахманов, д. и. н., проф., Киргизия; *Алимаа Аюжав*, доктор фольклористики, Монголия; *Т. Г. Басангова*, д. филол. н., доцент, Калмыкия, РФ; *А. А. Бурыкин*, д. филол. н., д. и. н., РФ; *В. В. Винокуров*, к. филос. н., доцент, СВФУ, РФ; *В. С. Данилова*, д. филос. н., проф., СВФУ, РФ; *А. Н. Данилова*, к. филол. н., РФ; *З. Д. Джануа*, д. филол. н., проф., Абхазия; *А. К. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; *Н. Н. Ефремов*, д. филол. н., РФ; *В. В. Илларионов*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *А. К. Исаева*, к. филол. н., Киргизия; *Б. Катуу*, доктор филологии, проф., Монголия; *Е. Н. Кузьмина*, д. филол. н., проф., РФ; *А. А. Кузьмина*, к. филол. н., РФ; *Р. Г. Кулиева*, д. филол. н., проф., Азербайджан; *Л. Х. Мухаметзянова*, д. филол. н., доцент, Татарстан, РФ; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, СВФУ, РФ; *О. Бинкенг*, доктор фольклористики, проф., Южная Корея; *К. Райхл*, доктор филологии, проф., Германия; *К. С. Рахимов*, канд. иск., Таджикистан; *М. Б. Сабыр*, д. филол. н., проф., Казахстан; *Л. Ц. Санжеева*, д. филол. н., проф., Бурятия, РФ; *П. В. Сивцева-Максимова*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *К. И. Сихарулидзе*, д. филол. н., проф., Грузия; *Скалдаферри Никола*, доктор этномузыкологии, доцент, Италия; *П. А. Слепцов*, д. филол. н., РФ; *М. В. Станюкович*, к. и. н., РФ; *О. А. Тогусаков*, д. филос. н., Киргизия; *Г. Г. Филиппов*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Чао Гэжин*, доктор фольклористики, проф., Китай; *А. Н. Чугункова*, д. филол. н., доцент, Хакасия, РФ; *П. Эргюн*, доктор фольклористики, доцент, Турция; *Ж. С. Эшанкулов*, д. филол. н., проф., Узбекистан; *Г. В. Юлдыбаева*, к. филол. н., Башкирия, РФ.

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

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

Тел./факс: (4112) 49-68-83

E-mail: eposvestnik@mail.ru

НИИ Олонхо <http://epossvfu.ru>

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

Online periodical

Published since 2016

The frequency of publication is 4 times a year

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

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

3 (19) 2020

"VESTNIK OF NEFU" EDITORIAL BOARD

Head Editor

A. N. Nikolaev, Dr. Sci. Biology

Deputy Chief editors

Yu. G. Danilov, Cand. Sci. Geography; *R. E. Timofeeva*, Academician of RANS, Dr. Sci. Education

Executive editor

M. V. Kulichkina

THE EDITORIAL BOARD OF THE SERIES

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

Executive editor: *E. E. Zhirkova*

The members of the editorial board of the series:

T. A. Abdyrakhmanov, Dr. Sci. History, Prof., Kirghizia; *Alimaa Ayushjav*, Ph.D. in Folklore, Mongolia; *T. G. Basangova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Kalmykia, Russia; *A. A. Burykin*, Dr. Sci. Philology, Dr. Sci. History, Russia; *V. V. Vinukurov*, Cand. Sci. Philosophy, Asst. Prof., NEFU, Russia; *V. S. Danilova*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., NEFU, Russia; *A. N. Danilova*, Cand. Sci. Philology, Russia; *Z. D. Dzhapua*, Dr. Sci. Philology, Prof., Abkhazia; *A. K. Eghiazaryan*, Dr. Sci. Philology, Prof., Armenia; *N. N. Efremov*, Dr. Sci. Philology, Russia; *V. V. Illarionov*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *A. K. Isaeva*, Cand. Sci. Philology, Kirghizia; *B. Katuu*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *A. S. Khalilov*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Azerbaijan; *R. G. Kulieva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Azerbaijan; *E. N. Kuzmina*, Dr. Sci. Philology, Prof., Russia; *A. A. Kuzmina*, Cand. Sci. Philology, Russia; *L. Kh. Mukhametzyanova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Tatarstan, Russia; *A. A. Nakhodkina*, Cand. Sci. Philology, Asst. Prof., NEFU, Russia; *Oh Eunkyung*, Ph.D. in Folklore, Prof., South Korea; *K. Reichl*, Dr. Sci. Philology, Prof., Germany; *K. S. Rakhimov*, Cand. of Art History, Tadjikistan; *M. B. Sabyr*, Dr. Sci. Philology, Prof., Kazakhstan; *L. Ts. Sanzheeva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Buryatia, Russia; *P. V. Sivtseva-Maksimova*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *K. I. Sikharulidze*, Dr. Sci. Philology, Prof., Georgia; *Scaldeferri Nicola*, Ph.D. in Ethnomusicology, Asst. Prof., Italy; *P. A. Sleptsov*, Dr. Sci. Philology, Russia; *M. V. Stanukovich*, Cand. Sci. History, Russia; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *G. G. Philippov*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *R. Harris*, Ph.D. in Ethnomusicology, Prof., USA; *Chao Gejin*, Ph.D. in Folklore, Prof., China; *A. N. Chugunekova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Khakasia, Russia; *P. Ergun*, Ph.D. in Folklore, Asst. Prof., Turkey; *J. S. Eshankulov*, Dr. Sci. Philology, Prof., Uzbekistan; *G. V. Yuldybaeva*, Cand. Sci. Philology, Bashkiria, Russia.

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

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

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

E-mail: eposvestnik@mail.ru

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Бурыкин А. А.</i> Лебеди и журавли в фольклоре калмыков, других монголоязычных народов и народов Азии	5
<i>Чертыкова М. Д., Каксин А. Д.</i> Языковое выражение богатырского видения мира: на материале героического сказания «Албынчы»	14
<i>Варламов А. Н.</i> Ранние стадии этногенеза и миграции тунгусов в эпических традициях эвенков	30
<i>Хасавнех А. А.</i> Поэма Ахметзяна Тубули «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин»	42
<i>Убушиева Д. В.</i> Мотив одиночества в ранних циклах эпоса «Джангар»	55
<i>Селеева Ц. Б.</i> Роль гипербола в создании эпических образов синьцзян-ойратской версии «Джангара»	63
<i>Николаева Т. Н.</i> Сравнение как репрезентант образа эпической природы	75
<i>Винокуров В. В.</i> О смысле и сути одной эпической формулы олонхо	86
<i>Анисимов Р. Н.</i> О перспективных задачах комплексного изучения языка олонхо на современном этапе	94
<i>Божедонова А. Е.</i> Семантика ахроматических цветообозначений в эпических текстах (сопоставительный анализ на материале текстов якутского, алтайского, хакасского эпосов)	107
<i>Борисова А. А.</i> Мотив уничтожения чудовища абаасы в якутском олонхо в сравнительном анализе с бурятским эпосом	118

ХРОНИКА

<i>Корякина А. Ф.</i> К юбилею крупного ученого, общественного деятеля, директора НИИ Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова В. Н. Иванова	125
<i>Манджиева Б. Б.</i> Исследование эпоса «Джангар» – его призвание и судьба (к 85-летию со дня рождения известного джангароведа Э. Б. Овалова)	128
<i>Басангова Т. Г.</i> Юбилей профессора З. Ж. Кудавой	131

CONTENT

<i>Burykin A. A.</i> Swans and cranes in the folklore of Kalmyks and other Mongolian-speaking peoples and Asian peoples	5
<i>Chertykova M. D., Kaksin A. D.</i> Linguistic expression of hero's visual perception: the case of the <i>Albynychy</i> heroic legend	14
<i>Varlamov A. N.</i> Early stages of ethnogenesis and migration of the Tungus in the epic traditions of the Evenki	30
<i>Khasavnekh A. A.</i> The Akhmetzyan Tubyli's story of <i>Prominent Farhad and his beloved Shirin</i>	42
<i>Ubushieva D. V.</i> The motif of loneliness in the early cycles of the <i>Jangar</i> epic	55
<i>Seleeva Ts. B.</i> The role of hyperbole in creating epic images of the Xinjian-Oirat version of <i>Jangar</i>	63
<i>Nikolaeva T. N.</i> Comparison as a representation of an epic form	75
<i>Vinokurov V. V.</i> On the meaning and essence of one epic olonkho formula	86
<i>Anisimov R. N.</i> On the prospective tasks of the integrated study of the olonkho language at the modern stage	94
<i>Bozhedonova A. E.</i> Semantics of achromatic color indications in epic texts (comparative analysis based on the texts of the Yakut, Altai, Khakas epics)	107
<i>Borisova A. A.</i> Motif to destruction of the monster-abaasy in Yakut olonkho in comparative analysis with the Buryat epic	118

CHRONICLE

<i>Koryakina A. F.</i> On the anniversary of V. N. Ivanov, a leading scholar, public person, director of the Olonkho Research Institute of the M. K. Ammosov NEFU	125
<i>Mandzhieva B. B.</i> Study of the epic <i>Jangar</i> is his vocation and destiny (on the 85 th anniversary of the birth of E. B. Ovalov, a famous Jangar specialist)	128
<i>Basangova T. G.</i> Anniversary of Professor Z. Zh. Kudaeva	131

УДК 398(=512.3)
DOI 10.25587/d2484-0502-2988-g

А. А. Бuryкин
Калмыцкий научный центр РАН

ЛЕБЕДИ И ЖУРАВЛИ В ФОЛЬКЛОРЕ КАЛМЫКОВ, ДРУГИХ МОНГОЛОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ И НАРОДОВ АЗИИ

Аннотация. Предмет статьи составляют сказочные и эпические тексты, содержащие мотив девушек-лебедей и роли этих персонажей в повествовании. Автор рассматривает калмыцкие, тувинские, бурятские, долганские, якутские, кетские, хантыйские, мансийские, эвенкийские, эвенские, ороческие, нанайские, юкагирские и чукотские тексты, содержащие мотив лебедей, превращающихся в девушек, у одной из которых юноша крадет оперение, и девушка не может вернуть себе облик птицы. Обычно этот мотив связан с добыванием жены героем или одним из братьев. Поиски улетевшей девушки-лебедя героем-юношей осуществляются в разных сферах нарративного пространства: в системе трех миров, общей для народов, чьи традиции рассматриваются в работе, в Среднем мире – мире людей и в мире с новыми реалиями, в городе (ханты и манси). Мы смогли выяснить примерную хронологию эволюции мотива и его включения в разные сюжеты: сюжеты об умном и глупом брате в сочетании с мотивом девушек-лебедей у тунгусов представляют собой локальную инновацию. Идея о тотемистическом происхождении мотива девушек-лебедей и их связь с миром божеств остается актуальной, финалы повествований разнообразны и показывают конструктивный потенциал мотива. У долган и ряда других народов вместо лебедей в мотиве присутствуют журавли-стерхи, но у большинства народов журавли не показывают связи с девушками, превращающимися в птиц (только у чукчей есть девушка-журавль, но вариант такой сказки единственный), хотя этот вопрос требует дальнейшего исследования. Исключительно интересны мотивы превращения людей (женщин и мужчин) в птиц в связи со сменой композиционного понятия точки зрения, частично указывающие на генезис сюжетов и стимулирующие поиски других сюжетов, показывающих смену точки зрения в повествованиях при сравнении мотивов в разных текстах и в разных традициях, равно как и проявления самого понятия точки зрения в фольклорных текстах. Исследование имеет важное значение для составления и комментирования различных изданий Сводов фольклора, составляемых по региональному или этническому принципу. Вне суммирования данных о сюжетах непонятны тексты, представляющие частные локальные традиции, где он встречается, в частности тунгусских народов.

Ключевые слова: фольклор, сказка, эпос, мотив, превращения, девушки, лебеди, журавли, точка зрения, композиция, типология.

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

А. А. Burykin

Swans and cranes in the folklore of Kalmyks and other Mongolian-speaking peoples and Asian peoples

Abstract. The subject of the article is fabulous and epic texts containing the motif of the girls-swans and the role of these characters in the story. The author considers Kalmyk, Tuvan, Buryat, Dolgan, Yakut, Ket, Khanty, Mansi, Evenki, Even, Oroch, Nanai, Yukagir and Chukchi texts containing the motif of swans turning into girls, one of which a young man steals plumage, and the girl cannot regain the appearance of a bird. Usually this motif

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

E-mail: albury@mail.ru

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

E-mail: albury@mail.ru

is associated with the extraction of a wife by a hero or one of the brothers. Searches for a swan-girl who flew away as a hero-boy are carried out in different areas of the narrative space: in a system of three worlds common to peoples whose traditions are considered in work, in the Middle World – the world of people and in the world with new realities, in the city (Khanty and Mansi). We were able to find out an approximate chronology of the evolution of the motif and its inclusion in various stories: stories about a smart and stupid brother in combination with the motif of swan girls from the Tungus are a local innovation. The idea of the totemic origin of the motif of girls-swan and their connection with the world of deities remains relevant, the endings of the narratives are diverse and show the constructive potential of the motif. Dolgans and a number of other peoples have cranes in their motif instead of swans, but for most peoples cranes do not show any connection with girls turning into birds. The motifs of people (women and men) turning into birds in connection with a change in the compositional concept of a point of view are extremely interesting, partially pointing to the genesis of the plots and stimulating the search for other plots that show a change of point of view in the narratives when comparing motifs in different texts and in different traditions.

Keywords: folklore, fairy tale, epic, motif, transformations, girls, swans, cranes, point of view, composition, typology.

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

Введение

Образ лебедя занимает важное место в культуре и фольклоре народов Европы и Азии. В Европе он связан с фигурой Зевса, в Азии с яйцом Брахмы и составляет часть сюжета об обращении девушек в лебедей и лебедей в девушек [1]. Действия мужского персонажа-героя повествования связаны с добыванием жены. Часто девушка, принимающая образ лебедя, становится женой главного героя повествования. Лебедь у народов Евразии включен в круг тотемов, что отмечено у якутов и бурят [1, с. 41]. Несмотря на то, что образ лебедя прочно укрепился в мировой культуре и искусстве как символ многих качеств положительной семантики (красота, верность, иногда музыкальность голоса), в фольклоре этот образ недостаточно изучен, отчасти по причине значительного объема и разнородности материала. Цель работы – анализ распространенности мотива среди народов Центральной Азии и Сибири, сопоставительный и типологический анализ мотивов девушек-лебедей и констатация варьирования точки зрения повествования, явления, малоизученного для фольклорных текстов. Исследование фольклорного материала сюжета важно для понимания балета П. И. Чайковского «Лебединое озеро» как визуализации одного из вариантов сюжета и европейских источников его либретто, в качестве которых называются русская народная сказка «Белая уточка» и «Украденное покрывало» в пересказе Иоганна Музеуса (1735-1787), педагога, литератора, собирателя сказок и автора их литературных обработок.

Мотив девушек-лебедей в калмыцком фольклоре

В калмыцкой сказке «Три брата» [2, с. 109] жена *мангаса*¹ оказывается одной из девушек, которые прилетали купаться на озеро Шикирлык и были пойманы мангасами – это мотив объемной волшебной сказки с множеством мотивов-эпизодов. Данная сказка служит одним из ярких примеров того, в какие сложные цепочки разных сюжетных элементов может встраиваться мотив девушек-лебедей. В частности, мангасы в роли поимщиков девушек – образы нетипичные, поскольку ни в одном из найденных нами вариантов демонические существа не вступают в контакт с купающимися девушками-птицами.

В калмыцкой «Сказке про три чуда» [2, с. 115-116; 3, с. 74-75] стрелок Хеече-мэргэн видит на озере трех лебедей, сбросивших птичье одеяние и превратившихся в прекрасных девушек. Он прячет одежду одной из них, другие девушки улетают, одна остается, Хеече-мэргэн берет ее в жены: хан хочет отнять у него жену, задает ему трудные задачи, герой с помощью сестер жены исполняет все задачи, возвращается домой, прогоняет хана в другую землю, живет счастливо. То, что помощниками героя являются сестры девушки, перья которой он спрятал, также неожиданно. Сказка «Юноша-стрелок и хан Царкин» с тем же сюжетом вошла в сборник

¹ Многоголовое чудовище.

калмыцких сказок [4, с. 186-197]. Эта сказка может служить эталоном для анализа сюжета об обретении героем жены из девушек-лебедей.

В двух калмыцких сказках три лебедя, появившиеся над озером, дают герою совет, как взять в жены дочь хана [2, с. 142; 5, с. 48]. Такой же мотив, где пролетающие лебеди дают герою совет, появляется в сказке «Богатырь Йилдер» [5, с. 60]. Такие фигуры в других традициях не встречаются.

Необычный сюжетный ход представлен в калмыцкой сказке о Гесере: «После Гэсэр опять поехал по своему нутуку. Невзлюбившие его алмасы и шулмусы стали думать: “Как бы нам его убить?”. Один шулмус превратился в прекрасную девушку, и Гэсэр вскоре женился на ней. Своего драгоценного коня он, стреножив, отпустил пастись и набираться сил. Стал он жить с шулмуской, и у них родились сын и дочь. Узнав, что Гэсэр женился на шулмуске, его три небесные сестрицы, превратившиеся в лебедей, стали летать над кочевьями Гэсэра, и одна стала нарочно отставать от сестер. Стали две сестрицы-лебедушки приговаривать:

– Это же наш Гэсэр Богдо, быстрее лети. Услышал этот разговор Гэсэр Богдо, узнал сестер и сказал: – Да, я забыл свой дом и любимую мать, и сестер, забыл я свой родной край» [5, с. 96; ср. 4, с. 181]. В комментариях к этой сказке отмечено что девушки-лебеди, сопровождающие Гэсэра, – это тэнгрии из свиты Хормусты [4, с. 512; см.: 6, с. 149]. Божественное происхождение героинь сказок, в которых присутствует данный мотив, выглядит весьма архаичным, и, как полагал Е. М. Мелетинский, связано с тотемистическими представлениями [7, с. 11-12], поскольку представления о лебедях как тотеме широко распространены в Евразии.

В калмыцких сказках в лебедях могут превращаться не только героини, к чему сводятся их функции, но и персонажи мужского пола. Такое отмечается в сказке «Юноша-змея»: «На-завтра змея-муж оставил свою шкуру у жены, а сам превратился в лебедя и улетел к дочерям Хормуста-тенгри поиграть с ними, порезвиться» [5, с. 115]. В сказке «Синяя шкура» лебедь, превращающийся в юношу, выступает спутником двух лебедей-девушек [5, с. 127, 129]. Судя по всему, такие персонажи, как мужчины, превращающиеся в лебедей, как показывают долганские и кетские аналогии, являются достаточно древними, и не случайно подобные мотивы не показывают четкой группировки и не проявляют характерных обобщающих признаков.

В сказке «Неразрешенные судебные дела» [5, с. 130-133] один охотник хотел убить семерых лебедей одним выстрелом, но другой выстрелил раньше и убил одного лебедя, оба идут к хану, хан отказывается разбирать возникший конфликт. Данная сказка необычна своим содержанием: охота на лебедей у калмыков разрешалась только лицам благородного происхождения, убитого лебедя преподносили в подарок *нойону*¹ или *зайсангу*², такой подарок вызывал зависть у других нойонов и зайсангов [8, с. 195-196].

Мотив девушек-лебедей в сказочном фольклоре тувинцев и бурят

В тувинской сказке «Оскюс-оол и дочь Курбусту-хана» [9, с. 130-139] бедный юноша-герой после неудачных попыток работать у хана приходит на озеро, где купаются три девушки-лебедя, похищает одежду младшей из них, девушка остается у него, она и ее родные в Верхнем мире помогают герою выполнить трудные задачи, вредный хан погибает, герой и героиня живут счастливо. Сюжет этой сказки очень сходен с калмыцкой, представленной ранее.

Мотивы девушек-лебедей есть и в других тувинских сказках: три сестры, превратившись в лебедей, купаются в озере, младшую похищает героиня по имени Хандарыма; невеста-лебедь испытывает Хандарыму – рассказывает две сказки, во время которых Хандарыма нарушает завет молчания, и невеста исчезает [10, с. 404].

Сказки с интересующим нас мотивом широко распространены у бурят. Один из ярких примеров – сказка «Молодец и его жена-лебедь» [11, с. 37-60; 12, с. 92 и сл.]. Парень-сирота лежит на берегу моря, прилетают купаться семь девушек-лебедей, он прячет одежду одной из них. Девушка остается с ним, ее родные помогают ему выполнить трудные задачи, связанные с перемещением по мирам, он их выполняет, становится ханом, живет с женой.

У бурят нередко встречаются сказки с этим мотивом, имеющие иной финал.

¹ Правитель.

² Старейшина.

Хоредой-мэргэн видит на озере купающихся женщин, превращающихся в лебедей, крадет одежду одной из них, она остается у него, становится его женой, но потом она напоила Хоредоя вином и улетела на небо [13, с. 114]. Здесь девушка-лебедь покидает мужа, и он не предпринимает попыток отыскать ее.

В другом варианте бурятской сказки Хоредой-мэргэн также женится на пойманной им девушке-лебеди, но у них нет детей, они переезжают на юг за море, у них рождается одиннадцать сыновей и шесть дочерей, жена спрашивает про ее одежду, Хоредой-мэргэн отдает ее, жена его улетает и просит делать обряды в ее честь, когда лебеди пролетают над ними весной и осенью [13, с. 115-117; см. еще 13, с. 125, 135, 148].

Мотив девушек-птиц в фольклоре народов северной Азии

Оригинальные повествования о людях, превращающихся в лебедей и наоборот, есть у долган. В одном из них два шамана превращаются в лебедей, улетают на юг – туда, куда улетают на зиму птицы, одного из них убивают охотники, другой возвращается весной [14, с. 24]; аналогичный миф есть у нганасан [14, с. 327]. Это повествование, как представляется, относится наряду с эвенкийской и кетской сказками к наиболее архаичным образцам повествований о людях-лебедях.

В долганском героическом сказании «Сын лошади Аталами-богатырь» [14, с. 48-77] есть эпизод, когда на озеро на глазах богатыря прилетают семь стерхов (журавлей), превращаются в девушек и купаются, богатырь забирает одежду одной из них, ее уносят подруги, герой отправляется ее искать, побеждает злого духа-абаасы, берет девушку в жены.

В героическом сказании «Три девушки – родные сестры» три стерха прилетают на озеро, принимают облик девушек, купаются, переговариваются о том, что на них никто не обращает внимание (в изученном материале это единственный случай провокации со стороны героинь), на третий день герой выстрелом из лука перебивает крыло одной из девушек, с другими богатырями отправляется на поиски девушки, находит ее, становится лучшим богатырем в стойбище [14, с. 135-181].

У якутов имеется сказка «Славный Юджюйэн»: живут два брата, старший уходит. Младший остается дома: к младшему прилетают семь девушек-стерхов, старший брат прячется, отнимает оперение у одной из девушек: младший (глупый) возвращает ей оперение, и она улетает; старший брат отправляется в верхний мир ее искать, ощипывает ее и она умирает, герой, оживив жену, возвращается в Средний мир [15, с. 50, 218-228].

Такая группа персонажей, как «Восемь небесных стерхов дочерей Хаарах-хана» встречается в сказке о лисе [15, с. 117].

Якутская сказка «Чуучуйдаан» [15, с. 442-449] имеет в основе сюжет об умных братьях и глупом брате, с которым играют девушки-стерхи: заканчивается все тем, что один из старших братьев женится на одной из девушек. Показательно, что вместо образа лебедей и у якутов, и у долган девушки принимают облик журавлей-стерхов.

Любопытна кетская сказка: два человека превращаются в лебедей, одного ловят собаки, второй летит к своим, все люди превращаются в лебедей [16, с. 84-85]. Сходные решения сюжета выше отмечены в одной из долганских сказок.

Три сказочных текста с мотивами девушек-лебедей зафиксированы у хантов и манси.

Хантыйский текст имеет такое содержание: юноша на озере видит девушек-лебедей, берет одежду одной из них, та рассказывает, как ее найти в городе по отметке на двери, он находит девушку, они живут счастливо [17, с. 240 и сл.]. В хантыйской сказке «Дочери солнца и месяца» [17, с. 65] дочери солнца – девушки-лебеди спасают брата от сестры-людоеда, съевшей всех. В этом тексте отсутствует ожидаемый для финала мотив намерения брачного союза как с одной, так и с другой стороны.

Сходный сюжет имеет мансийская сказка «Семь лебедей» [17, с. 479-480], но мансийская сказка, в отличие от хантыйской, не имеет нарочитой урбанизации в сюжетных деталях, заменяющей Верхний мир в более архаичных состояниях сюжета, и осложнена испытаниями, выпадающими на долю героя и героини.

В фольклоре тунгусо-маньчжурских народов мотив девушек-лебедей существует и в эпических формах, и в формах, как бы переходных от сказки к эпосу, и в собственно сказках. Вот

изложение одного сюжета: Живут братья Торганэй и Чаникой, пока Торганэй охотится, Чаникой отнимает перья у одной из двух девушек-лебедей, женится на ней, брат и его жена исчезают; Торганэй идет их искать, неожиданно находит своего сына, уничтожает перья жены, их сын быстро вырастает, отправляется на подвиги [18, с. 264 и сл.]. Этот текст примечателен тем, что в нем фиксируются эпические имена персонажей, в частности, имя Торганэй, встречающееся и в эвенском эпосе. Аналогичный сюжет с тем же мотивом отмечен у эвенков еще раз [19, с. 102-103].

Этот же мотив встречается в сказках эвенов, имеющих множество вариантов. Лучший из них записан Х. И. Дуткиным и опубликован, в частности, в собрании образцов эвенского фольклора К. А. Новиковой: у старика и старухи два сына, старший Умчегин охотится, младший Буондя сидит дома. К нему прилетают девушки-лебеди, девушки просят не рассказывать о них старшему брату Умчегину, тот рассказывает, старший брат крадет шкуру-одежду, женится на девушке, она выведывает, где спрятана ее шкура, улетает, Умчегин идет ее искать, находит девушек-лебедей за морем, у его жены есть ребенок, он сжигает ее лебединую шкуру, возвращается домой, за это время Буондя умер – старший брат его оживляет. Живут все вместе [20, с. 51-58].

Мотив девушек-птиц есть в эвенском эпическом сказании «Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ» [21, с. 12 и сл.], который интересен тем, что героини-птицы прилетают к дому героев, где нет водоема, и сами птицы в повествовании не определены, они называются просто «белые птицы» (окраска белого цвета у птиц, которых знают эвены, есть только у лебедей и стерхов). Старший брат Иркэнмэл крадет одно крыло, одна женщина-птица остается, становится его женой, у них родится ребенок, женщина в обмен на шарик просит Мэтэлэ показать, где спрятана ее одежда, она улетает. Иркэнмэл уходит ее искать, находит сына, убивает жену (текст не окончен) [21, с. 12 и сл.].

В орочской сказке «Нгэтырка» старший брат берет в жены девушку-лебедя, младший брат отдает ей ее перья, старший брат с приключениями ее отыскивает и возвращается домой [22, с. 351-356].

Сюжет нанайской сказки «Лэтэркэн» [22, с. 148-150] ограничивается тем, то младший брат добывает в жены девушку-лебедь для старшего – как видим, роль братьев по сравнению с орочской, эвенкийской и эвенской сказками диаметрально противоположны.

Интересный образец интересующего нас мотива – юкагирская сказка «Уллегерал Ойчэ» [23, с. 206-212]. Живут старик и старуха с сыном, сын видит на озере трех девушек-лебедей, советуется с отцом, как поступить, отец советует взять крылья у одной из них, девушка приходит, нравится родителям юноши, но боится своих родственников, девушка с юношей идут к ее родственникам, юноша нравится ее родителям больше, чем их сын (только старший сын предлагает убить пришельца), юноша женится на девушке-лебеди, привозит в новое место жительства своих родителей. То, что герой советуется с отцом, как поступить с девушками – уникальная деталь сюжета и осложнение мотива.

У нивхов есть сюжет о девочке, которую обижает (не кормит) мачеха: девочка улетает с лебедями [24].

Единственный образец сказки этого типа у северо-восточных палеоазиатов – чукотская сказка «Журавелька» [25, с. 93 и сл.]. Ее содержание: живут бабушка с внуком, внук забирает перья у журавельки, женится на ней, она пропадает, юноша идет ее искать, находит, одерживает победу в войне с чайками и горностаями, остается в том месте, где он ее нашел. Данный вариант сказки очень странен: во-первых, журавелька, в отличие от всех других повествований, всего одна, во-вторых, противниками героя оказываются звери и птицы, в-третьих, герой остается жить в новообретенном месте, а не возвращается домой. Едва ли эта сказка могла быть заимствована чукчами у западных соседей – эвенов или юкагиров, вместе с тем другие варианты этой сказки у палеоазиатов не известны.

Самое примечательное в тунгусской традиции то, что у эвенков был зафиксирован рассказ со смещенным локусом повествования и необычной системой персонажей:

«Старик со старухой жили. Три дочки было, красивые. Семьдесят бродяг подходят, чтобы увести девушек. Было озеро молочное. Туда они (девушки) летали, лебедями ставши. Вот подходят бродяги. Девушки отцу говорят: “Нас спрячь, не отдавай”. – “Ну для чего вас спрячу! вы не хотели меня слушать; хорошо, (пусть) вас унесут. Постегонку ссучить приказывал когда; не

хотела ни одна постегонку сучить. Хорошо, пусть увезут (что хотят, то делают)”. Вот подошли бродяги, пошли неводить на озеро. Девушки, лебедями ставши, полетели. Вот неводят, они (девушки) вверх поднимаются. Старшая девушка иглой стала, упала. Двух увели. Домой пришла девушка, отцу говорит: “Меня спрячь, чтобы меня бродяги не увели”. – “Хорошо, пусть уводят, пусть делают (что хотят), не спрячу”» [26, с. 82; текст не закончен]. Этот текст представляет собой самостоятельный сюжет экспозиции к повествованию о девушках-лебедях, непослушание которых как бы обрекает их на изгнание из родительского дома, – стоит отметить, что в других повествованиях места, где живут девушки, заметно различаются в разных вариантах, и это единственный текст, в котором девушки-лебеди имеют исходную локализацию. В этом тексте трудно определить статус героинь – являются ли они деятелями, как в других сюжетах с тем же мотивом, или персонажами [27; 28, с. 124].

Особенности сюжетного содержания с включением мотива о девушках-лебедях представлены в следующей таблице:

Таблица 1

Мотив о девушках-лебедях в фольклоре монголызычных народов и народов Азии

Место действия – локус героя	Мужские персонажи	Поиски героини в других мирах	Поиски героини в Среднем мире	Поиски героини в остранен- ной сфере (город)	Брачный союз в локусе героя	Брачный союз в локусе героини	Неудача брачного союза
Долганы, кеты, эвенки, буряты, якуты	Калмыки, долганы, кеты	Калмыки, тувинцы, буряты	Юкагиры	Ханты, манси	Долганы, кеты, эвенки, буряты, якуты, ханты, манси, эвены, орочи, нанайцы	Чукчи, долганы, ханты, эвенки, юкагиры	Буряты, эвенки, эвены

Заключение

Если попытаться выстроить предполагаемый «возраст» сюжетов, то картина эволюции использования мотивов девушек-лебедей представляется следующей. Наиболее архаичными формами повествований выглядят эвенкийский рассказ (начальная точка полетов девушек-птиц, один из самых интересных для анализа текстов), а также кетский и долганский рассказы. Сюда же можно отнести нивхскую сказку о девочке, обижаемой мачехой и улетевающей с лебедями. Наиболее насыщен мировоззренческими деталями (девушки-лебеди-тенгрии) бурятский рассказ.

Калмыцкие и тувинские сказки показывают нам классический сказочный тип повествования, где герой в поисках избранницы путешествует по мирам, к ним близки якутские сказки. В сказках хантов и манси мир, по которому путешествуют герои, из классической модели мира превращается в мир города – форма остранения мира использует новые ресурсы в виде городского пейзажа и реалий. Осложнением этого сюжета являются рассказы о двух братьях, встречающиеся у эвенков и эвенов, орочей и нанайцев, причем функции братьев отличаются только в нанайском рассказе. Осложнение повествования наследниками героя (рождение богатыря) отмечается только в эвенкийском тексте эпического характера.

Вследствие разнородности материала, которая при разработке данного сюжета не замечалась ранее, нам придется обратить внимание на довольно редкий случай варьирования сюжета за счет смены «точек зрения» в повествовании при монтаже текста – при включении мотива девушек-лебедей в текст. Основная масса примеров этого мотива представляет его включение извне в контакт с героем повествования. Однако один эвенкийский текст показывает экспози-

цию, где девушки лебеди, живущие у озера с родителями, должны быть главными действующими лицами в повествовании. Примеры смены точек зрения представляют большой интерес для изучения фольклорного материала (об этом понятии см. [29, с. 9-154; 30, с. 127; 31; в части пространства – 20, с. 146 и сл.]). Близкие по структуре сюжеты со сменой «точки зрения» или связанных с ней смысловых признаков (например, варьирование пола персонажа, как в рассказах о медведе) [32; 33] еще почти не изучены, но они представляют огромный интерес для генезиса сюжетов и пополнения общего сюжетного репертуара и имеют исключительную важность для изучения структуры и поэтики фольклорного текста.

Литература

1. Топоров В. Н. Лебедь // Мифы народов мира. Энциклопедия. 2-е изд. – Москва : Советская энциклопедия, 1991. – С. 40-41.
2. Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки / пер., сост. и примеч. М. Ватагина. – Москва : Наука, 1964. – 272 с.
3. Калмыцкие народные сказки / сост.-ред. В. Егоров. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1978. – 146 с.
4. Мергн көвүн Царкин хан хойр // Хальмг туульс. 3-гч боть / сост. Н. Н. Мусова, Б. Б. Оконов, Е. Д. Мучкина. – Элиста : Респ. тип. Управления по печати при Совете Министров Калмыцкой АССР, 1972. – С. 186-197. (На калм. яз.)
5. Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки / сост. Т. Г. Басангова. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 2002. – 242 с.
6. Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов : устные и литературные традиции. – Москва : Наука. ГРВЛ, 1984. – 309 с.
7. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. – Москва-Санкт-Петербург : Академия Исследований Культуры. Традиция, 2005. – 240 с.
8. Душан У. Д. Избранные труды / сост. В. В. Батыров, Т. И. Шараева. – Элиста : КИГИ РАН, 2016. – 375 с.
9. Тувинские народные сказки / сост. М. Ватагин. – Москва : Наука. ГРВЛ, 1971. – 208 с.
10. Тувинские народные сказки / сост. З. Б. Самдан. – Новосибирск : Наука, 1994. – 460 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 8). (На тувинском и русс. яз.).
11. Бурятские волшебные сказки / сост. Е. В. Баранникова, С. С. Бардаханова и др. – Новосибирск : Наука. Сиб. изд. фирма, 1993. – 341 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 5). (На бурятском и русс. яз.).
12. Бурятские народные сказки : сборник / Сост., авт. коммент. Б. С. Дугаров. – Москва : Современник, 1990. – 383 с.
13. Сказания бурят, записанные разными собирателями. – Иркутск : Тип. К. И. Витковской, 1890. – 159 с.
14. Фольклор долган / сост. П. Е. Ефремов. – Новосибирск : ИАЭТ СО РАН, 2000. – 448 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 19). (На долганском и русс. яз.).
15. Якутские народные сказки / отв. ред. Н. В. Емельянов, Ю. И. Смирнов. – Новосибирск : Наука, 2008. – 464 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 27). (На якутском и русс. яз.).
16. Мифы, предания, сказки кетов / сост. Е. А. Алексеев. – Москва : Наука. ГРВЛ, 2001. – 342 с.
17. Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной. – Москва : Наука. ГРВЛ, 1990. – 568 с.
18. Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / Запись текстов, пер. и коммент. Г. М. Василевич. – Москва; Ленинград : Наука [Ленингр. отд-ние], 1966. – 399 с.
19. Варламов А. Н. Игра в эвенкийском фольклоре : дисс. ... к. филол. н. – Улан-Удэ, 2006. – 211 с.
20. Новикова К. А. Эвенские сказки, предания и легенды. – Магадан : Магаданское кн. изд-во, 1987. – 157 с.
21. Данилов Е. А. Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ / обраб., расшифровка, ред. и пер. эвен. текста на рус. яз. А. А. Даниловой; отв. за вып. В. Г. Белолюбская. – Якутск : Розовая чайка, 1991. – 48 с.
22. Храбрый Мэргэн. Сказки народов Приамурья / сост. и предисл. Ю. М. Медведева. – Москва : Россия, 1992. – 736 с. – (Сказки народов России).
23. Фольклор юкагиров / сост. Г. Н. Курилов. – Новосибирск : Наука, 2005. – 594 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 25). (На юкагирском и русс. яз.).
24. Кыкык : нивхская сказка. – Магадан : Книжное изд-во, 1972. – 14 с.
25. Сказки народов Северо-Востока / сост. Н. В. Козлов. – Магадан : Магаданское кн. изд-во, 1956. – 313 с.

26. Василевич Г. М. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. – Ленинград : Изд-во Ин-та народов Севера, 1936. – 290 с.
27. Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа / сост. Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов. – Москва : ГРВЛ, 1975. – С. 214-246.
28. Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки // Структура волшебной сказки / отв. ред. С. Ю. Неклюдов. – Москва : РГГУ, 2001. – С. 122-162. – (Традиция, текст, фольклор : Типология и семиотика).
29. Успенский Б. А. Семиотика искусства. – Москва : Школа «Языки русской культуры», 1995. – 360 с.
30. Шмид В. Нарратология. – Москва : Языки славянской культуры, 2003. – 312 с. – (Studia philologica).
31. Каплан Е. Б. Система точек зрения как композиционный приём в повести К. Г. Паустовского «Исаак Левитан» // Молодой ученый. – 2015. – № 23.2 (103.2). – С. 84-88. [Электронный ресурс]. URL: <https://moluch.ru/archive/103/24343/> (дата обращения : 17.05.2020).
32. Бурыкин А. А. Замечания к композиции некоторых песен «Джангара» : смена «точки зрения» и проблема происхождения различий в экспозиции песен со сходными сюжетами // «Джангар» в евразийском культурном пространстве : материалы Междунар. науч. конф. (г. Элиста, 27 сентября – 2 октября 2004 г.). – Элиста : КИГИ РАН, 2004. – С. 43-47.
33. Бурыкин А. А. Русская сказка о царевне-лягушке и ее бурятская параллель // Монголын судлал – өөрчлөгдөн буй ертөнцөд. Хөгжлийн хэтийн төлөв : Олон улсын эрдэм шинжилгээний бага хурал (г. Улаанбаатар, 14-18 апреля 2010 г.) / МУБИС, Монгол судлалын сургууль. – Улаанбаатар : Бемби сан хэвлэлийн газар, 2010. – С. 73-83.

References

1. Toporov V. N. *Lebed' [Swan]*. In: *Mify narodov mira. Entsiklopediya* [Myths of the peoples of the world. Encyclopedia]. 2-e izd. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya, 1991, pp. 40-41. (In Russ.).
2. *Mednovolosaya devushka. Kalmytskie narodnye skazki* [Copper-haired girl. Kalmyk folk tales]. Per., sost. i primech. M. Vagina. Moscow, Nauka, 1964, 272 p. (In Russ.).
3. *Kalmytskie narodnye skazki* [Kalmyk folk tales]. Sost.-per. V. Egorov. Elista, Kalmytskoe kn. izd-vo, 1978, 146 p. (In Russ.).
4. *Mergn kovyn Tsarkin khan khoir* [Young man-shooter and Tsarkin khan]. In: *Khal'mg tuul's* [Kalmyk tales]. 3-gch bot'. Sost. N. N. Musova, B. B. Okonov, E. D. Muchkinova. Elista, Resp. tip. Upravleniya po pechati pri Sovete Ministrov Kalmytskoi ASSR, 1972, pp. 186-197. (In Kalmyk).
5. *Sandalovyi larets. Kalmytskie narodnye skazki* [Sandalwood basket. Kalmyk folk tales]. Sost. T. G. Basangova. Elista, Kalm. kn. izd-vo, 2002, 242 p. (In Russ.).
6. Neklyudov S. Yu. *Geroicheskie epos mongol'skikh narodov: ustnye i literaturnye traditsii* [Heroic epic of the Mongolian peoples: oral and literary traditions]. Moscow, Nauka. GRVL, 1984, 309 p. (In Russ.).
7. Meletinskii E. M. *Geroi volshebnoi skazki* [The hero of magic tale]. Moscow, Saint Petersburg, Akademiya Issledovaniy Kul'tury. Traditsiya, 2005, 240 p. (In Russ.).
8. Dushan U. D. *Izbrannye trudy* [Selected works]. Sost. V. V. Batyrov, T. I. Sharaeva. Elista, KIGI RAN, 2016, 375 p. (In Russ.).
9. *Tuvinskie narodnye skazki* [Tuvanian folk tales]. Sost. M. Vagin. Moscow, Nauka. GRVL, 1971, 208 p. (In Russ.).
10. *Tuvinskie narodnye skazki* [Tuvanian folk tales]. Sost. Z. B. Samdan. Novosibirsk, Nauka, 1994, 460 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 8* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 8]). (In Tuvanian and Russ.).
11. *Buryatskie volshebnye skazki* [Buryat magic tales]. Sost. E. V. Barannikova, S. S. Bardakhanova i dr. Novosibirsk, Nauka. Sib. izd. firma, 1993, 341 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 5* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 5]). (In Buryat and Russ.).
12. *Buryatskie narodnye skazki: sbornik* [Buryat folk tales: collection]. Sost., avt. komment. B. S. Dugarov. Moscow, Sovremennik, 1990, 383 p. (In Russ.).
13. *Skazaniya buryat, zapisannye raznymi sobiratelyami* [Tales of Buryats written down by various collectors]. Irkutsk, Tip. K. I. Vitkovskoi, 1890, 159 p. (In Russ.).
14. *Fol'klor dolgan* [Folklore of the Dolgans]. Sost. P. E. Efremov. Novosibirsk, IAET SO RAN, 2000, 448 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 19* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 19]). (In Dolgan and Russ.).
15. *Yakutskie narodnye skazki* [Yakut folk tales]. Otv. red. N. V. Emel'yanov, Yu. I. Smirnov. Novosibirsk, Nauka, 2008, 464 p. (*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]). (In Yakut and Russ.).

16. *Mify, predaniya, skazki ketov* [Myths, legends and tales of the Kets]. Sost. E. A. Alekseenko. Moscow, Nauka. GRVL, 2001, 342 p. (In Russ.).
17. *Mify, predaniya, skazki khantov i mansi* [Myths, legends and tales of Khanty and Mansi]. Sost., predisl. i primech. N. V. Lukinoy. Moscow, Nauka. GRVL, 1990, 568 p. (In Russ.).
18. Vasilevich G. M. *Istoricheskii fol'klor evenkov. Skazaniya i predaniya* [Historical folklore of the Evenki. Stories and legends]. Zapis' tekstov, per. i komment. G. M. Vasilevich. Moscow, Leningrad, Nauka, 1966, 399 p. (In Evenki and Russ.).
19. Varlamov A. N. *Igra v evenkiiskom fol'klore* [Play in the Evenki Folklore]. Diss. ... k. filol. n. Ulan-Ude, 2006, 211 p. (In Russ.).
20. Novikova K. A. *Evenskieskizki, predaniya i legendy* [The Even tales, stories and legends]. Magadan, Magadanskoe kn. izd-vo, 1987, 157 p. (In Russ.).
21. Danilov E. A. *Irkenmel, Oiinde, Metele* [Irkehnemel, Ojinde, Metele]. Obrab., rasshifrovka, red. i per. even. teksta na rus. yaz. A. A. Danilovoi; otv. za vyp. V. G. Belolyubskaya. Yakutsk, Rozovaya chaika, 1991, 48 p. (In Even and Russ.).
22. *Khrabryi Mergen. Skazki narodov Priamur'ya* [Brave Mergen. Tales of the peoples of the Amur region]. Sost. i predisl. Yu. M. Medvedeva. Moscow, Rossiya, 1992, 736 p. (*Skazki narodov Rossii* [Tales of the people of Russia]). (In Russ.).
23. *Fol'klor yukagirov* [Folklore of the Yukagirs]. Sost. G. N. Kurilov. Novosibirsk, Nauka, 2005, 594 p. (*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]). (In Yukagir and Russ.).
24. *Kykyk: nivkhskaia skazka* [Kykyk: Nivkh folk tale]. Magadan, Knizhnoe izd-vo, 1972, 14 p. (In Russ.).
25. *Skazki narodov Severo-Vostoka* [Tales of the peoples of the North-East]. Sost. N. V. Kozlov. Magadan, Magadanskoe kn. izd-vo, 1956, 313 p. (In Russ.).
26. Vasilevich G. M. *Sbornik materialov po evenkiiskomu (tungusskomu) fol'kloru* [Collection of materials to the Evenki (Tungus) folklore]. Leningrad, Izd-vo In-ta narodov Severa, 1936, 290 p. (In Evenki and Russ.).
27. Novik E. S. *Sistema personazhei russkoi volshebnoi skazki* [The system of characters of the Russian fairy tale]. In: *Tipologicheskie issledovaniya po fol'kloru. Sbornik statei pamyati V. Ya. Proppa* [Typological studies in folklore. Issue in the memory of V. Ya. Propp]. Sost. E. M. Meletinskii, S. Yu. Neklyudov. Moscow, GRVL, 1975, pp. 214-246. (In Russ.).
28. Novik E. S. *Sistema personazhei russkoi volshebnoi skazki* [The system of characters of the Russian fairy tale]. In: *Struktura volshebnoi skazki* [Structure of folk tale]. Otv. red. S. Yu. Neklyudov. Moscow, RGGU, 2001, pp. 122-162. (*Traditsiya, tekst, fol'klor: Tipologiya i semiotika* [Tradition, Text, Folklore: Typology and Semiotics]). (In Russ.).
29. Uspenskii B. A. *Semiotika iskusstva* [Semiotics of Art]. Moscow, Shkola "Yazyki russkoi kul'tury", 1995, 360 p. (In Russ.).
30. Shmid V. *Narratologiya* [Narratology]. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2003, 312 p. (*Studia philologica*). (In Russ.).
31. Kaplan E. B. *Sistema tochek zreniya kak kompozitsionnyi priem v povesti K. G. Paustovskogo "Isaak Levitan"* [The system of points of view as a compositional device in the novel by K. G. Paustovsky "Isaac Levitan"]. In: *Molodoi uchenyi* [Young scientist]. 2015, No. 23.2 (103.2), pp. 84-88. [Web resource]. URL: <https://moluch.ru/archive/103/24343/> (accessed: May 17, 2020). (In Russ.).
32. Burykin A. A. *Zamechaniya k kompozitsii nekotorykh pesen "Dzhangara": smena "tochki zreniya" i problema proiskhozhdeniya razlichii v ekspozitsii pesen so skhodnymi syuzhetami* [Remarks on the composition of some of the songs of "Jangar": the change of "point of view" and the problem of the origin of differences in exposure of songs with similar plots]. In: *"Dzhangar" v evraziiskom kul'turnom prostranstve: materialy Mezhdunar. nauch. konf. (g. Elista, 27 sentyabrya – 2 oktyabrya 2004 g.)* ["Jangar" in the Eurasian cultural space: materials of the International scientific conference (Elista, September 27 – October 2, 2004)]. Elista, KIGI RAN, 2004, pp. 43-47. (In Russ.).
33. Burykin A. A. *Russkaya skazka o tsarevne lyagushke i ee buryatskaya parallel'* [The Russian fairy tale about the frog princess and its Buryat parallel]. In: *Mongolyn sudlal – eerchlegden bui ertentsed. Khegzhliin khetiin telev: Olon ulsyn erdem shinzhilgeenii бага khural (g. Ulaanbaatar, 14-18 aprelya 2010 g.)* [Mongolian studies in a changing world – development prospects: materials of the International scientific conference dedicated to 95th anniversary of N. O. Sharakhshinov (Ulaanbaatar, April 14-18, 2010)]. MUBIS, Mongol sudlalyn surguul'. Ulaanbaatar, Bembi san khvleliin gazar, 2010, pp. 73-83. (In Russ.).

УДК 811'276:398.224(=512.153)
DOI 10.25587/v7085-9383-3056-d

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

ЯЗЫКОВОЕ ВЫРАЖЕНИЕ БОГАТЫРСКОГО ВИДЕНИЯ МИРА: на материале героического сказания «Албынчы»

Аннотация. Данная статья является продолжением цикла статей, посвящённых лингвистическому описанию основных видов восприятия окружающего мира в хакасских фольклорных текстах. Цель статьи – выявление и описание лексических и структурных особенностей отражения богатырского видения мира в языке. Материалом семантико-когнитивного анализа послужили глагольные лексемы, выражающие зрительное восприятие, собранные методом сплошной выборки из текста хакасского героического сказания «Албынчы». Всего в тексте мы насчитываем 137 случаев языковой реализации концепта «зрительное восприятие». При этом в анализируемых контекстах действующим индивидом, соответственно, субъектом восприятия, является богатырь/богатырша, поэтому в исследовании перцептивных процессов рассматривается позиция этих главных эпических героев, в чём и заключается когнитивный аспект данного исследования. Актуальность нашего исследования обусловлена недостаточной изученностью концепта «зрительное восприятие» в других тюркских языках, а также отсутствием работ по исследованию данного концепта на материале фольклорных текстов. Новизна проведённого исследования заключается в том, что впервые в семантико-когнитивном и лингвокультурологическом аспектах описывается богатырское видение мира на материале героического сказания, как фрагмента фольклорно-языковой картины мира.

В хакасском языке репрезентация зрительного восприятия, по нашим сведениям, осуществляется 10 глагольными единицами. Однако в тексте героического сказания «Албынчы» используется только один глагол **кӱр-** «смотреть; видеть», в некоторых контекстах прослеживается его сочетание с другим глаголом зрительного восприятия **хара-**, характеризующим процесс зрительного восприятия. Проведённое исследование позволяет сделать вывод о том, что глагол **кӱр-** «смотреть; видеть» имеет богатый лексический, грамматический, синтагматический потенциал и обеспечивает всё необходимое когнитивное представление о зрительном восприятии окружающего мира во всём его многообразии. Фольклорно-языковая система хакасов имеет очень много неизученных, неразгаданных, а от того и интересных в лингвокультурологическом плане концептуальных полей. Считаем, что данная тематика имеет хороший лингвистический потенциал и перспективу для будущих исследований.

Ключевые слова: героическое сказание «Албынчы», Семён Прокопьевич Кадышев, хайчы, богатырь, зрительное восприятие, концепт, глагол **кӱр-** «смотреть; видеть», семантика, сочетаемость, хакасский язык.

М. Д. Chertykova, A. D. Kaksin

Linguistic expression of hero's visual perception: the case of the *Albynch* heroic legend

Abstract. This article is a continuation of a series of articles devoted to the linguistic description of the main types of perception of the world in Khakas folklore texts. The purpose of the article is semantic-cognitive analysis,

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

E-mail: chertikova@yandex.ru

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

E-mail: chertikova@yandex.ru

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

E-mail: adkaksin@yandex.ru

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

E-mail: adkaksin@yandex.ru

identification and description of the lexical and structural features of the reflection of the heroic vision of the world in language. The material of semantic and cognitive analysis was verbal lexemes expressing visual perception, collected by the method of continuous sampling from the text of the Khakas heroic legend *Albynchy*. In total, in the text we have 137 cases of linguistic implementation of the concept of «visual perception». Moreover, in the analyzed contexts, the active individual, respectively, the subject of perception, is the hero/heroine, therefore, in the study of perceptual processes, the position of these main epic heroes is considered, which is the cognitive aspect of this study. The relevance of our study is due to the insufficient study of the concept of “visual perception” in other Turkic languages, as well as the lack of work on the study of this concept on the material of folklore texts. The novelty of the study is that for the first time in the semantic-cognitive and linguoculturological aspects the heroic vision of the world is described on the basis of heroic legends as a fragment of the folklore-linguistic picture of the world.

In the Khakas language, the representation of visual perception, according to our information, is carried out by 10 verb units. However, the text of the heroic legend *Albynchy* uses only one verb **кӱр**- “look; see”, in some contexts its combination with another verb of visual perception **хара**-, characterizing the process of visual perception, can be traced. The study allows us to conclude that the verb **кӱр**- “look; see” has a rich lexical, grammatical, syntagmatic potential and provides all the necessary cognitive representation of the visual perception of the world in all its diversity. The folklore-linguistic system of the Khakas has a lot of unexplored, unsolved, and therefore interesting in terms of linguoculturological conceptual fields. We believe that this topic has a good linguistic potential and perspective for future research.

Keywords: the heroic legend *Albynchy*, Semen Prokopievich Kadyshchev, khaichi, hero, visual perception, concept, verb **кӱр**- “look; see”, semantics, compatibility, Khakas language.

Введение

Язык фольклорного текста, как средство формирования и хранения многовековой народной мудрости и национальной культуры этноса – носителя конкретного языка, представляет собой своеобразное и сложное стилевое построение в системе жанров устного народного творчества. Исследование данного языкового феномена, отражающего фрагменты национальной картины мира, позволяет выявить накопленные знания и исторические информации, имплицитные в границах данного жанра. «Язык фольклора – это система языковых единиц различного уровня, сложившаяся в процессе художественного творчества в пределах текста устно-поэтического произведения» [1, с. 17]. Памятники устного народного творчества характеризуются наличием традиционных готовых и обработанных способов их передачи из поколения в поколение. Однако здесь присутствует некая незначительная изменчивость коммуникативного плана. В процессе передачи фольклорных сокровищниц особую роль играют исполнитель и его слушатели. Эти слушатели впоследствии являются потенциальными исполнителями (рассказчиками) фольклорного текста. М. А. Венгранович пишет, что слушатель, на определённом этапе становясь исполнителем услышанного когда-то фольклорного текста, при его воспроизведении вносит в него – под воздействием новой ситуации и нового состава слушателей – свои изменения, таким образом создаёт новый вариант единого гипертекста [2, с. 64]. Об этом же пишет и известный фольклорист В. Я. Пропп: «Если читатель литературного произведения есть как бы лишённый всяких полномочий бессильный цензор и критик, то всякий слушатель фольклора есть потенциальный будущий исполнитель, который в свою очередь – сознательно или бессознательно – внесёт в произведение новые изменения» [3, с. 23]. Подтверждением сказанному является тот факт, что хакасское (и не только хакасское) исполнительское искусство дошло до нас посредством передачи из поколения в поколение. Почти все хакасские исполнители героических сказаний являются потомственными сказителями – *хайчы/хайджи*. Таким образом, отражающие мировоззрение конкретного этноса фольклорные образы с течением времени закрепляются определёнными словесными формулами: в некоторой степени происходит изменение в семантической тональности, грамматических и синтаксических формах. «Став средством формирования, существования и хранения канонического искусства, язык фольклора замедляет темпы изменений, что приводит к накоплению архаизмов различного типа, которые постепенно начинают осмысляться как средство эстетическое, а это отзывается на всех других ярусах устно-поэтической речи. Сложность в том, что система языка фольклора неоднородна» [2, с. 12]. Надо отметить, несмотря на различного рода трансформации фольклорного текста,

происходящие по требованиям времени, в целом остаются неизменными его идейная, внешняя и внутренняя основы. С другой стороны, если в один период времени разные рассказчики исполняют определённое фольклорное произведение, то можно судить о его распространённости (популярности) и народности. В. Е. Майногашева считает, что «сбор нескольких сводных вариантов эпоса необходим не только для изучения творческой индивидуальности того или иного сказителя, но и для изучения творческой истории эпоса. Он мог бы помочь выявить, развивается ли эпос в данное время, относятся ли сказители к эпосу, как к произведению, которое законсервировалось, или продолжает развиваться» [4, с. 78]. Автор данных строк жалеет, что хакасское героическое сказание «Албынчы» записано только от одного известного сказителя Семёна Прокопьевича Кадышева. Из-за отсутствия его сводных вариантов невозможно судить, насколько оно было популярным в народе [4, с. 78]. Но героическое сказание «Албынчы» было истинно народным произведением, о чём свидетельствует его содержание, где главным героем является богатырь Албынчы, сын злого богатыря Хулатая и чудовища – богатырши Узут Арыг. Он «с малых лет испытал страдания и лишения. Бедняк, не имеющий даже имени, он в поисках народного счастья» [5, с. 6]. Однако Албынчы всем сердцем любил свой народ и свою землю, ради них и боролся с чёрными силами. Сказание завершается победой Албынчы и ликованием освобождённого народа. Идейность содержания данного героического сказания отвечает на вопрос: кем же создавались эти памятники устного народного творчества: простым народом или верхушкой – аристократией общества тех древних времён. И Семён Прокопьевич Кадышев, подаривший новому поколению героическое сказание «Албынчы», был народным *хайджи*. Как описывают в Предисловии его первого издания В. И. Доможаков и И. С. Кычаков, в деревне по вечерам в каком-либо доме или в тёплое время года в юрте, собиралось много народа, чтоб послушать его песни и сказки. Его пение всегда сопровождалось звуками *чатхана* – хакасского семиструнного музыкального инструмента. Сам Семён Прокопьевич обычно говорил: «Для меня конь – чатхан. Путнику необходим конь, а сказителю – чатхан» [5, с. 5].

История записи и издания героического сказания «Албынчы» изложена в статье Т. Г. Тачеевой [6, с. 201]. Как мы знаем, в первые же годы после создания Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (ХакНИИЯЛИ) научные сотрудники вели активную и плодотворную работу в плане подготовки и издания школьных грамматик и словарей. Также совершались многочисленные экспедиции в отдалённые деревни Хакасии с целью сбора языкового и фольклорного материала. В 1948 г. Семён Прокопьевич Кадышев (родился в деревне Трошкино Ширинского района) был приглашён ХакНИИЯЛИ в Абакан, поскольку среди других сказителей он отличался своей одарённостью и богатством репертуара. В первый же вечер в квартире директора института Николая Георгиевича Доможакова Семён Прокопьевич исполнил сказание «Албынчы» (в народе оно известно под названием «Хулатай»). Его слушали писатель-фольклорист А. Я. Гуревич, хакасский писатель, хороший знаток фольклора своего народа М. Е. Кильчицаков и др. А. Я. Гуревич слушал его очень внимательно. На второй день фольклорист снова попросил исполнить это сказание. Семён Прокопьевич снова исполнил сказание о популярном богатыре Албынчы. Было решено, что сказание нужно записать и издать на хакасском и русском языках. Сказание записал хакасский учёный, педагог Дмитрий Иванович Чанков. На русский язык перевел И. С. Кычаков. И это стало первым сказанием хакасского народа, опубликованным в русском поэтическом переводе. И в 1951 г. вместе со сказанием «Ах ой аттыг Алып Хан» («Хан Богатырь с бело-буланой лошадей»¹), записанным Н. Г. Доможаковым от сказителя Семёна Прокопьевича, был издан в одном сборнике [6, с. 201].

Глагольная репрезентация богатырского видения мира

В своей статье мы ставим целью семантико-когнитивный анализ, выявление и описание лексических и структурных особенностей отражения богатырского видения мира в языке. Материалом семантико-когнитивного анализа послужили глагольные лексемы, выражающие зрительное восприятие, собранные методом сплошной выборки из текста хакасского героического сказания «Албынчы». Всего в тексте мы насчитываем 137 случаев глагольной репрезентации концепта «зрительное восприятие».

¹ Перевод автора.

Во всех контекстах субъектом процесса зрительного восприятия выступает богатырь/богатырша, поэтому когнитивный аспект нашего исследования предусматривает видение мира с позиций главных героев нашего эпоса – богатырей. Анализ нашего материала показывает такие случаи выражения семантического субъекта в предложении:

А) Имя богатыря/богатырши: *Одырып Хан Мирген көр турза, / Күп төзектің алнында / Торғы көзеңе тұс партыр* [7, с. 34] ‘Хан Мирген, сидит и видит, перед мягкой постелью, / Окачивается, упал шёлковый занавес’¹. *Алтын Теек ах өрге ибдең сых килген, / Алтын кірлезінің үстүнде / Мыны көріп турчададыр* [7, с. 47] ‘Алтын Теек вышел из белой ханской юрты, / на золотом крыльце / Стоит и смотрит на всё это’. Большая часть примеров с глаголами восприятия представлена такими повествовательными предложениями, т. е. в виде художественных описаний от лица говорящего – наблюдателя.

Б) Грамматические средства, в частности, личные синтетические формы сказуемости, при этом «сказуемость является речевым выражением акта мысли и потому составляет основу предложения» [8, с. 16]. Как показывает наш материал, в выражении зрительного восприятия представлены все три формы лица, но превалирует, в основном, форма третьего лица единственного числа. Показатели первого и второго лица указывают на то, что действие (в нашем случае, зрительное восприятие) совершается говорящим, это значит, что в тексте слова богатыря/богатырши включаются в прямую речь: *Хан Чачах нандыр тур: – Улуг ойынга парганча, Албынчы абаамның / Ах хуу тайагын паза ай үлгүзі меспегін көрерчікпіс* [7, с. 101] ‘Хан Чачах отвечает: – Чем идти на большое состязание, мы бы посмотрели белую трость и луноподобную булаву дяди Албынчы’. *Хулатай тура сегірген: – Адыр тохта, ала хас, / Синдег ала хасты мин / Алында даа көрчеңмін* [7, с. 30] ‘Хулатай вскочил: – Ну, погоди, пёстрый гусь, / Таких пёстрых гусей, как ты, / Я видел и раньше’.

В) Если же субъект не называется в предложении, то обширный контекст, однозначно, подразумевает его присутствие: *Көзеңені көдіріп көрібіссе, / Хыс кізі узунчадыр* [7, с. 34] ‘Подняв занавес, видит, / Спит девушка’. *Күмүс осхас сөдктері, күнге сусталып, / Анда көрініп, анда чадыпчададыр* [7, с. 112-113] ‘Сверкая на солнце, [его] серебристые кости **виднеются** там (букв. виднеясь, там лежат)’. Подобные предложения, являясь незаконченным высказыванием, представляют собой часть широкого контекста – описания одной ситуации или события.

Среди пяти видов восприятия человеком окружающего мира (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание) наиболее действенным считается зрительное восприятие. Человек получает значительный объём информации из внешнего мира благодаря способности видеть. Помимо того, в освоении человеком окружающего мира «зрительное восприятие является одним из основных каналов приёма, обработки и передачи информации» [9, с. 140]. Языковая репрезентация зрительного восприятия также характеризуется разнообразием лексических обозначений, особенно, в глагольной сфере. Тем самым глаголы со значением зрительного восприятия отражают один из наиболее важных для человека видов перцептивной деятельности – восприятие окружающего мира органом зрения – глазами. В хакасском языке базовым глаголом со значением зрительного восприятия является *көрерге* (*көр-*): 1) видеть; обладать зрением; 2) смотреть, глядеть, воспринимать зрением *что-л.*; 3) присматривать, ухаживать за *кем-л.*; 4) испытывать, переносить, претерпевать, переживать *что-л.*; 5) сознавать, понимать *что-л.*; 6) находить, считать *кем-л.*, *чем-л.*, принимать за *кого-л.*; 7) в качестве вспомогательного глагола обозначает, что действие совершается для пробы; 8) вводное слово (выражает иронию): *көріңердек се аны* посмотрите-ка на него; 9) *вводное слово* (обозначает источник высказываемой мысли; *мин көргенде* на мой взгляд [10, с. 205-206]. Данный глагол в различных фонетических вариантах представлен во всех тюркских языках (тув. **көөр-**; як. **көр-**; кырг. **көр-**; азерб. **gör-**; тур. **qöğ-** и т. д.), где его первоначальное значение «смотреть, видеть» получило семантическое развитие в вариантах: «испытывать», «ухаживать», «считать», «оценивать». Однако в Древнетюркском словаре семантика данного глагола представлена несколько иначе: 1) видеть, смотреть; 2) повиноваться, подчиняться; 3) испытывать, иметь; 4) слушать, воспринимать; 5) загадывать; 6) в *знач. служ. глаг.* [11, с. 317].

¹ Здесь и далее – перевод автора.

Семантико-синтагматические способы выражения зрительного восприятия глагола *көр-* «смотреть; видеть»

Для описания перцептивного действия в тексте героического сказания «Албынчы», почти во всех (как было отмечено выше, в 136 из 137) случаях используется глагол *көр-* «смотреть; видеть», исключение составляет только один пример с глаголом *пахла-* в значении «высматривать».

Наиболее часто встречается данный глагол с аффиксом условного наклонения *-са/-се; -за/-зе*: *Сыгара ойлап киліп, көрібіссе, / Аран-чула хара хула ат / Ат сомы ах тас пол парыбыстыр* [7, с. 14] ‘Когда, выбежав, **посмотрел**, / То богатырский вороной конь, / Оказывается, превратился в белый камень лошадиной формы’. *От отахтың кистіне нас киліп, көр турза, / Ұс азыр настығ ах сип бс парған турча* [7, с. 25] ‘Когда обошла шалаш, **видит**, / Что выросла белая сарана с тремя вершинами’.

Выражение отношений обусловленности условными конструкциями – придаточными частями простых и сложных предложений – это частое явление в тюркских языках. «Форма на *-са* обслуживает блок темпоральных конструкций, выражая временные отношения между событиями; и блок конструкций обусловленности, передавая семантику условия совершенного действия» [12, с. 95-96]. Подобные предложения в функционально-синтаксическом аспекте активно исследуются в сибирских тюркских языках [13, 14 и др.]. Условные зависимые конструкции с формой на *-са* (в нашем случае – с глаголом *көр-* «смотреть; видеть») в составе сложноподчинённых предложений не всегда передают семантику причинную, временную связанность двух событий. В Грамматике хакасского языка отмечается, что глаголы *көр-* «смотреть; видеть» и *ис-* «слушать; слышать» в форме условного наклонения могут передавать действия относительно настоящего времени, не являющегося условием: *Иссем: аны адабинчалар* (ЛЧ) – **Слышу**: его не называют. *Чахсы көр көрзе: сосхалар* (МО) – **Когда посмотрел** хорошенько: свиньи. Иногда значение настоящего времени в этих случаях усиливается добавлением к основе аффикса настоящего времени *-чат/-чет*: *Көрчетсем: хойнында толдыра кигалар* (ЛЧ) – **Смотрю**: полные руки книг. *Истінчетсе, ибзертін ун истілче* (ЛЧ) – **Слышит**: из дома слышится голос [15, с. 193]. Наши примеры из героического сказания «Албынчы» подтверждают данный тезис: субъект является непосредственным свидетелем происходящего действия, т. е. действие происходит на его глазах: *Чарых Кёок хыс, оңнап, сынап, көр турза, / Күн харагы, чабырылып, түс пари, / Иир тузы кил чидібістір* [7, с. 29] ‘Девушка Чарых Коок спохватилась и **видит**, / Что солнце ушло вниз, / И наступает вечер’. *Алтын чечне тәзіне нас киліп, көр турза, / Хара хула ат чит киліп турча* [7, с. 55] ‘**Когда** [он], подойдя к золотой коновязи, **посмотрел**, / Вороной богатырский конь, вернувшись, стоит’. *Алтын Поос көр турза, / Хулатайның хара хула ады пу тур салтыр* [7, с. 56] ‘**Когда посмотрела** Алтын Поос, / Оказывается, стоит богатырский вороной конь Хулатая’. *Анаң, көріп турза, / Хулатайның хара хула ады мында турыпча* [7, с. 56] ‘Затем **смотрит**, / Вороной богатырский конь Хулатая стоит здесь’. Как видим из приведённых примеров, глагол *көр-* «смотреть; видеть» в форме на *-са* является связующим звеном между главным и придаточным (зависимым) частями предложения (когда посмотрел, ...), ориентированным на указание какого-либо определённого события или явления. Событие же происходит вне зависимости от семантического субъекта, который является только его свидетелем.

Глагол *көр-* «смотреть; видеть» в качестве основного предиката придаточной части предложения часто принимает аффикс совершенного вида *-ібіс-*, вносящего в его семантику неожиданность и завершённость действия. Главная же часть сложноподчинённого предложения описывает различные картины, внезапно представшие перед взором богатыря/богатырши. Это может быть:

а) один из персонажей героического сказания: *Алып Хан Хыс көрібіссе, <...> / Арығ сіліг ир пала тур салтыр* [7, с. 56] ‘**Когда** Девушка Алып Хан **посмотрела**, <...> / Стоит красивый мальчик’. *Хулатай, тулагазын аза тартып, көрібіссе, <...> / Тіріг ле хорғыстығ ниме турчадыр* [7, с. 48] ‘**Когда** Хулатай, открыв забрало, **посмотрел**, <...> / Стоит очень страшное чудовище’;

б) какое-либо событие или ситуация: *Алып Хан Хыс чачазы көрібіссе, / Хан Мирген хайдағда нимені / Көдіріп кир килген* [7, с. 36] ‘**Когда** [его] тётя богатырша Хан Хыс **посмотрела**, / Хан Мирген с собой что-то / Затащил в дом’. *Олар, ізік азып, көрібісселер, / Хара хула аттығ*

Хулатай иніп тўс кили, / Ахсына ах хозан ызырын салтыр. / Ах хозан ызырын салган тін көрзелер, / Ээгинің сагалы хурчаңаа чит парыбысхан [7, с. 122-123] '**Когда** они, открыв дверь, **посмотрели**, / Хулатай на своём вороном коне скачет со стороны хребта, / Во рту держит белого зайца. / Когда им показалось, что у него во рту белый заяц, / На самом деле оказалось, что его борода выросла до пояса';

в) результат какого-либо свершившегося действия: Тўн Хара **көрібіссе**, сарсых харахтыг тас / Угаа чабал сырайлыг пол парыбыстыр [7, с. 80] '**Когда** Тун Хара **посмотрел**, одноглазый слуга / Превратился, оказывается, в чудовище'. Алып Хан Хыс, ізік азып, **көрібіссе**, / Ыс азахтыг хара ниш <...> / Орты хабыргача хара чирге кире тўс парган тур [7, с. 58] '**Когда** Девушка Алып Хан, открыв дверь, **посмотрела**, / Трёхногая чёрную кобылицу <...> / Засосала в землю до половины рёбер'.

Отличительной особенностью рассмотренного зрительного восприятия богатырей является то, что для них объект восприятия бывает неожиданным. Данный признак обозначается соответствующими грамматическими и синтаксическими средствами:

а) аффиксом совершенного вида -ібіс-. Пас частыгын **көрібіссе**, / Ах хуу тайахтың орнына хуу хобырах, / Алтын меспектің орнына тўк меспек [7, с. 105] '**Когда посмотрел** в сторону постели, / Вместо серой трости – серая дудочка, / Вместо золотого мяча – шерстяной мяч';

б) формой прошедшего заглазного действия на -тыр сказуемого главного предложения, обозначающей «действие, совершавшееся в неопределённом прошлом времени вне наблюдения говорящего» [15, с. 219]. Богатырь же узнаёт (или догадывается) об этом, «сопоставив ряд факторов, косвенно указывающих на совершение действия (момент умозаключения)» [15, с. 219]. Обычно такие формы переводятся на русский язык как «оказывается»: Хулатай, ноо ниме тапсапча тін, **көрібіссе**, / Ызўт Арыг, пу **турып алтыр** [7, с. 62] '[Он] **посмотрел**, [чтоб узнать], с кем разговаривает Хулатай, [и увидел], **оказывается, стоит** Узут Арыг';

в) синтаксическими средствами описания каких-либо действий богатыря, предшествующих его зрительному восприятию объекта: Аны хаап, Хулатай **сыгара ойлаан**, / **Көрібіссе**, ала хас иртіре учух парыбыстыр [7, с. 31] 'Схватив его, Хулатай **выбежал**, / И увидел, оказывается, пёстрый гусь уже пролетел мимо'. Ала хас хустың аңдарылған чиріне / **Чит киліп**, **көрібіссе**: <...> / Арыг сіліг хыс орта-чара атырыбысхан чадыр [7, с. 31] '**Когда он подошёл к месту**, / где упал пёстрый гусь, / Видит: лежит красивая девушка, раненая'.

Глагол **көр-** «смотреть; видеть» ещё может служить условным показателем связи между придаточным и главным частями предложения в аналитической форме: в сочетании с вспомогательным глаголом **тур-** «быть», подчёркивающим длительность зрительного акта. Также аналитическое сочетание **көр(ін) турза** (смотрит, ...) предполагает в качестве объекта различные картины, доступные зрению субъекта (богатыря). Это может быть:

а) селение, ханская белая юрта, ханский дворец: **Көр турза**, от отахтың орнында / Алты азыр пастыг **ах өрге турча** [7, с. 27] '**Смотрит**, на месте травяного шалаша / Стоит **белый ханский дворец** с шестью башнями'. Иди **көріп турза**, ікінчіізігі турча [7, с. 74] 'Тогда [он] **увидел** вторую **дверь**';

б) пейзаж: **Көр турза**, хастах пастыг / **Час тайга** турыпчададыр [7, с. 33] '**Смотрит**, черноголовая / Молодая **тайга** кругом (букв. стоит)'. Аархы сарин харап, **көрібісселер**, / Ах чазы хуба **сёл турыпчадыр** [7, с. 77] '**Когда посмотрели** в дальнюю даль, / Белая безжизненная **степь** лежит';

в) необычное явление – один из персонажей героического сказания: Хан Мирген амды **көріп** турыбысхан. / **Көріп турза**, ўс азахтыг хара нише алтан салган / Угаа **хоргыстыг ниме турча** [7, с. 40] 'Хан Мирген встал и **смотрит**. / Видит, верхом на трёхногой чёрной кобылице / Страшное **чудовище** стоит';

г) результат свершившегося действия: Оңнап-сынап **көр турза** Албынчы, / Тогыс хулас сынныг хара хула атха / Алтан салган адазы Хулатай **килібістір** [7, с. 106] 'Албынчы **смотрит и догадывается**, / Оказывается, **приехал** [его] отец Хулатай, / На [своём] девятисаженном вороном коне'.

В таких предложениях часто описываются действия богатырей, хронологически предшествующие их зрительному восприятию какого-либо объекта. Объектом зрительного восприятия

выступают описания каких-либо событий и ситуаций. Действия же богатырей совершаются для создания более благоприятных условий для этого восприятия, например:

а) подойти поближе и посмотреть: *Пас киліп, көр турза, / Хан Мирген иренчі тудызып турлар* [7, с. 56] ‘Когда, подойдя, посмотрел, / Хан Мирген дерётся с супругой’;

б) открыть дверь (или выйти из юрты) и посмотреть: *Албынчы, ізік азып, көріп турза, / Хас-хачанда ах чазыда урунган / Ах Ханның палазы – ах ой аттыг / Ай Мирген, иніп, тўс килир* [7, с. 123] ‘Когда Албынчы, открыв дверь, посмотрел, / [Стоит] Ай Мирген на бело-сивом коне, / Сын Ах Хана, / Которого он когда-то встречал в чистом поле, / Идёт со стороны хребта’;

в) зайти в белую ханскую юрту и посмотреть: *Арыг кўннің харагы сыхханда, / Хан Мирген ах өргезінең сыгып, / Алып Хан Хыс пичезінің / Ах өргезіне кіріп, көр турза, / Кичее хайди чатхан Хулатайнаң Алып Хан Хыс, / Сах ідők хучахтасханнаң узупчададырлар* [7, с. 67] ‘Когда взойшло солнце, / Хан Мирген, выйдя из своей белой юрты, / И, зайдя в белую юрту [своей] сестры Девушки Алып Хан, / Видит, / Как вчера, лежали Хулатай с Девушкой Алып Хан, / Сегодня точно также спят, обнявшись’.

Чуть реже, чем в форме условного наклонения, глагол **көр-** «смотреть; видеть» употребляется в качестве деепричастия путём присоединения к основе соединительного аффикса *-in*. Как и в случае функционирования в форме условного наклонения, глагол **көр-** «смотреть; видеть» в качестве деепричастия (*көріп* «смотря; увидев») служит соединительным звеном главной и зависимой частей сложноподчинённого предложения. *Ўзүт Арыг ічезі көр салып, тура сегірді: / – Иркем-кинчем, Албынчы, / Пу чирге чидібők килдің ме?* [7, с. 118] ‘[Его] мать Узут Арыг, увидев, соскочила: / – Душа моя, Албынчы, / Ты тоже добрался до этой земли?’.

Употребление глагола **көр-** «смотреть; видеть» в роли деепричастия, связывающего главную и зависимую части сложноподчинённого предложения, может указывать на то, что описываемые в них действия происходят одновременно: *Пу чуртха амды читтім, / Хыс паланы пу чуртта көріп, / Арға чонға той идерге сагын турбын* [7, с. 97] ‘Я сейчас добрался до этого дома, / Смотря на девушку в этом доме, / Я намереваюсь устроить пир для трудового народа’. *Төңіс талай сугны көріп, турыбыстылар* [7, с. 70] ‘Стоят и смотрят на большую широкую реку’.

Однако чаще деепричастие *көріп* «смотря; увидев» выражает действие, предшествующее действию, выражаемого основным глаголом в главной части предложения, т. е. выражаемое им действие является причиной совершения другого действия. Об этом же пишет А. Д. Каксин: «Процесс восприятия мира и окружающей действительности является основным видом жизнедеятельности человека. Другие виды его деятельности: мыслительная, эмоциональная, трудовая, поведенческая и др., являются вторичной формой взаимодействия с внешним миром; изначальной же формой является его восприятие явлений и фактов действительности, которые могут послужить для дальнейших его действий» [16, с. 163]. Тем самым зрительное восприятие некоего объекта влияет на психическое состояние богатыря/богатырши, и увиденное может вызывать:

а) определённые эмоции: *Аны көріп, аны піліп, Алтын Көők Хыс / Харах чазын хан ит турадыр, / Харых суун пус ит турадыр* [7, с. 14] ‘Девушка Алтын Коок, / Увидев это и поняв в чём дело, / Сильно рыдала (букв. слёзы превращает в кровь, / Жидкость из носа превращает в лёд)’. *Алыптарның сөдгін көріп, / Харах чазын хан ит турадыр, / Харых суун пус ит турадыр* [7, с. 113] ‘Увидев кости богатырей, / Сильно рыдает (букв. слёзы превращает в кровь, / Жидкость из носа превращает в лёд)’. *Хан кізі, Кілің хан / Ирнің чахсызы Албынчыны көріп, / Хорых турадыр, чалтан турадыр* [7, с. 97] ‘Увидев мужчину – молодца Албынчы, / Килин Хан / Побаивается и страшится’. *Ікі алып, хара хула атты көріп, / Анда таңнап, чапсып тур халдылар* [7, с. 70] ‘Два богатыря, увидев вороного богатырского коня, / Стоят, удивляясь и восхищаясь’;

б) активацию мыслительных способностей: *Ирнің күлүгі Хан Мирген, / Игір обааны көріп, сагын тур: / Ибінің ээзі пар полза, / Суға парган полбас па за* [7, с. 33] ‘Молодец – мужчина Хан Мирген, / Смотрит на белую стелу и думает: / Если хозяин дома здесь, то наверно ушёл за водой’;

в) высказывания богатырей об увиденном: *Арғалыг сынға сығара ойлат пари Хан Мирген. / Алыптар көріп, түкүріктері ам на тоолас тур: / – Хан Миргенек не хайдаг, – тісчелер* [7, с. 45]

‘Хан Мирген на коне скачет в гору. / **Смотря** на него, богатыри слюнями брызжат, / и **говорят**: – Это разве Хан Мирген’.

Как свидетельствует наш материал, богатыри/богатырши на определённые явления и события в окружающем мире большей частью реагируют на эмоциональном уровне. Описания же воздействия объекта на их мыслительные, физические и другие рецепторы представлены лишь по одному примеру.

Деепричастная форма глагола **көр-** «смотреть; видеть» (*körin*) также может обозначать действие, совершающееся одновременно с действием, выраженным главным глаголом. *От отахтың істінде / Чадыпчатхан хыс пала, / Харааң көріп, азааң пазып, / От отахтаң сығып килерзің* [7, с. 23] ‘Девочка, лежащая в травяном шалаше, / **Открыв глаза** и наступая ногами, / **Выйдешь** с этого шалаша’. *Албынчы айап турадыр, / Ічезі осахс Ай Арыгны көріп* [7, с. 120] ‘Албынчы, **смотря** на Ай Арыг, / **Жалеет** её’.

Глагол **көр-** «смотреть; видеть» активно участвует в формировании различных императивных выражений, как составной части речевой коммуникации богатырей. Данный глагол также используется в слитном написании побудительной частицы *-дек*: *көрдек* (которая соответствует русскому «-ка, ну-ка»: *посмотри-ка*) и выражает смягчённое приказание или настойчивую просьбу, что предполагает форму второго лица единственного числа. Мы отмечаем следующие характерные особенности использования глагола *көрдек* «посмотри-ка» в предложении:

а) употребление в составе прямой речи, что представляет собой призыв посмотреть на *что/куда-либо*: *Көрдек, Хан Мирген, алтын чечпе тәзінде / Аран-чула ат читкен осахс* [7, с. 55] ‘**Смотри-ка**, Хан Мирген, возле золотой коновязи / Богатырский конь вернулся, оказывается’. *Харахтыг кизі, син көрдек, / Мынча чыылган алыпта тізі кизі пар ба?* [7, с. 82] ‘Ты зрячий человек, **посмотри-ка**, / Среди собравшихся богатырей есть ли женщина?’;

б) обращение к богатырю/богатырше по имени в диалоговой речи: *Пиче кизі, Алып Хан Хыс, көрдек, / Хулатай хайди чабаллан тур* [7, с. 65] ‘Сестра, Девушка Алып Хан, **посмотри-ка**, / Как гневается Хулатай’. *Көрдек, Хулатай, Алып Хан Хыс ничем / Пістің ойнап чоохтааныбыс-ха тарын тур* [7, с. 65] ‘**Посмотри-ка**, Хулатай, [моя] сестра Девушка Алып Хан / Как злится из-за наших шуток’;

в) в зависимой части предложения описывается рекомендуемый объект зрительного восприятия: *Алган кизім, Кілің Арыг, көрдек тігіні: / Тигір тәзінде хара пулут сыгара чачырады* [7, с. 99] ‘[Моя] суженая, Килин Арыг, **посмотри-ка** вон туда: / На горизонте появилось чёрное облако’.

Следующий вариант выражения просьбы и мягкого побуждения оформляется аффиксом *-зең* (*көрзең* «посмотри»): *Көрзең мыны, пу айнаны, / Мындаг чакхсы паланы согып тур* [7, с. 56] ‘**Посмотри** на этого чёрта, / Бьёт такого хорошего ребёнка’. *Көрзең, оол, мына хайдагзың, – тіп одыр, / Харахтыг тас көстіксер көрібіссе, / Хайдаг-хайдаг чабал тас турчададыр* [7, с. 92] ‘**Смотри**, каков ты, парень, – говорит, / Когда зрячий слуга посмотрел в зеркало, / Увидел, стоит безобразный слуга’.

Нам встретился только один пример с вводным выражением *көрчезің аны* «посмотри-ка на него...»: *– Мині тастап чөрзің! – тидір, / – Көрчезің аны: / Харагы чох позымны тастап, ойлап тур* [7, с. 83] ‘[Ты] бросаешь меня! – говорит, – **Посмотри-ка на него**: / [Он] убегаёт, бросая меня, незрячего’. Обычно такие конструкции используются для привлечения внимания присутствующих свидетелей. Но их не следует рассматривать как «непосредственное обращение к присутствующим (конкретным или обобщённым адресатам), поскольку говорящий не ожидает от них ответной реакции. Наиболее актуальным здесь является выражение характеристики и оценки определённого социального объекта. А семантика одобрения или негативного утверждения (осуждения) подобных высказываний определяется контекстом» [17, с. 80].

Так же в императивном высказывании глагол **көр-** «смотреть; видеть» выражает строгий и настойчивый наказ с оттенком категоричности: *Ұзут Арыг ічеңні тудып алзаң, / Минің чоогым ис, көр, чир дее өдірбессің* [7, с. 114] ‘Когда встретишь [свою] маму Узут Арыг, / [Ты] слушайся меня, **смотри**, не убивай её’. Императивная форма рассматриваемого глагола *көр!* «смотри!» теряет свое основное визуальное значение и используется для привлечения внимания адресата. «Дополнительным оттенком таких высказываний является также интонация, рассчитанная на

то, чтоб заставить адресата обратить особое внимание на положение дел и помнить об этом» [17, с. 81].

В героическом сказании «Албынчы» глагол **көрін-** «видно; виднеться», образованный от **көр-** «смотреть; видеть» при помощи аффикса возвратного залога **-ін-**, используется только в двух случаях:

а) если взору богатыря доступны открытые, обширные территории (например, степи): *Тигір тѳзі ыраххы чирге / Читіре харап турадыр. / Харахтың оды читкен чир, / Харалып, сиіліп көрінчедедір, / Харахтың оды читпеең чирге, / Ах тубан, көк тубан ораалчададыр* [7, с. 17] ‘Смотрит до далеко лежащего горизонта. / Всё, что видно вдалеке / Чернеет, / А то, что не видно вдалеке / Покрыто белым и синим туманом’. *Харахтың оды читкен чирлер, / Харалып, сиіліп көрінчедедір, / Харахтың оды читпеең чирлер / Ах тубан, көк тубан ораалып көрінчедедір* [7, с. 11] ‘Места, доступные глазам, (букв. места, куда достаёт зрение), / Чернея, **видны** на горизонте, / Места, недоступные глазам, / Видны, как будто покрыты белым и синим туманом’;

б) если богатырь обозревает конкретный объект, расположенный на большом расстоянии: *Хан Мирген көрінчесте, / Хайзы-хайзы чирде / Аргалыг ах сын көрін турадыр, / Хан поэырах ат ол чирге читіре ойлаан* [7, с. 43] ‘Хан Мирген видит, / Далеко-далеко / **Виден** высокий белый хребет. Богатырский рыжий конь поскакал туда’. *Хайзы-хайзы чирде / Тѳңіс талай суғ <...>, / Анда, чылтырап, көрінчедедір* [7, с. 70] ‘Где-то далеко-далеко / **Видна**, отражая блеск, / Широкая большая река’. В этих примерах детализируется дальность расположения объекта зрительного восприятия: широкая большая река и дальний горизонт.

Глагол **көр-** «смотреть; видеть», как и в других тюркских языках, в силу своей частотности, может развивать и переносные значения, что отразилось и на материале исследуемого героического сказания. Анализ нашего материала показал следующие переносные компоненты в семантической структуре данного глагола:

а) «догадываться»: *Албынчы көр турза, / Ай Мирген угаа чахсы, / Ах сагыстыг кізі осхас* [7, с. 78] ‘Албынчы **показалось**, / Ай Мирген очень хороший, / Чистосердечный человек’;

б) «решать»: – *Эк, иркем-кинчем, Хан Чачах, / Чарир ба, чарабас па нимені / Хайди көрербіс, – тіпче Кілің Арыг* [7, с. 101] ‘Эк, душа моя, Хан Чачах, / Можно ли это [делать] или нельзя / **Посмотрим** [решим]’;

в) «заботиться»: *Хан Чібек Арыг алынча ах өрге тургызып, / Ікі оолны анда көріп, азырап-чададыр* [7, с. 64] ‘Хан Чибек Арыг, поставив отдельно белые юрты, / Там **заботится** о них’;

г) «встречать»: *Мынча чыыл парган алыптар, / Хулатайны кем көрген, / Көрген кізі пар полза – табырах сөлебис* [7, с. 44] ‘(Так много) собравшиеся богатыри, / Кто **встречал** (букв. видел) Хулатая, / Если кто-то его **встречал**, отзовитесь быстрее’;

д) «родить»: – *Ай Арыг аның абахайы / Хараагы тўн полганда, / Синніг нименің сині чидіп, / Тустыг нименің тузы чидіп, / Ала маңыс хыс пала көрінібіскен* [7, с. 17] ‘Его красавица Ай Арыг, / Когда наступила тёмная ночь, / Ведь всё происходит своевременно, / **Родила** белолицую девочку’. *Иней – хурайлар чыыл килген / – Ызўт Арыг көрінібіскен: / Ала маңыс оол пала* [7, с. 51] ‘Старики собрались / Узут Арыг **родила**: / Белолицый мальчик’. Значение «родить» реализуется в случае присоединения к глаголу **көр-** «смотреть; видеть» показателя возвратного залога **-ін-**: **көрін-**. Базовые перцептивные глаголы во всех языках являются многозначными, однако контекст позволяет им максимально точно отразить все оттенки восприятия.

Употребление глагола **көр-** «смотреть; видеть» в значении «пробовать» – частое, зафиксированное в словарях, явление как в хакасском, так и в других тюркских языках. В данном случае он выступает вторым компонентом в аналитическом образовании, при этом теряет своё основное значение. Действие, совершаемое человеком или другим живым существом для пробы, может обозначаться любым антропоцентричным глаголом. В тексте героического сказания «Албынчы» все действия, обозначаемые этими глаголами, относятся к коммуникативной сфере персонажей. В частности, эти сложные глаголы формируют обращения к собеседнику с целью побуждения к какому-либо действию. Форма повелительного наклонения второго лица и единственного числа характеризуются отсутствием аффиксов: *Іченің анишин ұлезерге килдім, / Айланып **сых көр** амды!* [7, с. 106] ‘Я пришёл делить богатство матери. Теперь **попробуй выйди!**’. *Син, харахтыг кізі, пар, / Хатыңның сыйыгын көр көр* [7, с. 91] ‘Ты, зрячий человек,

посмотри-ка на подарок жены'. *Харахтыг кізі, син пурун көдир көр* [7, с. 84] 'Зрячий человек, сперва ты **попробуй подними**'. *Че, харахтыг тазым, син ат көр* [7, с. 85] 'Ну, [мой] зрячий слуга, ты **попробуй стрельни**'.

Глаголы с **көр-** в значении «пробовать» в высказываниях героев, оформленных прямой речью, могут принимать аффиксы будущего времени и первого или второго лица. *Че, Харахтыг тазым, арға-мөрий пісти полды, / Ханзар-пигзер пар көрең, / Алтын Арыг хызын хайзыбысха пирчең, сур көрербіс* [7, с. 89] 'Ну, [мой] зрячий слуга, мы победили на состязании, / Давай **попробуем** пойти к хану, / И **попробуем спросить**, кому-то из нас отдаст ли свою дочь Алтын Арыг'. *Че, Чил Хара Хызым, улуг аалга иніп, Улуг той ит көреең* [7, с. 85] 'Ну, [моя] Чил Хара Хыс, давай пойдём в селение и **попробуем устроить** пир'. Актуальный смысл таких предложений содержит побуждение адресата к какому-либо совместному действию. Как видим, все сложные глаголы с **көр-** в значении «пробовать» используются в высказываниях персонажей героического сказания, формируя прямую речь. Исключение составляет только один пример, где сложный глагол **тут көр-** «потрогать; попробовать подержать» с аффиксом условного наклонения *-зе* замыкает придаточную часть сложноподчинённого предложения: *Аннаң айланым, Албынчы / Алған кізізі Кілің Арыгны тут көрзе – өліп партыр* [7, с. 105] 'Вернувшись, Албынчы / **Потрогал** [свою жену] Килин Арыг, а она умерла, оказывается'.

Отрицательный аспект процесса/действия в хакасском языке обозначается рядом грамматических средств. В тексте героического сказания отсутствие возможности видеть окружающий мир обозначается при помощи:

а) аффикса отрицания *-ба/бе*. Как отмечает М. И. Черемисина, этот аффикс, единственный (со всеми своими закономерными морфонологическими вариантами), встраивается в глагольную словоформу в позиции перед аффиксами времени – наклонения, начиная собою цепочку позиций, принадлежащих словоизменительным грамматическим категориям [18, с. 3]: *Көрбеен саринаң Хан Мирген, / Харагына түкүрік сүрткөп, / Харагын хызарта чыс турадыр* [7, с. 46] 'Хан Мирген, **пока никто не видел**, / Помазав слюнями глаза, / Протирает их докрасна'. *Кізі көрбеен саринаң хан поэрах атты / Азахнаң холтыхти тепкөп, / Хылчыгастап тагып парадыр* [7, с. 43] 'Тайком, **пока никто не видит**, / По бокам сдавливает ногами / И пинает коня';

б) аффикса отрицания при деепричастном компоненте сложного глагола. *Хулатай, изірігі улуг – көрбин халған, / Албынчы Ызүт Арыг ічезін, хаап, / Сөзіріп, сыгар парыбысхан* [7, с. 118] 'Хулатай был сильно пьян и **не увидел**, / Как Албынчы схватив [свою] мать Узут Арыг, / Поволок на улицу'. *Чуртир пістің чирібіс хара хайаның істінде, / Айның-күннің чарыгын көрбеспіс, / Хадарған малның агын-сагын чібеспіс, / Хара настыг чонның харагын көрбеспіс* [7, с. 87] '[Наша] земля, где мы будем жить, внутри чёрной скалы, / [Мы] не увидим свет солнца и луны, / **Не увидим** глаз черноволосого народа'. *Хан Миргеннің ікі хараана / Ниме көрінмин одырадыр, / Ікі хулахха ниме истілбин одырадыр* [7, с. 45] 'Хан Мирген ничего **не видит** (букв. в [его] два глаза ничего **не видно**), / Ничего не слышит (букв. в [его] два уха ничего не слышно)';

в) аффикса отрицания, встроенного в структуру второго (вспомогательного) компонента глагольной словоформы: *Хулатай, турып, ах өрге ибдең сыгып килді, / Чарых Кёок туңмазын көртәппин тур* [7, с. 29] 'Хулатай встал и вышел из белой ханской юрты, / **Не может найти (взглядом)** [свою] сестрёнку Чарых Коок'. *Ала харахтаң ниме көр таппин, / Аран-чула хан поэрах аттың / Чар полған ахсын чайхабысхан, / Чазы полған пұтха хамчы салыбысхан* [7, с. 38] '[Он] ничего **не смог увидеть**, / И, натянув узда рыжего богатырского коня, / дёрнул плетью его бока'. *Төңіс талай сугы пір хыринаң / Пір хырина читіре көр полбады ікі алып* [7, с. 70] 'Два богатыря **не смогли увидеть** / Края большой широкой реки';

г) формы именного отрицания: *Чиріс Мөке чидіп килзе, / Аны көрчең ікі хараам / Чогул ноза минің* [7, с. 88] 'Когда Чирис Моке доберётся [до нас], / У меня **нет зрения** (букв. нет двух глаз), / Чтоб увидеть его'. *Харагы чох тас / Сурынганына көрбеен, / Алданганына хайбаан, / Ай чалбагы молаттың төзін сөгө тартып, / Окне-чүрегін кизе сапхан* [7, с. 89] '**Незрячий** слуга / **Не обратил внимания** (букв. не видел) на [его] просьбу, / Топором, похожим на луну, / Отрубил [его] внутренности (букв. сердце-лёгкие)'. Когнитивной моделью недоступности или невозможности зрительного восприятия могут быть дальность расстояния между субъектом и объектом, какая-либо физическая преграда, субъективный фактор отключения внимания субъекта.

Второй глагол, встречающийся в тексте героического сказания, – **хара-** в соответствующих фонетических вариантах функционирует во всех тюркских языках и в монгольском языке. Более подробно семантические особенности данного общетюркского глагола описаны в монографии М. Д. Чертыковой [17]. В Хакасско-русском словаре семантическая структура хакасского глагола **хара-** представлена таким образом: «1) пристально смотреть, всматриваться; *тигір харирга* всматриваться в небо; 2) обозревать *что-л.*; *ыраххы чазыны харирга* обозревать далёкую степь; 3) обращать внимание, (издали) наблюдать; присматривать, смотреть за кем-л.; *пала харап одырарга* присматривать за детьми; *мал харап чөрерге* смотреть за скотом; ♦ *чир харирга* опустить (понурить голову)» [10, с. 813]. В тексте героического сказания данный глагол употребляется в сочетании с базовым глаголом **көр-** «смотреть; видеть». Принимая деепричастный аффикс *-п*, глагол **хара-** выполняет роль, характеризующую процесс зрительного восприятия, а глагол **көр-** принимает на себя основную смысловую нагрузку. Надо отметить, аналогичное явление в среде перцептивных глаголов встречается и в других тюркских языках, например, в тувинском языке глаголы **бакы-** и **көөр-**: *бакылаар, бакылап көөр* «выглянуть (посмотреть откуда-либо); выглянуть из окна *соңгадан бакылап көөр*» [19, с. 96]; в якутском языке *быгылааа-многокр. от бык-*; *быгылааан көр-* «выглядывать»; **быгыахтаа-** *разд.-кратн. от бык-* «высываться, выглядывать (*пониутно или то тут, то там*)» [20, с. 91]. С. А. Моисеева пишет: «Синкретизм лексем и вторичную сигнификацию порождает обработка сигнала от внешнего мира, которая проходит с одновременным участием нескольких каналов, ведущих к различным рецепторам в мозгу, следствием чего является переход от одного сенсорного модуса к другому или их совмещение» [21, с. 41]. Характерная смысловая специфика употребления указанного синкретичного образования в героическом сказании «Албынчы» состоит в следующем:

а) субъект (богатырь/богатырша) смотрит (озирается) с возвышенного места: *Тастыг сынның үстүне / Сыгып килген Хан Мирген. / Харан, көрүп турадыр* [7, с. 33] ‘Хан Мирген поднялся / На скалистый хребет. / Смотрит, высматривая вокруг’. *Ноо-да чирге сабылганда, / Хара сынның үстүне сыгара ойлап, / Харан-көрүптурыбысхан* [7, с. 116] ‘Добравшись до неизвестной земли, / Забежав на вершину чёрного холма, / [Он] стоял, озираясь’;

б) перед субъектом простирается обширный, необъятный простор: *Хан Мирген аархы сари хырин харан көр тур* [7, с. 39] ‘Хан Мирген смотрит, (высматривая) дальнюю даль’. *Тилекейде чирнің үстүн, / Тиксіхаран, көрүп турупчададыр* [7, с. 26] ‘Стоит (высматривая) смотрит, / Всё, что лежит кругом’. *Харахча сыхханда, түзін, / Аархы сарин харан көр турлар: / Ах талай суг хазы чирде / Алтын Ханның чурты чадыр* [7, с. 79] ‘[Они] (высматривая) смотрят дальнюю сторону, / Насколько хватает зоркости [их] глаз, / На берегу большой белой реки / Стоит юрта Алтын Хана’;

в) субъект с возвышенности осматривает конкретный объект (селение, степь): *Хан Мирген улуг аалны харан көр турадыр* [7, с. 45] ‘Хан Мирген стоит и смотрит (осматривая) большую деревню’. *Хара хула ат тура түскен. / Аархы сарин Хулатай харан көр турадыр, / Ах чазы хуба сөл анда турупчададыр* [7, с. 48] ‘Вороной конь остановился. / Хулатай высматривает дальнюю даль, / Там лежит белая безжизненная степь’;

г) субъект осматривает объект с относительно близкого расстояния: *Чогар көрүп харабысса, / Ат пазынча арыг көк хус көдіріл пари* [7, с. 29] ‘И он посмотрел наверх, / А там кукушка размером с голову коня поднимается вверх’. *Кілің Арыг, айланып, аны көрүп-харан тур. / Анаң айлан килзе, алып ах пүүр чоғыл* [7, с. 99] ‘Килин Арыг, отвернувшись, стоит оглядываясь – озираясь. / А когда повернулась, [смотрит], белого богатырского волка уже нет’.

Исключение составляет только один пример, где глагол **хара-** употребляется самостоятельно, не сочетаясь с глаголом **көр-** «смотреть; видеть»: *Хан Мирген аттың ахсын тартыбысхан, / Аархы сарин харан турыбысхан* [7, с. 43] ‘Хан Мирген натянул узды коня, / Стоит и смотрит вдаль’. В следующем предложении глаголы **хара-** и **көр-** расположены по принципу параллелизма, что способствует созданию выразительного поэтического образа: *Аттың ахсын тохта-да тартып, / Аархы сарин харан турадыр. / Тилекейде чирнің үстүн / Тиксі ибiре көрүп турадыр. / Тигiр тiзiне читiре / Харан-көрүп турадыр* [7, с. 11] ‘Натягивая узду, остановил коня, / И высматривает дальнюю сторону. / Рассматривает всё, что лежит вокруг. / Высматривает до самого горизонта’.

В тексте героического сказания «Албынчы» часты употребления глагола **көр-** «смотреть; видеть» в изъявительном наклонении, обозначающем «реальное, с точки зрения говорящего лица, действие, относящееся к настоящему, прошедшему или будущему времени» [15, с. 200]. [Алтын Көök хыс] *Көп инеліп мыны көрген*, / *Көрген харагын чызыныбысхан* [7, с. 14] «[Девушка Алтын Коок], пережила (букв. видела) много страданий, / Вытерла [свои] глаза, (которыми видела)». *Хулатай усхунып, харагынкөрібіскен* [7, с. 67] «Хулатай, проснувшись, **открыл глаза** (букв. посмотрел глазами)». *Хан Чачах хыс холына алып көрдү* / *Алтын меспекнең ах хуу тайахты* [7, с. 102] «Алтын Чачах, взяв в руки, **посмотрела** / Белую трость и золотой мяч».

Для фольклорных текстов характерны употребления сложных глаголов, образованных при помощи вспомогательного глагола **тур-** «стоять», который, утратив своё основное значение, выполняет чисто грамматическую функцию длительности настоящего времени. *Хулатай көр тур*: / *Үс азахтыг хара ниш турча* [7, с. 49] «**Смотрит** Хулатай: стоит трёхногая чёрная кобылица». *Сүмекчін көр тур*: *пірсі угаа сіліг алып*, / *Алтын-күмүс осхас састыг*, / *Транча күмүс тыргахтыг* [7, с. 93] «Слуга **видит** один из них очень красивый богатырь, / Волосы как золото-серебро, / Ногти отливают серебром». В составе данного сложного глагола **көр тур-** «смотрит; видит» выпал деепричастный аффикс *-in* первого компонента **көр(in) тур-**, но иногда он сохраняется: *Хулатай хыс палазар, аба чілі*, / *Алаңнада көріп тур*, / *Пүјүр чілі, пөлерте көріп одырадыр* [7, с. 63] «Хулатай **смотрит** на девушку, / Растерянно, как медведь, / Смотрит отрешённо, как волк». *Хулатай улуг аалны көріп тур* [7, с. 62] «Хулатай **смотрит** на большую деревню». Глаголу **көр(in) тур-** синонимичен по продолжительности действия глагол **көріп одыр-**: *Хара книга сыгарып алды*, / *Столга агылып, ойда тастап*, / *Алып Хан Хыс көріп одыр* [7, с. 68] «Девушка Алып Хан, вытащив чёрную книгу, / Принесла и положила на стол, / Затем **смотрит**».

Глагол **көр тур-** может принимать аффикс *-гле-*, указывающий на то, что действие совершается несколькими субъектами: *Ах өрге ибдең прайзы сыххлап килді*, / *Хан Миргенні көрглен турлар*. / *Хан Мирген, алыптарны көре, ойлат килир*, / *Хан поэрах аттың үстүнде* [7, с. 44] «Все вышли из белой ханской юрты, / **Высматривают** Хан Миргена. / Хан Мирген скачет в сторону богатырей, / Верхом на рыжем коне». Надо отметить, что это один из немногих примеров, где в роли субъекта выступают несколько богатырей.

Иногда сложный глагол **көр тур-** «смотрит; видит» осложняется показателем настоящего времени *-адыр*, выражающего продолжительное действие (**көр турадыр**): *Ирнің күлүгі Албынчы*, / *Алтын хаалхазын азып*, / *Хогдайта көр турадыр* [7, с. 106] «Мужчина – молодец Албынчы, / Открыв [свои] золотые ворота, / **Осматривает** окрестности свысока». *Алтын Көök хыс күлүгі*, / *Ибіре пастырып, көр турадыр*: / *Ададаң пірге сыххан Хулатай абазы* / *Чалбай турган чирнің үстүн* / *Көп айландыра чөріптір* [7, с. 14] «Красавица Алтын Коок / Вокруг ходит и **видит**: / Единоутробный брат (букв. от отца совместно вышедший) Хулатай / Всю необъятную землю / Обходил много раз, оказывается». *Хочын Арыг Тас оолахты тобыра көр турадыр*: / *Тас оолах тіп көрзе*, *Тас оолах нимес осхас*, / *Нимес тіп көрзе*, *Тас оолах осхас полды* [7, с. 116] «Хочын Арыг внимательно **смотрит** на Тас оолах: / Если на него смотреть как на Тас оолах, то [кажется] не похож на Тас оолах, / Если смотреть на него не как Тас оолах, то [кажется] похож на Тас оолах».

Относительно глагольных форм настоящего времени *-адыр*; *-чададыр*, характерных в основном для произведений хакасского устного народного творчества, мы согласны с мнением исследователей о том, что они используются сказителями в целях благозвучности текста [22 и др.]. Также, на наш взгляд, права в своём высказывании об этих формах Т. Г. Тачеева: «... в языке сказителей – кызыльцев, особенно С. П. Кадышева, они несут определённую, смысловую и звуковую нагрузку. Стихи, заканчивающиеся этими глаголами, в зачине чередуются приблизительно через три строки. Многократное повторение этих глаголов со значением постоянства и длительности как бы подчёркивает вечность природы, её постоянную деятельность. И это особенно сильно звучит в Кадышевском исполнении. О горных реках, *тасыхлах*¹, лесах, о кочующих по небу облаках, о рыбах, населяющих озёра, сказитель рассказывает почти с физическим ощущением их жизни и деятельности» [6, с. 209].

¹ высокая гора

Также в героическом сказании «Албынчы» для выражения различных аспектуальных оттенков процесса зрительного восприятия используются и другие сложные глаголы, образованные путём сочетания глагола **көр-** «смотреть; видеть» с вспомогательными глаголами, например:

көріп тап- «увидеть»: *Хайзы-хайзы ыраххы чирде / Чир аргазы хара сыны / Көріп тапты Хан Мирген* [7, с. 39] ‘В далёкой дали / Хан Мирген **высмотрел** / Опоясывающий землю чёрный хребет’. *Кірім сынның ұстінде турып, / Ала харахтың одынаң / Пір дее ниме көріп таппады* [7, с. 11] ‘Стоя на горе Кирил, / [Своими] глазами (букв. зрением [своих] глаз) / Ничего **не смог увидеть**’;

көр сал- «увидеть»: *Кір палых өлген ах палыхты көр салды* [7, с. 71] ‘Огромная рыба **увидела** мёртвую белую рыбу’. *Кір палых көр салды, танып полбин тур: / Өліг тізе, тіріг осхас, / Тіріг тізе, өліг осхас* [7, с. 72] ‘Огромная рыба **увидела**, но не может понять: / Если она мёртвая, то кажется живой, / Если она живая, то кажется мёртвой’. *Алып Хан Хыс Хан Чачах палазын көр салды* [7, с. 104] ‘Алып Хан Хыс **увидела** свою дочь Хан Чачах’;

көрді полар- «наверно увидел»: *Анча чыылган алыптарда / Пірее дее алып / Хулатайны көрді полар* [7, с. 42] ‘Сред столь собравшихся богатырей / **Наверно** есть тот, / Кто **видел** Хулатая’;

көріп ал- «посмотреть»: – *Хайди пол парар көргеннең, – тидір Хан Чачах, / – Көріп алзабыс, сал саларбыс орнына* [7, с. 102] ‘Что из того, что мы посмотрим, – говорит Хан Чачах, / Когда **посмотрим**, положим на место’.

Таким образом, синтетические и аналитические формы глагола **көр-** «смотреть; видеть», находящиеся между собой в отношениях производности, выражают различные контекстные процессы и ситуации зрительного восприятия.

Закключение

Язык героического эпоса сложный и своеобразный, поскольку в нём переплетаются художественные, когнитивные, поэтические, языковые особенности. Передаваясь из поколения в поколение, он шлифуется, вырабатывает свои грамматические и семантико-синтагматические модели. В этом плане хакасское героическое сказание «Албынчы» не исключение. Одним из ярких и загадочных явлений в словесном содержании данного героического сказания мы считаем тот факт, что при его богатейшем и обширном словарном запасе процесс зрительного восприятия обозначается только одним глаголом **көр-** «смотреть; видеть». Также очень редко используется другой дифференцированный перцептивный глагол **хара-**, и то в сочетании с глаголом **көр-** «смотреть; видеть». При этом глагол **хара-** выполняет характеризующую роль, а глагол **көр-** принимает на себя основную смысловую нагрузку. В хакасском языке имеются и другие глаголы со значением зрительного восприятия. По нашим подсчётам, их всего 10 лексических единиц [23]. Однако из них в исследуемом тексте используются только два названные глагола, обеспечивающие все необходимые аспекты богатырского видения мира.

Широта и объёмность содержания хакасского базового глагола со значением зрительного восприятия **көр-** «смотреть; видеть» выражается в его семантических и синтаксических особенностях:

а) реализация в качестве связующего звена между главным и придаточным (зависимым) частями предложения в форме условного наклонения на *-са*. При этом глагол **көр-** «смотреть; видеть» передаёт зрительное восприятие относительно настоящего времени, не являясь условием;

б) употребление в роли деепричастия, связывающего главную и зависимую части сложно-подчинённого предложения, может указывать на то, что описываемые в них действия происходят одновременно, а также увиденное может быть источником определённого психического состояния богатыря или же совершению им каких-либо действий;

в) употребление в императивной форме, как составной части речевой коммуникации богатырей, выражающей смягчённое побуждение, приказание или настойчивую просьбу, наказ;

г) употребление в переносных значениях: «догадываться», «решать», «заботиться», «встречать», «родить», «пробовать»;

д) реализация отрицательного аспекта зрительного восприятия при помощи грамматических средств. Когнитивной моделью недоступности или невозможности зрительного

восприятия могут быть дальность расстояния между субъектом и объектом, какая-либо физическая преграда, субъективный фактор отключения внимания субъекта;

е) сочетание с другим глаголом со значением зрительного восприятия **хара-**, принимающим характеризующую роль;

ж) сочетание с вспомогательными глаголами **тур-** «стоять», **тап-** «находить», **сал-** «класть», **пол-** «быть», **ал-** «брать», указывающими в семантике сложного глагола различные аспекты зрительного восприятия;

з) названные и другие элементы в семантике и сочетаемости глагола **кёр-** «смотреть; видеть», богатство его грамматического потенциала показывают различные перцептивные процессы и контекстные ситуации, связанные с видением мира богатырей. Также способность обеспечить всё необходимое когнитивное представление о восприятии окружающего мира во всём его многообразии свидетельствует о доминирующем характере базового глагола **кёр-** «смотреть; видеть» не только в хакасском литературном, но и фольклорном языке.

Литература

1. Бобунова М. А., Праведников С. П., Хроленко А. Т. Проблемы фольклорной диалектологии. – Курск : Изд-во КГПУ, 2003. – 72 с.
2. Венгранович М. А. Стилистика фольклорного текста : учебное пособие. – Тольятти : Тольяттинский государственный университет, 2011. – 266 с.
3. Пропп В. Я. Фольклор и действительность : Избранные статьи. – Москва : Наука. Гл. ред. вост. лит-ры. 1976. – 326 с.
4. Майногашева В. Е. О народности основы героического сказания «Албынжи» // Ученые записки ХакНИИЯЛИ. Вып. 4. – Абакан : Хакаское кн. изд-во, 1956. – С. 78-89.
5. Албынжи. Хакаское героическое сказание / Сказитель С. П. Кадышев ; литер. пер. И. С. Кычакова. – Абакан : Хакаское областное гос. изд-во, 1951. – 112 с. (На хакасском и русс. яз.).
6. Тачеева Т. Г. Хакаский хайджи С. П. Кадышев (к 80-летию со дня рождения) // Учёные записки. Вып. 11. – Абакан : Красноярское кн. изд-во. Хакаское отделение, 1965. – С. 186-217.
7. Албынчы. Алыптыг ныхам (героическое сказание) / Сказитель С. П. Кадышев ; зап. Д. И. Чанков. – Абакан : Хакаское кн. изд-во, 2018. – 126 с. (На хакасском яз.).
8. Севортян Э. В. Категория сказуемости // Исследования по сравнительной грамматике тюркских языков. Ч. 2. Морфология. – Москва : Изд-во АН СССР, 1956. – С. 16-22.
9. Чертыкова М. Д. Хакасская лексема *харах* «глаз ; глаза» как опосредующее звено между телесной и духовной природой человека // Теоретическая и прикладная лингвистика Амурского государственного университета. – 2019. – № 5 (4). – С. 140-151.
10. Хакасско-русский словарь : Хакас – орыс сөстiгi : около 22 тыс. слов / Под общей ред. О. В. Субраковой. – Новосибирск : Наука, 2006. – 1114 с.
11. Древнетюркский словарь / В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. – Ленинград : Наука. Ленинградское отделение, 1969. – 676 с.
12. Шамина Л. А. Условные конструкции в тувинском языке // Грамматические исследования по тюркским языкам : сб. науч. ст. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 1988. – С. 95-103.
13. Черемисина М. И. Управление как класс синтаксических связей // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2013. – № 1. – С. 4-29.
14. Ефремов Н. Н. Отношения обусловленности в якутском языке : целевые конструкции // Гуманитарный вектор. – 2016. – Т. 11. – № 3. – С. 98-104.
15. Грамматика хакасского языка / Под ред. Н. А. Баскакова. – Москва : Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1975. – 420 с.
16. Каксин А. Д. Глагольное выражение семантики восприятия в казымском диалекте хантыйского языка // Филология и человек. – 2017. – № 3. – С. 163-171.
17. Чертыкова М. Д. Семантико-когнитивная характеристика хакасских глаголов со значением восприятия и их лексических соответствий в других тюркских языках. – Абакан : Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2019. – 160 с.

18. Черемисина М. И. Аналитические способы выражения отсутствия и отрицания в тюркских языках Южной Сибири // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 1996. – Вып. 3. – С. 3-40.
19. Тувинско-русский словарь / Под ред. Э. Р. Тенишева. – Москва : Советская энциклопедия, 1980. – 646 с.
20. Якутско-русский словарь / Под ред. П. А. Слепцова. – Москва : Советская энциклопедия, 1972. – 568 с.
21. Моисеева С. А. Особенности полисемии глаголов восприятия (на материале западно-романских языков) // Научные ведомости БелГУ. Серия : Гуманитарные науки. – 2008. – № 2. – С. 39-49.
22. Субракова О. В. Язык хакасского героического эпоса. – Абакан : Хакаское кн. изд-во, 2007. – 182 с.
23. Чертыкова М. Д. Лексико-семантические группы глаголов хакасского языка (глаголы со значением психической деятельности) : учебно-методический комплекс по дисциплине : словарь-справочник. – Абакан : Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2016. – 172 с.

References

1. Bobunova M. A., Pravednikov S. P., Khrolenko A. T. *Problemy fol'klornoi dialektologii* [Problems of folklore dialectology]. Kursk, Izd-vo KGPU, 2003, 72 p. (In Russ.).
2. Vengranovich M. A. *Stilistika fol'klornogo teksta: uchebnoe posobie* [The style of folklore text: a tutorial]. Tolyatti, Tol'yattinskii gos. un-t, 2011, 266 p. (In Russ.).
3. Propp V. Ya. *Fol'klor i deistvitel'nost': Izbrannye stat'i* [Folklore and reality: Selected articles]. Moscow, Nauka. Gl. red. vost. lit-ry, 1976, 326 p. (In Russ.).
4. Mainogasheva V. E. *O narodnosti osnovy geroicheskogo skazaniya "Albynzhi"* [On the nationality of the foundations of the heroic legend "Albynzhi"]. In: *Uchenye zapiski KhakNIIYaLI. Vyp. 4* [Scientific notes of KhakSRILL. Iss. 4]. Abakan, Khakasskoe kn. izd-vo, 1956, pp. 78-89. (In Russ.).
5. *Albynzhy. Khakasskoe geroicheskoe skazanie* [Albynzhi. Khakas heroic legend]. Skazitel' S. P. Kadyshhev; liter. per. I. S. Kychakova. Abakan, Khakasskoe oblastnoe gos. izd-vo, 1951, 112 p. (In Khakas and Russ.).
6. Tacheeva T. G. *Khakasskii khaidzhi S. P. Kadyshhev (k 80-letiyu so dnya rozhdeniya)* [Khakas *khajji* S. P. Kadyshhev (to the 80th anniversary)]. In: *Uchenye zapiski. Vyp. 11* [Scientific notes. Iss. 11]. Abakan, Krasnoyarskoe kn. izd-vo. Khakasskoe otdelenie, 1965, pp. 186-217. (In Russ.).
7. *Albynzhy. Alyptyg nymakh (geroicheskoe skazanie)* [Albynzhi. Heroic legend]. Skazitel' S. P. Kadyshhev; zap. D. I. Chankov. Abakan, Khakasskoe kn. izd-vo, 2018, 126 p. (In Khakas).
8. Sevortyan E. V. *Kategoriya skazuemosti* [Predictability Category]. In: *Issledovaniya po sravnitel'noi grammatike tyurkskikh yazykov. Ch. 2. Morfologiya* [Studies on the comparative grammar of Turkic languages. Part 2. Morphology]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1956, pp. 16-22. (In Russ.).
9. Chertykova M. D. *Khakasskaya leksema kharakh "glaz; glaza" kak oposreduyushchee zveno mezhdu telesnoi i dukhovnoi prirodoj cheloveka* [Khakas token *harah* "eye; eyes" as a mediating link between the bodily and spiritual nature of man]. In: *Teoreticheskaya i prikladnaya lingvistika Amurskogo gosudarstvennogo universiteta* [Theoretical and Applied Linguistics of the Amur State University]. 2019, No. 5(4), pp. 140-151. (In Russ.).
10. *Khakassko-russkii slovar'* [Khakas-Russian dictionary]. Khakas – orys söstigi. Pod obshchei red. O. V. Subrakovoi. Novosibirsk, Nauka, 2006, 1114 p.
11. *Drevnetyurkskii slovar'* [Ancient Turkic dictionary]. V. M. Nadelyaev, D. M. Nasilov, E. R. Tenishev, A. M. Shcherbak. Leningrad, Nauka. Leningradskoe otdelenie, 1969, 676 p.
12. Shamina L. A. *Uslovnye konstruksii v tuvinskom yazyke* [Conditional constructions in the Tuvan language]. In: *Grammaticheskie issledovaniya po tyurkskim yazykam: sb. nauch. st.* [Grammar studies in Turkic languages: collection of scientific articles]. Novosibirsk, Izd-vo SO RAN, 1988, pp. 95-103. (In Russ.).
13. Cheremisina M. I. *Upravlenie kak klass sintaksicheskikh svyazei* [Management as a class of syntactic links]. In: *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri* [Languages and folklore of the indigenous peoples of Siberia]. 2013, No. 1, pp. 4-29. (In Russ.).
14. Efremov N. N. *Otnosheniya obuslovlennosti v yakutskom yazyke: tselevye konstruksii* [Conditionality relations in the Yakut language: target constructions]. In: *Gumanitarnyi vektor* [Humanitarian vector]. 2016, vol. 11, No. 3, pp. 98-104. (In Russ.).
15. *Grammatika khakasskogo yazyka* [Grammar of the Khakas language]. Pod red. N. A. Baskakova. Moscow, Nauka. Gl. red. vost. lit-ry, 1975, 420 p. (In Russ.).

16. Kaksin A. D. *Glгол'noe vyrazhenie semantiki vospriyatiya v kazymskom dialekte khantyiskogo yazyka* [The verbal expression of the semantics of perception in the Kazym dialect of the Khanty language]. In: *Filologiya i chelovek* [Philology and Man]. 2017, No. 3, pp. 163-171. (In Russ.).
17. Chertykova M. D. *Semantiko-kognitivnaya kharakteristika khakasskikh glagolov so znacheniem vospriyatiya i ikh leksicheskikh sootvetstviy v drugikh tyurkskikh yazykakh* [Semantic and cognitive characteristics of Khakas verbs with the meaning of perception and their lexical correspondences in other Turkic languages]. Abakan, Izd-vo KhGU im. N. F. Katanova, 2019, 160 p. (In Russ.).
18. Cheremisina M. I. *Analiticheskie sposoby vyrazheniya otsutstviya i otritsaniya v tyurkskikh yazykakh Yuzhnoi Sibiri* [Analytical methods of expressing absence and negation in the Turkic languages of Southern Siberia]. In: *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri* [Languages of Indigenous Peoples of Siberia]. 1996, iss. 3, pp. 3-40. (In Russ.).
19. *Tuvinsko-russkii slovar'* [Tuvan-Russian dictionary]. Pod red. E. R. Tenisheva. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya, 1980, 646 p.
20. *Yakutsko-russkii slovar'* [Yakut-Russian dictionary]. Pod red. P. A. Sleptsova. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya, 1972, 568 p.
21. Moiseeva S. A. *Osobennosti polisemii glagolov vospriyatiya (na materiale zapadno-romanskikh yazykov)* [Peculiarities of the polysemy of the verbs of perception (on the material of the West Romance languages)]. In: *Nauchnye vedomosti BelGU. Seriya: Gumanitarnye nauki* [Scientific statements of BelSU. Series: Humanitarian sciences]. 2008, No. 2, pp. 39-49. (In Russ.).
22. Subrakova O. V. *Yazyk khakasskogo geroicheskogo eposa* [The language of the Khakas heroic epic]. Abakan, Khakasskoe kn. izd-vo, 2007, 182 p. (In Russ.).
23. Chertykova M. D. *Leksiko-semanticheskie gruppy glagolov khakasskogo yazyka (glagoly so znacheniem psikhicheskoi deyatel'nosti): uchebno-metodicheskii kompleks po distsipline: slovar'-spravochnik* [Lexical and semantic groups of verbs of the Khakas language (verbs with the meaning of mental activity): educational and methodical complex for the discipline: dictionary-reference book]. Abakan, Izd-vo Khakasskogo gos. un-ta im. N. F. Katanova, 2016, 172 p. (In Russ.).

УДК: 398.22(=512.212)
DOI 10.25587/a6388-6171-8775-o

А. Н. Варламов

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

РАННИЕ СТАДИИ ЭТНОГЕНЕЗА И МИГРАЦИИ ТУНГУСОВ В ЭПИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ ЭВЕНКОВ

Аннотация. Статья посвящена актуальной проблеме истории и этногенеза тунгусов. Основываясь на анализе эпических традиций эвенков и результатах исследований смежных научных дисциплин, автором рассмотрены ранние стадии культурогенеза древней тунгусской общности, а также важнейшие этногенетические связи, возникавшие в процессе глобальных миграций древних сибирских сообществ.

Согласно гипотезе Г. М. Василевич, наиболее древняя основа тунгусского этнографического комплекса формировалась, начиная с серовской эпохи байкальского неолита. В качестве наиболее важных культурных составляющих исследователь выделяла основу языка, а также элементы зародившейся кочевой культуры пеших охотников на лося, сохранившиеся в этнографическом комплексе эвенков и др. тунгусо-маньчжурских этносов. Подтверждение данной гипотезе обнаруживаются в эпических традициях эвенков, в которых герой-охотник изобретает лук, лыжи и начинает охотиться на лосей. Эти устойчивые традиции находят отражение в других жанрах фольклора и мировоззрении эвенков. Сюжетообразующим мотивом эвенкийских сказаний является путешествие героя, который отправляется от места своего рождения в сторону восхода солнца. Устойчивый мотив и направление путешествий героев нимнгаканов согласуются с наиболее популярными гипотезами об этногенезе тунгусо-маньчжурских народов.

В результате исследования автор выдвигает предположение, что формирование основополагающих культурных традиций древних тунгусов происходило в процессе расселения древних популяций от Прибайкалья-Забайкалья к низовьям Амура. На основе анализа фольклорных и мировоззренческих традиций тунгусо-маньчжурских народов и аборигенов Амура, автор приходит к выводу о формировании этногенетической основы древних тунгусов во взаимодействии с носителями нижнеамурских культур, прежде всего, предками нивхов.

Работа представляет интерес для специалистов широкого круга научных дисциплин, прежде всего, исследователей истории, этнографии тунгусо-маньчжурских народов, а также фольклористов, интересующихся темой историзма устного народного творчества.

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

А. Н. Varlamov

Early stages of ethnogenesis and migration of the Tungus in the epic traditions of the Evenki

Abstract. The article is devoted to the topical problem of the history and ethnogenesis of the Tungus. Based on the analysis of the epic traditions of the Evenki and the results of research in related scientific disciplines, the author considers the early stages of cultural genesis of the ancient Tungus community, as well as the most important ethnogenetic connections that arose in the process of global migrations of ancient Siberian communities.

According to the hypothesis of G. M. Vasilevich, the most ancient basis of the Tungus ethnographic complex was formed starting from the Serov era of the Baikal Neolithic. As the most important cultural components, the researcher notes the basis of the language, as well as elements of the emerging nomadic culture of foot

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

E-mail: ataki2006@yandex.ru

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

E-mail: ataki2006@yandex.ru

hunters for moose, preserved in the ethnographic complex of the Evenki and other Tungus-Manchu ethnic groups. Confirmation of this hypothesis is found in the epic traditions of the Evenki, in which a hunter-hero invents a bow, skis and begins to hunt moose. These stable traditions are reflected in other genres of folklore and in the Evenki worldview. The plot-forming motif of Evenki legends is a journey of the hero, who leaves the place of his birth towards the rising of the sun. The stable motif and direction of journey of the Nimngakan heroes are consistent with the most popular hypotheses about the ethnogenesis of the Tungus-Manchu peoples.

As a result of the research, the author assumes that the formation of the fundamental cultural traditions of the ancient Tungus took place in the process of dispersal of ancient populations from the Baikal-Transbaikalia to the lower reaches of the Amur. Based on the analysis of the folklore and ideological traditions of the Tungus-Manchu peoples and aborigines of the Amur, the author comes to the conclusion about the formation of the ethnogenetic basis of the ancient Tungus in interaction with the carriers of the Lower Amur cultures, first of all, the ancestors of the Nivkhs.

The work is of interest to specialists in a wide range of scientific disciplines, first of all, researchers of the history and ethnography of the Tungus-Manchu peoples, as well as folklorists interested in the topic of historicism of folklore.

Keywords: history of the Tungus, history of the Evenki, ethnogenesis of the Tungus-Manchu peoples, migration of the Tungus, epic historicism, historicism of folklore, the Evenki epic, the Nimngakan, Baikal neolithic, Serov culture, Glazkov culture.

Введение

Ранняя история тунгусо-маньчжурских народов остается дискуссионной научной проблемой на протяжении длительного времени. На сегодняшний день существует несколько гипотез о происхождении тунгусов, среди которых наиболее популярными являются теория о южном происхождении [1, 2], а также теории о байкальском [3, 4], забайкальском [5] и прибайкальско-приамурском [6] этногенезе тунгусов. Большинство исследователей сходятся во мнении о том, что исторической эпохой формирования первичной основы этнографического комплекса тунгусо-маньчжурских этносов являлся поздний неолит, на что так же указывают антропологические [7] и генетические исследования [8, 9]. По нашему мнению, наиболее перспективным методом в решении обозначенной исторической проблемы является междисциплинарный подход. Различными отраслями современной науки накоплен достаточно обширный объем знаний, касающийся, в той или иной мере, проблематики истории и этногенеза тунгусов. Весьма важным в данном случае видится обращение к фольклорному фонду тунгусо-маньчжурских народов как к историческому источнику.

Теоретические основы и научные перспективы фольклорного историзма подробно изложены в трудах Б. Н. Путилова [10, 11], В. Я. Проппа [12, 13], Е. М. Мелетинского [14, 15] и др. известных специалистов фольклористики. Идея привлечения фольклорного материала в исторических исследованиях не нова – начиная с середины XX в. некоторые исследователи успешно привлекали материалы фольклора тунгусо-маньчжурских народов в археологических и исторических работах. Так, А. П. Окладников и А. И. Мазин системно обращались к текстам эвенкийского фольклора, в частности, опираясь на мифологические сюжеты эвенков в попытке интерпретации наскальной живописи сибирского неолита [16, 17, 18]. Г. М. Василевич в своих междисциплинарных трудах использовала обширный фольклорный материал, подкрепляя выводы, касающиеся этнографических традиций и различных этапов истории тунгусов. К примеру, изданный исследователем, сборник «Исторический фольклор эвенков» сопровождается подробными примечаниями исторического характера [19]. Подобный подход остается актуальным в настоящее время, поскольку основные фольклорные жанры тунгусо-маньчжурских этносов характеризуются высокой степенью историзма, в частности, в эпических традициях эвенков проявляется их отчетливая взаимосвязь с наиболее ранними стадиями истории [20, с. 46-68]. Целью настоящего исследования является определение важнейших культурных явлений и этногенетических процессов, сопровождавших ранние стадии истории тунгусо-маньчжурских народов. Методологической основой исследования являются принципы фольклорного историзма и междисциплинарный подход к обозначенной исторической проблеме.

Эпические традиции тунгусо-маньчжурских народов обладают специфическим свойством историзма, благодаря которому по законам жанра в фольклорных текстах сохраняются

объективные знания человеческого общества об окружающем мире, эволюции земли, человека и этнических сообществ. Основой развития сюжета большинства эвенкийских нимнгаканов является мотив путешествия главного героя, отправляющегося от места своего рождения на восток. Эпические традиции эвенков являются отражением важнейших этапов исторического развития этноса, сопровождавшихся обширными и длительными межэтническими контактами, преимущественно, на территории от Байкала до низовьев Амура. Расселяясь вслед за распространяющейся популяцией лося, неолитические предки эвенков и родственных тунгусских народов осваивали огромные территории Сибири и приобретали устойчивые культурные традиции, ставшие основой будущего этнографического комплекса.

Носители древней кочевой культуры охотников на лося

По мнению исследователей древней истории Сибири, переходный этап от палеолита к неолиту стал отправной точкой для формирования будущих этносов Сибири. Именно в неолитических культурах историки и археологи обнаруживают первые признаки выделения каких-то больших племенных групп, к которым тянутся самые глубокие корни современных народов [21]. Исследования различных научных дисциплин подтверждают данный тезис, дополняя уточненными данными. Так, результаты исследований митохондриальной ДНК позволили выстроить относительно стройную гипотезу об истории заселения Северной Азии и хронологии межэтнорасовых взаимодействий, в которой наиболее древними обозначаются эскимосо-алеутский и чукотско-эскимосский субкластеры (10 тыс. и 8 тыс. л. н., соответственно), а более молодыми компонентами, в числе прочих обладает генофонд эвенков (6-7 тыс. л. н.), при этом комбинации генов эвенов сохраняют более древние признаки [22, с. 8].

По мнению Г. М. Василевич, возникновение некоторых основополагающих эвенкийских этнографических традиций относится к серовскому периоду байкальского неолита: широкие охотничьи лыжи, тунгусский тип колыбели, наспинная поняга для переноски груза, переносные горшки-дымокуры, разборное коническое жилище (чум) и др. Изобретение названных этнографических элементов напрямую связано с развитием кочевой охотничьей культуры древних тунгусов. Предположение Г. М. Василевич основывалось на результатах лексического анализа, а также культурных параллелях с традициями археологических культур Прибайкалья: «Эта лексика говорит о том, что становившиеся тунгусязычными группы охотников освоили горную гольцовую местность... охотились пешком с понягой и на лыжах. К терминологии наземного жилища добавился термин для покровов, сделанных из шкур... К этому же времени относится появление тунгусской колыбели эвенкийского типа, характерного для пешей охотничьей культуры и представление о сэвэнах – духах-помощниках шамана» [3, с. 26-27].

Появление лыж и тунгусской колыбели связывается исследователем с освоением навыков работы с теслом – возможностью изготовления тонких досок и умения их гнуть [3, с. 27, 59]. Символика лыж, как важнейшего элемента охотничьей культуры той давней эпохи, находит отражение в фольклорных традициях эвенков. В мифологии символ лыж тесно связан с образом лося, а также этиологическими сюжетами о смене дня и ночи, о появлении Млечного пути и созвездия Большой Медведицы. Чаще эти сюжеты повествуют о подвигах охотника Манги: «Он мчится на своих лыжах по небу, найдя звезду сангар, которая является входом на небо. В пути встречает двух охотников, обгоняет их и начинает настигать лосиху с лосенком. Целится в лосенка, тот, шарахнувшись, падает в отверстие-звезду сангар на землю, и от него пойдут на земле лоси. Современные люди каждую ясную ночь могут видеть на небе охотничьи подвиги Манги-Дёромго: след от его лыж тянется по небу – Млечный путь (Манги кинглэн – «Лыжня Манги»). Там же есть лосенок, лось, два охотника, сам Манги и его стрела» [23, с. 274].

Эпический герой эвенков так же является обладателем лыж, на которых он охотится на лосей. Так, в сказании «Торганай» повествуется о двух братьях, живущих охотой на лося. Однажды небесные враждебные богатыри Каданай (от *кадар* – скала, хребет) и Дёлоной (от *дёло* – камень) крадут жену главного героя и уносят ее на небо. Торганай собирается в погоню на своих лыжах, но получает волшебного коня, который помогает герою в его странствиях [24, с. 80-85]. В эпическом тексте отчетливо заметна мифологическая природа, которая традиционно присутствует в зачине эпоса – в символических образах лосей и лыж, а также в образах врага и символике потустороннего мира. В мировоззрении и фольклоре эвенков символ лыж

тесно переплетен с процессом охоты на лося и, вероятно, изобретение лыж предками тунгусов действительно произошло во взаимосвязи с развитием традиций пешей охоты в неолите.

В эпоху байкальского неолита человек изобретает лук простого типа, стрелы и совершенствует технику охоты на лося при помощи самострелов, затем изобретает лук сложного типа и другое вооружение, характерное для подвижной охотничьей культуры. Именно кочевая модель, основанная на древних охотничьих традициях пеших охотников на лося, легла в то далекое время в основу будущей эвенкийской культуры. Согласно результатам исследований фрагментов костей на стоянках древних охотников таежной зоны Сибири, в частности, Прибайкалья, уже в голоцене (8-10 тыс. л. н.) роль лося как объекта охоты резко возросла, достигая 70 % от общего объема добываемых копытных [25, с. 35].

О начале становления охотничьей культуры того далекого исторического времени в среде давних предков тунгусов повествует эвенкийский эпос – эвенкийский эпический герой-охотник изобретает лук, самострел для того, чтобы добывать лосей. В эвенкийских сказаниях описывается важнейший исторический этап развития сибирских популяций, когда изменившиеся природные условия повлекли за собой процесс кардинальной перемены уклада жизни древних сообществ. Для этого человеку было необходимо изменить существовавший хозяйственный тип, прежде всего, принципы охоты – овладеть новыми методами, что было невозможно без освоения орудий труда нового поколения. В эпических текстах эвенков об одиноком герое-охотнике такими орудиями являются петли, лук, самострел. Изобретение героем лука происходит в процессе постижения охотничьего искусства и упоминается в прямой зависимости от желания добыть лося [20, с. 73-77].

Охота на лося требовала мобильности хозяйства и использования новых эффективных орудий охоты. Именно интенсивное развитие охотничьей культуры в лесной зоне Прибайкалья является ответом на причину возникновения такого сложного оружия как «роговой» лук сложного типа, изобретенный носителями серовской неолитической культуры Байкальского неолита [21, с. 229]. В описании вооружения героя эвенкийского нимгакана это революционное изобретение является важнейшим оружием. Лук сложного типа с костяными накладками из рогов лося или оленя, подобный сложному луку серовцев, называется у эвенков *алауа*:

Эр утэн-дю умун муннуктун
Дюр дяпкун оватылкан
Иемэ аланга биһин ивит [26, с. 130].

– В углу утэна
Дваждывосемисаженный
Роговой лук [26, с. 131].

Человек, умело использующий лук, уже не зависел полностью от необходимости коллективной охоты. Теперь человек мог перемещаться по таежным просторам в поисках новых мест охоты, не находясь во всецелой зависимости от миграций стадных животных, сосредоточившись на других объектах охоты, распространившихся в таежной зоне. Важнейшим объектом охоты для древних тунгусов и их потомков на многие тысячелетия стал лось.

Миграции древних тунгусов в неолите

В эвенкийском эпосе распространенным мотивом путешествия одинокого героя является его стремление найти новые земли, богатые зверем: «На самой середине земли в то время, когда земля с ковер-кумалан расстилалась, жил один богатырь. Имя его было Гарпани... Гарпани-богатырь ежедневно вставал рано и уходил на охоту. Перебив всех зверей вокруг дома, он начал уходить все подальше. Так живя, он стал задумываться о дальних местах» [19, с. 250-251].

Объективная ситуация того далекого исторического времени характеризовалась значительно изменившимся типом хозяйствования – переход от оседлого образа жизни – к кочевому. Развитие кочевой культуры пеших охотников сопровождалось их расселением на обширной территории. А. П. Окладников, рассматривая вероятность возникновения протопопуляций на основе неолитического населения Сибири, выделил в числе прочих ареал байкальской неолитической культуры, границы которой обозначались следующим образом: на западе до бассейна Енисея с выступающей областью, достигающей Оби; севере и северо-востоке – до тундровой границы Якутии и верховьев Индигирки и Колымы; на востоке – до протяженной линии вдоль Охотского побережья; на юге и юго-востоке, охватывая часть Монголии и северного Китая [27]. Следы

глобальной миграции неолитических охотников, в целом, соответствуют этому широчайшему ареалу и отчетливо прослеживаются в археологических памятниках в верхнем и среднем течении Лены, на Амуре, а также бассейнах рек Алдана, Май и Олекмы. Фигура лося является центральной в наскальной живописи неолитических охотников лесной полосы Северной Азии: «Где бы ни встречались неолитические писаницы лесной полосы Северной Азии – от Енисея до Амуре, на них повсюду встречается одна и та же привычная фигура сохатого. На смену множественности звериных образов эпохи палеолита в наскальной живописи пришло удивительное однообразие. Такое абсолютно преобладание лося в искусстве и, очевидно также связанных с этим образом религиозных представлений древних племен Сибири имело глубокое основание в их реальной жизни» [28, с. 87]. Значительную часть неолитических пеших охотников-кочевников, с большой долей вероятности, следует считать давними предками современных тунгусо-маньчжурских народов. Недаром многие исследователи наскальной живописи неолитических памятников в поисках культурных аналогий обращались к фольклору тунгусо-маньчжурских народов, прежде всего, эвенков. Так, А. П. Окладников и А. И. Мазин, исследуя писаницы бассейна р. Олекма, отмечали, что их тематика и идейное наполнение находят наиболее близкие аналогии в мифологии и обрядовых традициях эвенков [17, с. 105].

Вне сомнений, миграционные пути древних тунгусов прочно связывали территории Прибайкалья-Забайкалья с территориями Дальнего Востока. Восток – является главным направлением путешествия героя эвенкийского нимнгакана. Главное содержание эвенкийских сказаний, записанных преимущественно от восточных эвенков, сводится к тому, что одинокий герой в поисках мест, богатых зверем или в связи с желанием «найти свою половину», движется от места своего рождения в сторону восхода солнца. За время своего путешествия он сражается с богатырями враждебного нижнего мира, проникающими с западной и юго-западной сторон. Победив врагов, герой встречает свою невесту, приобретая, новые родственные связи. В соответствии с сюжетами сказаний эвенков можно в общих чертах предположить процесс этногенеза и миграций древних тунгусов. Зародившись в горно-таежной местности, под описание которой, в целом, подходят горные районы Прибайкалья и Забайкалья, предки эвенков в своей массе двигались в восточном направлении. Будущая избранница героя, символизирует те или иные этнические формации, с которыми тунгусов исторически связывали взаимообратные отношения. Направление путешествий героев эвенкийских эпических произведений в целом соответствует выводам ученых о перемещении предков эвенков из Прибайкалья и Забайкалья в Приамурье, Приморье и Северный Китай, где сформировались многие народы, относимые ныне к тунгусо-маньчжурской группе.

К числу крупнейших этногенетических контактов прототунгусов в древности исследователи относят взаимное влияние предков тунгусов и аборигенов Амуре. А. П. Окладников и А. П. Деревянко датировали начало проникновения прототунгусов из Прибайкалья и Забайкалья эпохой раннего железного века (I тыс. до н. э.). По мнению исследователей, объяснением направлений миграций кочевых охотников в юго-восточные области послужили потребности присваивающего хозяйства [29, с. 286]. В качестве доказательств присутствия северных кочевников в Приморье и Приамурье в эпоху неолита А. П. Окладников и А. П. Деревянко приводят элементы кочевой культуры, обнаруженные при раскопках археологических памятников Дальнего Востока, датируемых I тыс. до н. э.: защитный щиток большого пальца от удара тетивы, характерный для охотничьей культуры; лодку-берестянку – типичный элемент материальной культуры эвенков и родственных народов Приамурья; колыбель-эмкэ тунгусского типа, существующая в этнографическом комплексе всех народов тунгусо-маньчжурской группы [29, с. 292-294].

По мнению исследователей древней истории Сибири, кочевые группы северных таежных охотников проникали в южные ареалы, начиная с раннего железного века. Это длительный процесс сопровождался взаимным этнокультурным, этногенетическим обменом на новых территориях: северные мигранты-охотники создавали смешанные популяции, принимали новые для себя хозяйственные модели, переходили к полuosедлому образу жизни. Принимая значительную часть локальной культуры, кочевые племена сохраняли и передавали аборигенам часть элементов собственной материальной культуры, свой язык и традиции мировоззрения [29, с. 298]. Данная точка зрения на характер миграций прототунгусов из Прибайкалья и

Забайкалья в целом преобладает в научной среде, отличаясь датировками начала этого миграционного процесса: «Северные тунгусские элементы в культуре нанайцев и других народов Амура прослеживаются особенно отчетливо. В Приамурье об этом свидетельствуют археологические находки в Сорголе, устьях Усури и Амура (конец II - начало I тысячелетия до н. э.). В Приморье с ними связывают ольгинскую археологическую культуру. По мнению А. П. Окладникова, первоначально сибирские таежные группы проникли в бассейн Нижнего Амура в конце неолита, а затем появлялись здесь многократно. Мощная миграционная волна с Севера, северо-запада и северо-востока Сибири, как мы увидим ниже, имела место в Приамурье в относительно недавнее время» [30, с. 21-22]. Направлением, откуда происходило заселение тунгусами Приамурья указывается Забайкалье.

Научная дискуссия о начале глобальной миграции прототунгусов в неолите вылилась в гипотезу о южном происхождении народов тунгусо-маньчжурской группы. Так, А. П. Деревянко, изменив первоначальную точку зрения и опираясь на выводы китайских ученых, предположил, что ареалом формирования прототунгусов можно считать Маньчжурию. По мнению А. П. Деревянко, «формирование северных тунгусов произошло в конце III - начале II тыс. до н. э. за счет носителей древнего тунгусского комплекса, вытесненных из южных районов под влиянием аборигенов нижнего Амура в его среднее течение, что придало дальнейший импульс для продвижения прототунгусов в таежные области Сибири, где они сформировались окончательно» [2, с. 274].

В этой гипотезе есть одно принципиальное несоответствие, связанное с предполагаемыми А. П. Деревянко причинами выхода прототунгусов со среднего течения Амура в таежные области Сибири. Допуская доминирование аборигенных племен Амура над прототунгусами, вытеснение носителей байкальского антропологического типа в таежную зону Сибири в III-II тыс. до н. э., с большой долей вероятности, нужно ожидать исключение или уменьшение взаимных этногенетических и этнокультурных контактов в нижнем Приамурье в дальнейшем. В данном случае происходило обратное – этногенетические и этнокультурные контакты тунгусов и аборигенных популяций Дальнего Востока в течение последующих исторических периодов только расширялись и совершенствовались, что позднее привело к образованию этноплеменных союзов, межэтнических сообществ, общей государственности и, в конечном итоге, к возникновению современных народов тунгусо-маньчжурской группы. Кроме этого, гипотеза о южном происхождении приходит в несоответствие с теорией общности сибирских монголоидов, имеющей на сегодня достаточно точное подтверждение результатами антропологических и генетических исследований, связывающих суммарно неолитические популяции и современные этносы Сибири [9, с. 33-35].

На наш взгляд, глобальные миграции носителей кочевой охотничьей культуры Прибайкалья-Забайкалья действительно происходили в период, указанный А. П. Деревянко (не позднее 4-5 тыс. л. н.), но в противоположном направлении, а именно – от Прибайкалья, Забайкалья в верхнее и нижнее течение Амура и прилегающие области. Миграции прототунгусов и их генетических преемников не были одновременными и односторонними, а скорее наблюдался довольно интенсивный культурный обмен, когда посредством взаимных межэтнических контактов элементы культур проникали по сообщаемой речной системе от Прибайкалья-Забайкалья до низовьев Амура и обратно. К подобному выводу пришел в свое время и А. П. Окладников, основываясь на очевидном сходстве культурных признаков неолитических памятников Прибайкалья и Дальнего Востока [6, с. 265-266]. Исследователями отмечались отчетливые черты северного (байкальского) происхождения в неолитических культурах Нижнего Амура. Это касается техники расщепления кремня, а также способов изготовления керамики – круглодонных сосудов, украшенных строгим геометрическим стилем, подобным стилю неолитических байкальцев, в корне отличающегося от криволинейного орнамента нижне-амурского неолита. По мнению археологов, «вторжение» северян-прибайкальцев в среднее и нижнее течение Амура в неолите положило основу для длительных взаимоотношений носителей разных культур [31, с. 139-140].

Ранние этногенетические контакты тунгусов на востоке

О контактах тунгусов на востоке в период позднего неолита свидетельствуют древнекитайские летописи: «Южные тунгусы, по уверению древней китайской истории, более нежели за

2200 лет до Р. Х. уже ходили водяным путем в столицу Китая для представления местных произведений главе Империи; это указывает нам, что они уже имели в то время и торговые, и политические сношения с Китаем, что даже и географически не подлежит сомнению, ибо страна Ляо-дун искони была обитаема китайцами, которые жили там в смежности с тунгусами с трех сторон – с востока, юга и севера» [32, с. 7-8]. Из данного свидетельства китайских исторических летописей можно предположить, что контакты южных тунгусов с Китаем, возникли после продолжительного периода культурного обмена между проникавшими на Амур прототунгусами и местными племенами в неолите. Логично предположить, что до момента разделения тунгусов на северную и южную ветви должен был существовать и достаточно длительный исторический этап начальной общности.

По нашему мнению, наиболее ранние взаимные контакты прототунгусов на Дальнем Востоке осуществлялись с оседлыми носителями рыболовной культуры, преимущественно, с предками нивхов. На участие нивхов в образовании тунгусо-маньчжурских народов Приамурья указывал Г. Ф. Дебец [33, с. 100-101]. М. Г. Левин, опираясь на исследования Л. Я. Штернберга и С. В. Иванова, отмечал присутствие типично тунгусских культурных признаков у народов Приамурья: нагрудник, конический чум, лодка-берестянка, колыбель, а также некоторые черты искусства [34, с. 132-133]. Вхождение новых элементов в этнографический комплекс тунгусов отчетливо заметно в культурном комплексе неолитических глазковцев, что свидетельствует об интенсивном культурном обмене между популяциями Прибайкалья, Забайкалья и нижнего Амура в неолите. Особенно ярко это взаимное влияние проявляется в развитии рыболовной культуры глазковцев, важнейшие элементы которой, по нашему мнению, были привнесены с низовьев Амура [6, с. 111-112].

Фольклорные традиции эвенков не только подтверждают тенденцию глобального движения тунгусов в восточном направлении, но и сообщают сведения о важнейших этногенетических контактах с аборигенами восточных территорий. Отчетливые следы этих древних контактов проявляются в важнейших мировоззренческих образах эвенков. Например, в культовом мифологическом образе гагары – помощника творца Сэвэки. Образ гагары, не характерный для таежной экосистемы, вероятно, проник в традиционное мировоззрение эвенков от носителей приморской культуры. В культуре нивхов гагара является важнейшим мировоззренческим символом, встречающимся в мифологии, обрядовой культуре и охотничьих поверьях. Образ гагары прочно зафиксирован в специфическом стиле материальной культуры нивхов – посуде, скульптуре (изображения на носу лодок) и др. [35, с. 126-127].

Археологические исследования предполагают о формировании на нижнем Амуре в III-II тыс. до н. э. культуры оседлых рыболовов-охотников, чей хозяйственный цикл был тесно взаимосвязан с добычей морских обитателей и морской рыбы – кеты и горбуши, поднимающейся в пресные воды [36, с. 20]. В эвенкийском эпосе символами культурной и этногенетической связи с предками амурских аборигенов являются образы, связанные с культом воды, моря. В сказании дальневосточных эвенков «Мэнгрундя-богатырь» главный герой, отправляясь на восток, спасает нерку, выброшенную на берег. С того момента нерка помогает богатырю в его подвигах и, в конечном итоге, нерка – Нёракиндя, что в переводе означает «Большая Нерка», становится женой главного героя [24].

Эпические традиции эвенков свидетельствуют об установлении прочных межэтнических отношений древних тунгусов с восточными аборигенами, основанных на традициях взаимобрачия. Распространение взаимных браков в основе межэтнических отношений в Приамурье отмечал Ч. М. Таксами: «В бассейне Нижнего Амура и на Сахалине проживают народы, принадлежащие к различным лингвистическим группам: нанайцы, негидальцы, ороки, орочи, ульчи, эвенки (тунгусоязычные); айны и нивхи (особые языковые группы). <...> Между некоторыми перечисленными народами, имеющими разный хозяйственный уклад и относящимися к разным лингвистическим группам: ульчами и нивхами, нивхами и негидальцами, нивхами и нанайцами, нивхами и орочами, нивхами и айнами, а также между айнами и ульчами, айнами и нанайцами, айнами и ороками и др., существовали длительные культурные связи. Этнические связи между ними проявлялись в первую очередь через семейно-брачные отношения» [35, с. 123].

Дальнейший анализ эпических традиций эвенков позволяет обнаружить заимствование некоторых культурных традиций. Так, в упомянутом выше сказании о богатыре Мэнгрундя дальнейшее повествование (второй цикл) связано с подвигами его сына. Когда Мэнгрундя с женой возвращается на свою родину, у них рождается сын, которого они называют Умусликэн. Позднее подросший Умусликэн, как и его отец, отправляется в своем путешествии на восток, достигая восточного моря. Во время погони за врагом-авахи Умусликэн, превратившись в нерку, встречает морскую касатку:

Паренек наш тоже в воду входит,
Неркой-рыбой становится, гонится за авахи.
Глаз того авахи, камешком став,
В пуп моря упал... [24, с. 96-97].

К этому времени касатка приплывает.
Морская касатка, большая.
– Гинилта-гинилтай!
Умусликэн, ребенок мой! [24, с. 109].

Далее по сюжету касатка помогает ему в преследовании врага, скрывшегося на дне моря. Касатка называет эвенкийского богатыря-охотника своим сыном, хотя для эвенкийской мифологии и мировоззрения данный образ вовсе не характерен. По нашему мнению, образ касатки-покровителя является одним из символов прочных этнокультурных и взаимообратных взаимосвязей тунгусов и аборигенов нижнего Амура. Г. И. Варламова отмечает сходство заповей героя Умусликэна и покровителя-касатки, предполагая, что касатка является родовым тотемом эпического героя [24, с. 112]. В мифологии нивхов, касатке отводится особая роль: «она – хозяйин моря и нередко оказывает помощь людям... касатку нивхи воспринимают как родственника, сородича и человека» [36, с. 131]. В мифах нивхов популярны сюжеты о том, как нивхская девушка выходит замуж за морскую касатку, рожая от нее детей. На морском промысле при встрече с касаткой нивхи совершают обряд задабривания духов предков, совершая подношения касатке табаком и пищей. Нивхи поступают с обнаруженным на берегу трупом касатки, так же как эвенки поступают со своими культовыми животными (медведем, лосем) – совершают обряд захоронения костей на лабазе [36, с. 131]. В данном случае, путешествие эпического героя Мэнгрундя, вероятно, символизирует начало миграционного процесса тунгусов в нижнее течение Амура, а деяния его сына Умусликэна является символом дальнейшего совместного этногенеза тунгусов и восточных приморских племен. Свидетельством этого длительного этногенетического процесса является вхождение морских образов в шаманский и мифологический пантеон южных тунгусов. Так, по мифологии орочей одним из воплощений образа хозяина моря является касатка, которую называют *намун* (морской человек) или *бити занни* (предок) [37, с. 167].

Культовые традиции нивхов отчетливо проявляются в мировоззрении южных тунгусов, в воззрениях которых наряду с древними тунгусскими образами возникают образы, связанные с водной стихией. Образы касатки и других водных обитателей вошли в пантеон божеств и духов дальневосточных тунгусов в процессе их адаптации в ином ландшафте, сопряженном с изменениями хозяйственных традиций, прежде всего, связанными с морским промыслом и рыболовством: «У удэгейцев главным помощником Ганихи является касатка Тэму и хозяин всех рыб Сугдзя адзани (удэ), Сугдеса эдэни (орочи). В подчинении у него находятся хозяева каждого рода рыб, которые имеют свои имена. <...> Хозяин всех рыб, реагируя на просьбы людей, через касатку Тэму сообщал хозяину моря и рек Ганихи о голоде среди людей. Как только Ганихи узнавал об этом, он выпускал из своих закровов косяк кеты или горбуши и приказывал Тэму загнать рыбу в реки, около которых жили голодающие рыболовы.

В отличие от удэгейцев, у орочей главным доставщиком рыбы к берегам Приморья и Приамурья был не хозяин моря Ганихи, а хозяин воды Тэму и его “старуха” (жена) Тэму Мамачани. <...> Касатку Тэму удэгейцы часто называют морским человеком Наму нии за то, что она в море часто издает крики, подобные человеческим» [38, с. 38-39].

Рассматривая общность тунгусов и нивхов можно обнаружить множество схожих культурных элементов – от хозяйственных традиций до традиций в мировоззрении и искусстве,

проявившихся весьма ярко в этнографическом комплексе тунгусо-маньчжурских народов. Вне сомнения процесс межэтнических контактов тунгусов на Дальнем Востоке был чрезвычайно разнообразен и длителен. Свидетельства общности этногенеза тунгусов отмечаются и в отношении других этносов и, предшествовавших им древних культур, однако, на наш взгляд, их взаимное проникновение происходило позднее.

Заключение

Подводя краткие итоги исследования, представим основные тенденции исторического развития тунгусов на ранних этапах. В процессе освоения огромных территорий Сибири, предки современных тунгусо-маньчжурских народов постепенно формировали уникальный древне-тунгусский культурный комплекс, основанный на хозяйственных традициях кочевой культуры охотников на лося. В эту эпоху зародились многие отличительные культурные элементы, сохранившиеся в мировоззренческих и эпических традициях эвенков. После разделения общности сибирских монголоидов, в пределах времени, соответствующего серовскому и глазковскому периодам байкальского неолита, предки современных тунгусо-маньчжурских народов освоили огромные пространства Сибири и Дальнего Востока. В процессе своего исторического развития, сопровождавшегося глобальными миграциями, неолитические прототунгусы вступали в контакты с различными популяциями, что дало основу для дальнейшего развития, как тунгусского этнографического комплекса в целом, так и отдельных тунгусо-маньчжурских народов в более позднее время. Эпические сюжеты и образы эвенков, а также фольклорные традиции народов Приамурья являются свидетельствами этого исторического процесса.

Литература

1. Широкогоров С. М. Социальная организация северных тунгусов (с вводными главами о географии расселения и истории этих групп). – Москва : Наука. – Восточная лит-ра, 2017. – 710 с.
2. Деревянко А. П. Приамурье (I тысячелетие до нашей эры). – Новосибирск : Наука, 1976. – 383 с.
3. Василевич Г. М. К проблеме этногенеза тунгусо-маньчжуров (по материалам изучения колыбелей) // Известия Сибирского отделения академии наук. – 1963, Отдельный оттиск. – С. 57-61.
4. Василевич Г. М. Эвенки (к проблеме этногенеза тунгусов и этнических процессов у эвенков : Докл. на соиск. уч. степ. д-ра ист. наук). – Ленинград, 1968. – 67 с.
5. Левин М. Г. Древний череп с р. Шилки // КСИЭ АН СССР. – Москва : Изд-во АН СССР, 1953. – Вып. 18. – С. 69-75.
6. Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья : Глазковское время. Ч. 3. – Москва-Ленинград : Изд-во АН СССР, 1955. – 374 с.
7. Дебец Г. Ф. Антропологический состав населения Прибайкалья в эпоху позднего неолита // Русский антропологический журнал. – 1930. – Т. 19, № 1-2. – С. 7-50.
8. Рычков С. Ю. Полиморфизм митохондриальной ДНК в населении Прибайкалья эпохи неолита : дисс. к. биол. н. – Москва, 2004. – 128 с.
9. Мовсесян А. А. Фенетический анализ в палеоантропологии. – Москва : Университетская книга, 2005. – 271 с.
10. Путилов Б. Н. Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса. – Москва : Наука, 1975. – С. 164-181.
11. Путилов Б. Н. Фольклорный процесс и этническая история народов Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока : [сборник] / Отв. ред. В. М. Гацак. – Горно-Алтайск : Алт. кн. изд-во, 1986. – С. 15-22.
12. Пропп В. Я. Об историзме русского эпоса // Русская литература. – 1962. – № 2. – С. 87-91.
13. Пропп В. Я. Фольклор и действительность // Избранные статьи. – Москва : Наука, 1976. – 326 с.
14. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – Москва : Восточная лит-ра, 1963. – 464 с.
15. Мелетинский Е. М. Миф и историческая поэтика фольклора // Фольклор : поэтическая система : сб. ст. / Отв. ред. А. И. Баландин, В. М. Гацак. – Москва : Наука, 1977. – С. 23-41.
16. Окладников А. П. Шишкинские писаницы : Памятники древней культуры Прибайкалья. – Иркутск : Иркутское кн. изд-во, 1959. – 209 с.

17. Окладников А. П., Мазин А. И. Писаницы бассейна р. Алдан. – Новосибирск : Наука, 1979. – 152 с.
18. Мазин А. И. Писаницы Приамурья. – Новосибирск : Наука, 1986. – 260 с.
19. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / Сост. Г. М. Василевич. – Ленинград : Наука, 1966. – 400 с.
20. Варламов А. Н. Специфика историзма в фольклоре эвенков. – Санкт-Петербург : Лань, 2018. – 308 с.
21. Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья : Историко-археологическое исследование. Ч. 1 и 2. – Москва-Ленинград : Изд-во АН СССР, 1950. – 412 с.
22. Деренко М. В. Молекулярная филогеография коренного населения Северной Азии по данным об изменчивости митохондриальной ДНК // Вестник ДВО РАН. – 2010. – № 4. – С. 3-11.
23. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г. М. Василевич. – Ленинград : Изд-во ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Сидовича, 1936. – 290 с.
24. Сказания восточных эвенков / Сост. Г. И. Варламова, А. Н. Варламов. – Якутск : ЯФ ГУ изд-во СО РАН, 2004. – 235 с.
25. Клементьев А. М. Раннеголоценовая фауна северной Ангары (материалы археологических объектов) // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». – 2014. – Т. 8. – С. 31-44.
26. Эвенкийские героические сказания / Сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск : Наука, 1990. – 392 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На эвенкийском и русс. яз.).
27. Окладников А. П. Неолитические памятники как источник по этногонии Сибири и Дальнего Востока // Краткие сообщения ИИМК. – 1941. – Вып. 9. – С. 5-13.
28. Окладников А. П. История Якутии. Т. 1. Прошлое Якутии до присоединения к Русскому государству. – Якутск : Якутгосиздат, 1949. – 440 с.
29. Окладников А. П., Деревянко А. П. Далекое прошлое Приморья и Приамурья. – Владивосток : Дальневост. кн. изд-во, 1973. – 439 с.
30. История и культура нанайцев (историко-этнографические очерки) / С. В. Березницкий, Е. А. Гаер, С. Ф. Карабанова и др. – Санкт-Петербург : Наука, 2003. – 194 с.
31. История Сибири с древнейших времен до наших дней : в 5 т. Т. 1. Древняя Сибирь / Гл. ред. А. П. Окладников. – Ленинград : Наука, 1968. – 456 с.
32. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2. – Москва-Ленинград : Изд-во АН СССР, 1951. – 335 с.
33. Дебец Г. Ф. Антропологические исследования в Камчатской области. – Москва : Изд-во АН СССР, 1951. – 264 с.
34. Левин М. Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. – Москва : Изд-во АН СССР, 1958. – 359 с.
35. Таксами Ч. М. Некоторые общие черты летних средств передвижения у народов Нижнего Амура и Сахалина // Материальная культура народов Сибири и Севера : [сб. ст.] / Отв. ред. И. С. Вдовин. – Ленинград : Наука, 1976. – С. 123-138.
36. Таксами Ч. М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. – Ленинград : Наука, 1975. – 238 с.
37. Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Ороческие тексты и словарь. – Ленинград : Наука. – 264 с.
38. Старцев А. Ф. Этнические представления тунгусо-маньчжуров о природе и обществе. – Владивосток : Дальнаука, 2017. – 232 с.

References

1. Shirokogorov S. M. *Sotsial'naya organizatsiya severnykh tungusov (s vvodnymi glavami o geografii rasseleniya i istorii etikh grupp)* [Social organization of the northern Tungus (with introductory chapters on the geography of settlement and the history of these groups)]. Moscow, Nauka, Vostochnaya lit-ra, 2017, 710 p. (In Russ.).
2. Derevyanko A. P. *Priamur'e (I tysyacheletie do nashei ery)* [Priamurye (1st millennium BC)]. Novosibirsk, Nauka, 1976, 383 p. (In Russ.).
3. Vasilevich G. M. *K probleme etnogeneza tunguso-man'chzhurov (po materialam izucheniya kolybelei)* [On the problem of the ethnogenesis of the Tungus-Manchus (based on the study of cradles)]. In: *Izvestiya Sibirskogo*

otdeleniya akademii nauk [Proceedings of the Siberian Branch of the Academy of Sciences]. 1963, Otdel'nyi otisk, pp. 57-61. (In Russ.).

4. Vasilevich G. M. *Evenki (k probleme etnogeneza tungusov i etnicheskikh protsessov u evenkov* [The Evenki (on the problem of the ethnogenesis of the Tungus and ethnic processes among the Evenki)]. Dokl. na soisk. uch. step. d-ra ist. nauk. Leningrad, 1968, 67 p. (In Russ.).

5. Levin M. G. *Drevnii cherep s r. Shilki* [Ancient skull from river Shilka]. In: *Kratkie soobshcheniya Instituta etnografii AN SSSR* [Brief communications of the Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1953, iss. 18, pp. 69-75. (In Russ.).

6. Okladnikov A. P. *Neolit i bronzovyi vek Pribaikal'ya: Glazkovskoe vremya. Ch. 3* [Neolithic and Bronze Age of the Baikal Region: Glazkovsky time. Part 3]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1955, 374 p. (In Russ.).

7. Debets G. F. *Antropologicheskii sostav naseleniya Pribaikal'ya v epokhu pozdnego neolita* [Anthropological composition of the population of the Baikal region in the late Neolithic]. In: *Russkii antropologicheskii zhurnal* [Russian anthropological journal]. 1930, vol. 19, No. 1-2, pp. 7-50. (In Russ.).

8. Rychkov S. Yu. *Polimorfizm mitokhondrial'noi DNK v naselenii Pribaikal'ya epokhi neolita* [Polymorphism of mitochondrial DNA in the population of the Baikal region of the Neolithic era]. Diss. k. biol. n. Moscow, 2004, 128 p. (In Russ.).

9. Movsesyan A. A. *Feneticheskii analiz v paleoantropologii* [Phenetic analysis in paleoanthropology]. Moscow, Universitetskaya kniga, 2005, 271 p. (In Russ.).

10. Putilov B. N. *Tipologiya fol'klornogo istorizma* [Typology of folk historicism]. In: *Tipologiya narodnogo eposa* [Typology of folk epic]. Moscow, Nauka, 1975, pp. 164-181. (In Russ.).

11. Putilov B. N. *Fol'klorny protsess i etnicheskaya istoriya narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Folklore process and ethnic history of the peoples of Siberia and the Far East]. In: *Fol'klornoe nasledie narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka: [sbornik]* [Folklore heritage of the peoples of Siberia and the Far East: collection]. Otv. red. V. M. Gatsak. Gorno-Altaysk, Alt. kn. izd-vo, 1986, pp. 15-22. (In Russ.).

12. Propp V. Ya. *Ob istorizme russkogo eposa* [On the historicism of the Russian epic]. In: *Russkaya literatura* [Russian literature]. 1962, No. 2, pp. 87-91. (In Russ.).

13. Propp V. Ya. *Fol'klor i deistvitel'nost'* [Folklore and Reality]. In: *Izbrannye stat'i* [Selected Articles]. Moscow, Nauka, 1976, 326 p. (In Russ.).

14. Meletinskii E. M. *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa. Rannie formy i arkhaischeskie pamyatniki* [The origin of the heroic epic. Early forms and archaic monuments]. Moscow, Vostochnaya lit-ra, 1963, 464 p. (In Russ.).

15. Meletinskii E. M. *Mif i istoricheskaya poetika fol'klora* [Myth and Historical Poetics of Folklore]. In: *Fol'klor: poeticheskaya sistema: sb. st.* [Folklore. Poetic system: articles collection]. Otv. red. A. I. Balandin, V. M. Gatsak. Moscow, Nauka, 1977, pp. 23-41. (In Russ.).

16. Okladnikov A. P. *Shishkinskie pisanitsy: Pamyatniki drevnei kul'tury Pribaikal'ya* [Shishkinsky Scriptures: Monuments of the ancient culture of the Baikal region]. Irkutsk, Irkutskoe kn. izd-vo, 1959, 209 p. (In Russ.).

17. Okladnikov A. P., Mazin A. I. *Pisanitsy basseina r. Aldan* [Scriptures of the river Aldan]. Novosibirsk, Nauka, 1979, 152 p. (In Russ.).

18. Mazin A. I. *Pisanitsy Priamur'ya* [Scriptures of the Amur region]. Novosibirsk, Nauka, 1986, 260 p. (In Russ.).

19. *Istoricheskii fol'klor evenkov. Skazaniya i predaniya* [Historical folklore of the Evenki. Legends and traditions]. Sost. G. M. Vasilevich. Leningrad, Nauka, 1966, 400 p. (In Russ.).

20. Varlamov A. N. *Spetsifika istorizma v fol'klоре evenkov* [The specificity of historicism in Evenki folklore]. Saint Petersburg, Lan', 2018, 308 p. (In Russ.).

21. Okladnikov A. P. *Neolit i bronzovyi vek Pribaikal'ya: Istoriko-arkheologicheskoe issledovanie. Ch. 1 i 2* [Neolithic and Bronze Age of the Baikal Region: Historical and Archaeological Research. Parts 1-2]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1950, 412 p. (In Russ.).

22. Derenko M. V. *Molekulyarnaya filogeografiya korenного naseleniya Severnoi Azii po dannym ob izmenchivosti mitokhondrial'noi DNK* [Molecular phylogeography of the indigenous population of North Asia according to data on the variability of mitochondrial DNA]. In: *Vestnik Dal'nevostochnogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk* [Vestnik of the Far East Branch of the Russian Academy of Sciences]. 2010, No. 4, pp. 3-11. (In Russ.).

23. *Materialy po evenkiiskomu (tungusskomu) fol'kloru* [Materials on Evenki (Tungus) folklore]. Sost. G. M. Vasilevich. Leningrad, Izd-vo in-ta narodov Severa TsIK SSSR im. P. G. Smidovicha, 1936, 290 p. (In Russ.).
24. *Skazaniya vostochnykh evenkov* [Legends of the Eastern Evenki]. Sost. G. I. Varlamova, A. N. Varlamov. Yakutsk, YaF GU izd-vo SO RAN, 2004, 235 p. (In Russ.).
25. Klement'ev A. M. *Rannegolotsenovaya fauna severnoi Angary (materialy arkheologicheskikh obektov)* [Early Holocene fauna of the northern Angara (materials of archaeological sites)]. In: *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya "Geoarkheologiya. Etnologiya. Antropologiya"* [Proceedings of the Irkutsk State University. Series "Geoarcheology. Ethnology. Anthropology"]. 2014, vol. 8, pp. 31-44. (In Russ.).
26. *Evenkiiskie geroicheskie skazaniya* [Evenki heroic legends]. Sost. A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka, 1990, 392 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]). (In Evenki and Russ.).
27. Okladnikov A. P. *Neoliticheskie pamyatniki kak istochnik po etnogenii Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Neolithic monuments as a source on the ethnogony of Siberia and the Far East]. In: *Kratkie soobshcheniya IIMK* [Brief communications of the Institute of the History of Material Culture]. 1941, iss. 9, pp. 5-13. (In Russ.).
28. Okladnikov A. P. *Istoriya Yakutii. T. 1. Proshloe Yakutii do prisoedineniya k Russkomu gosudarstvu* [History of Yakutia. Vol. 1. The past of Yakutia before joining the Russian state]. Yakutsk, Yakutgosizdat, 1949, 440 p. (In Russ.).
29. Okladnikov A. P., Derevyanko A. P. *Dalekoe proshloe Primor'ya i Priamur'ya* [The distant past of Primorye and Priamurye]. Vladivostok, Dal'nevost. kn. izd-vo, 1973, 439 p. (In Russ.).
30. *Istoriya i kul'tura nanaitsev (istoriko-etnograficheskie ocherki)* [History and culture of the Nanais (historical and ethnographic essays)]. S. V. Berezniiskii, E. A. Gaer, S. F. Karabanova i dr. Saint Petersburg, Nauka, 2003, 194 p. (In Russ.).
31. *Istoriya Sibiri s drevneishikh vremen do nashikh dnei: v 5 t. T. 1. Drevnyaya Sibir'* [History of Siberia from ancient times to the present day: in 5 vol. Vol. 1. Ancient Siberia]. Gl. red. A. P. Okladnikov. Leningrad, Nauka, 1968, 456 p. (In Russ.).
32. Bichurin N. Ya. *Sobranie svedenii o narodakh, obitavshikh v Srednei Azii v drevnie vremena. T. 2* [Collection of information about the peoples who lived in Central Asia in ancient times. Vol. 2]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1951, 335 p. (In Russ.).
33. Debets G. F. *Antropologicheskie issledovaniya v Kamchatskoi oblasti* [Anthropological research in the Kamchatka region]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1951, 264 p. (In Russ.).
34. Levin M. G. *Etnicheskaya antropologiya i problemy etnogeneza narodov Dal'nego Vostoka* [Ethnic anthropology and problems of ethnogenesis of the peoples of the Far East]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1958, 359 p. (In Russ.).
35. Taksami Ch. M. *Nekotorye obshchie cherty letnikh sredstv peredvizheniya u narodov Nizhnego Amura i Sakhalina* [Some common features of summer vehicles among the peoples of the Lower Amur and Sakhalin]. In: *Material'naya kul'tura narodov Sibiri i Severa* [Material culture of the peoples of Siberia and the North]. Otv. red. I. S. Vdovin. Leningrad, Nauka, 1976, pp. 123-138. (In Russ.).
36. Taksami Ch. M. *Osnovnye problemy etnografii i istorii nivkhov* [The main problems of ethnography and history of the Nivkhs]. Leningrad, Nauka, 1975, 238 p. (In Russ.).
37. Avrorin V. A., Lebedeva E. P. *Orochskie teksty i slovar'* [Oroch Texts and Dictionary]. Leningrad, Nauka, 264 p. (In Russ.).
38. Startsev A. F. *Etnicheskie predstavleniya tunguso-man'chzhurov o prirode i obshchestve* [Ethnic views of the Tungus-Manchus about nature and society]. Vladivostok, Dal'nauka, 2017, 232 p. (In Russ.).

УДК 821.512.145-1Тубыли.09
DOI 10.25587/n0943-3187-1950-g

А. А. Хасавнех

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН Республики Татарстан

ПОЭМА АХМЕТЗЯНА ТУБЫЛИ «ПОВЕСТВОВАНИЕ О НЕБЕЗЫЗВЕСТНОМ ФАРХАДЕ И ЕГО ВОЗЛЮБЛЕННОЙ ШИРИН»

Аннотация. В статье рассказывается о найденном недавно еще одном рукописном сборнике татарского поэта-суфия XIX в. А. Тубыли, приводится его научное описание. Примечательно, что в данном сборнике нашло место поэтическое произведение поэта «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин». Целью данного исследования является раскрытие содержания любовной поэмы, особенностей композиционного строения, образов и мотивов, определение ее роли и места в рамках литературы Востока и всего тюркского мира. В статье в ходе анализа приводятся поэтические отрывки из оригинала, его сравнительное сопоставление с классическими вариантами поэмы о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин, выявляются оригинальные черты и авторская интерпретация данного литературного произведения. Анализ поэтического произведения А. Тубыли показал, что по своей сюжетной линии, мотивам и образам оно очень близко к народным романтическим дастанам, а именно – к дастану турецких меддахов, т. к. данное произведение соединяет в себе традиции письменной литературы и местного фольклора. В отличие от языческих по идейной направленности классических поэм о любви Фархада и Ширин восточных авторов, произведение татарского поэта представляет из себя исламизированную версию: в ней отсутствуют традиционные мотивы распития вина, лицемерия Хосровом купающейся в реке Ширин, склонения Хосрова или Фархада возлюбленной к близости, другие эротические сцены. Любовь Фархада и Ширин в данном произведении возвышающая и облагораживающая, что придает повествованию высокогуманную направленность. Произведение А. Тубыли выделяют синкретический характер, многообразие идей и мотивов, придающие ему неповторимый колорит. Концовка произведения А. Тубыли утеряна; сохранившаяся часть содержит 2442 бейта, поэтому его сложно отнести к поэтическому роману, как например, «Хосров и Ширин» Кутба; скорее это – поэтическое произведение, которое по постановке идей, богатству образов и мотивов, оригинальной авторской интерпретации является самостоятельным литературным произведением и достойно занять видное место в сокровищнице татарской литературы XIX в.

Ключевые слова: Ахметзян Тубыли, Фархад и Ширин, авторская интерпретация, романтический дастан, традиционное и особенное, образы и мотивы, меддахи, тюркский фольклор, рукопись, поэма о любви.

А. А. Khasavnekh

The Akhmetzyan Tubyli's story of Prominent Farhad and his beloved Shirin

Abstract. The article devoted to the recently found manuscript collection of Akhmetzyan Tubyli, a Tatar Sufi poet of the 19th century, gives its academic description. It is noteworthy that this collection included the poetic work of the poet *Mashkhyr va mutagarriif ulan Farhad gashyyk ilya magshuk Shirin khikayase (The Story of the prominent Farhad and his beloved Shirin)*.

The purpose of this study is to disclose the content of the love poem, the features of the compositional structure, images and motifs, the identification of its role and place in the literature of the East and the entire Turkic world.

ХАСАВНЕХ Алсу Ахмадулловна – к. филол. н., с. н. с. Центра письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, Казань, Россия.

E-mail: alise_12345@mail.ru

ХАСАВНЕХ Алсу Ахмадулловна – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Centre of written and musical heritage of G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, Academy of Sciences of Tatarstan Republic, Kazan, Russia.

E-mail: alise_12345@mail.ru

In the course of the analysis, the article provides poetic excerpts from the original, its comparison with the classic versions of the love poem about Khosrov and Shirin / Farhad and Shirin reveals the original features and the author's interpretation of this literary work. The analysis of A. Tubyli's poetic work showed that its plot line, motifs and images are very close to the folk romantic dastans, namely, to the dastan of Turkish meddahs, because this work combines the traditions of written literature and local folklore.

Unlike pagan ideological orientations of classical poems about the love of Farhad and Shirin by eastern authors, the work of the Tatar poet is an Islamic version; it lacks the traditional motifs of drinking wine, seeing Shirin bathing in the river by Khosrov, inclining Shirin to sexual intimacy by Khosrov/Farhad, other erotic scenes. The love of Farhad and Shirin in this work is uplifting and ennobling, it gives the narrative a highly humanistic orientation.

A. Tubyli's work stands out for its syncretic character, variety of ideas and motifs, and it gives it a unique flavor. The ending of A. Tubyli's work is lost; the surviving part contains 2442 versicles, so it is difficult to attribute it to a poetic novel, such as, for example, Qutb's *Khosrov and Shirin*; it appears that, it is a poetic work, which, according to the statement of ideas, the wealth of images and motifs, the original author's interpretation, is an independent literary work and deserves to occupy a prominent place in the treasury of Tatar literature of the 19th century.

Keywords: Akhmetzyan Tubyli, Farhad and Shirin, author's interpretation, romantic dastan, traditional and special, images and motifs, meddahs, Turkic folklore, manuscript, love poem.

Введение

Совсем недавно в Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета была найдена еще одна рукопись татарского поэта-суфия Ахметзяна Тубыли (1825-1890-е) [1]. К сожалению, мы не можем с определенностью говорить об источниках ее поступления, т. е. где, когда и кем она была обнаружена, поскольку соответствующих записей в рукописном сборнике татарского поэта обнаружено не было. А. Тубыли писал поэму «Повеествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин» («Мәһһүр вә мөтәғәрриф улан Фәрһад ғашыйк илә мәғһшүк Ширин хикәясә») будучи заточен в тюрьму без вины и следствия в 1871 г. и пробыл в заключении приблизительно 15 лет. «Жизнь и творчество А. Тубыли омрачались политикой христианизации, русификации, религиозным преследованием лучших представителей татарского народа. Поэт по ложному доносу был обвинен в убийстве двух мокш (субэтнос мордвы) и отправлен в Сибирь, где в тюрьме и ссылке провел лучшие годы своего творческого пути» [2, с. 10].

Рукопись с поэтическим произведением «Повеествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин» размером 16,5х10 см состоит из 49 листов, из которых начальные с 1^а по 11^б включают в себя стихотворные сказания (*хикайат*) религиозно-нравственного содержания. Сама же поэма, написанная на старотатарском языке на основе арабской графики, занимает в книге всю оставшуюся часть – с 11^б по 49^б листы. Бумага российского производства, плотная, без водяных знаков. На странице 16 строк. Почерк: средней степени выработанности *наسخ*¹. Текст написан черными чернилами, выработанными из дубовой коры, названия глав – красными из киновари. Имеются *кустоды*². Пагинация полистовая, проведенная при описании.

Вот что сам автор говорит об этом рукописном сборнике в колофоне: *Жәмге идеб хәтем әйләдем чын бу китаб, Вирә бондин Хак безә хәйр алмаб (кире алмаеб – А. Х.) / Хаким улдыр юк шәрике ләм йәзәл, Әмер аныңдыр әүвәл, ахыры би-бәдәл* [1, с. 10а] 'Завершил я сию книгу, собрав [ее листы], После этого да окажет нам Всевышний Свою милость / Он – Правитель, и нет у Него сотоварищей' [пер. наш].

К большому сожалению, по причине отсутствия последних листов рукописи, поэма татарского автора не имеет концовки. Объем сохранившейся части произведения составляет всего 38 рукописных листов. Что касается даты окончания написания поэмы, то сам автор пишет об этом: *Тарих миляди 1879 нчы сәна бөрҗәси-җәзүзәнең 13 нче йәүмендә тәмам улынды* [1, с. 11а] 'Завершил [поэму] 13-го июня 1879 года' [пер. наш].

¹ традиционный арабский почерк

² В старинных рукописных и печатных книгах: помещенное в конце страницы первое слово (или первый слог) следующей страницы заменяющее колонцифру

В среде татарского народа нашли широкое распространение классические поэмы о любви Меджнуна и Лейлы, Тахира и Зухры, Йусуфа и Зулейхи, Сайфульмулука и Бадигельджамал и др. По сей день они запечатлены на страницах древних рукописей и печатных книг, в литературных сборниках, устном и письменном фольклоре. Издревле полюбились они народу за их непередаваемое изящество и красоту изложения, глубокий эмоциональный психологизм передачи чувств главных героев, лиризм и утонченный поэтический стиль. Те или иные поэтические произведения, прошедшие через многочисленные стадии литературных интерпретаций в передаче разных авторов, кочуя из одного места в другое, обрастая все новыми деталями, образами и сюжетными линиями, вбирая в себя особенности мироощущения того или иного народа, его менталитета, наконец, оседают, оформляясь в самостоятельные, оригинальные произведения. Не явилась исключением и всемирно известная поэма о любви «Хосров и Ширин» / «Фархад и Ширин», которая бытует в среде народов Ближнего и Среднего Востока, Закавказья, Малой, Средней и Юго-Восточной Азии, Волго-Уральского региона в виде преданий, легенд, сказаний, поэтических романов, дастанов и пр.

Из истории создания различных вариантов поэмы о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин

Первым, кто создал поэму «Хосров ва Ширин», является персидский поэт Фирдоуси (935-1020). Вслед за ним были созданы одноименные творения великих мастеров пера: Саная (1080-1131), Низами (1141-1209), Амира Хосрова Дехлеви, А. Джами, А. Навои и др. Спустя 100 лет после Низами множество тюркских и персидских авторов обратились к данному сюжету и создали произведения на темы о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин. Так, например, одних только иранских поэтов, создавших поэмы на данный сюжет, насчитывается более тридцати [3, с. 147].

Е. Э. Бертельс указывает, что сам образ Фархада был создан гораздо позже первоначальных версий легенды о Хосрове и Ширин, а тем более исторических событий, послуживших основой этой легенды [4, с. 117]. Таджики-персидский историк Балами (ум. 996) – первый, кто упоминает имя Фархада, а поэт конца X - начала XI в. Агаджи связывает это имя с народной легендой о прорытии канала через скалу Бисутун (совр. Турция) [5, с. 902]. Высказывается также предположение, что Фархад – фольклорный образ, впервые появившийся в письменной художественной литературе на страницах поэмы Низами [6, с. 73, 78]. В отличие от своего предшественника, Низами больше опирался на народные легенды, чем на письменные источники и материалы официальных хроник сасанидских царей [7, с. 493]. Оставаясь в рамках традиционного в ираноязычных и тюркоязычных литературах «Пятерицы» («Хамса») – цикла из пяти стихотворных романов, тюркоязычные авторы создали произведения, которые дали толчок в развитии общечеловеческих гуманистических идей. Одним из таких тюркоязычных авторов является и А. Тубыли.

Романтический сюжет о любви Фархада и Ширин среди татар

Поэма о любви Фархада и Ширин не нашла столь широкого распространения среди татар. Возможно, причина этого кроется в том, что в классических произведениях таких великих классиков, как Низами Гянджеви, Алишер Навои, Амир Хосров Дехлеви (1253-1325) и Абдурахман Джами (1414-1492) Фархад и Ширин представлены как представители языческой культуры, а их любовные отношения описываются в плане светского содержания. Этому же мнению придерживается и исследователь творчества тюркского поэта Кутба (XIV в.), автор перевода его поэтического романа «Хосров и Ширин» на современный татарский язык Р. Г. Ахметьянов. Ученый считает, что среди тюркских народов это произведение не ценилось. Мусульманские религиозные деятели относили его к языческому [8, с. 356].

На сегодняшний день известно, что в истории татарской литературы всего лишь два автора обращались к теме о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин; это – поэт золотоордынского периода Кутб и поэт-суфий XIX в. А. Тубыли. Произведение первого автора проанализировано и изучено Х. Й. Миннегуловым и Р. Г. Ахметьяновым [8, 9]. Ученые проделали серьезную текстологическую работу. Так, Р. Г. Ахметьянов, помимо перевода поэмы дал ей развернутую научную оценку [9].

Говоря о поэтическом произведении А. Тубыли «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин», нужно отметить его близость к народным дастанам, т. к. в нем соединены воедино как литературное, так и фольклорное начала. Иными словами, в канву сюжетной линии данной поэмы вплетены мотивы и образы из письменной литературы (поэмы «Хосров и Ширин» / «Фархад и Ширин», «Лейли и Меджнун» восточных классиков), а также элементы кочующих сюжетов из народных дастанов. Исследователь татарских книжных дастанов, доктор филологических наук Л. Х. Мухаметзянова к романтическим дастанам относит произведения на любовную тему, распространенные в нескольких вариантах и имеющие общий сюжет. Также по мнению ученого, в татарских книжных дастанах в определенной степени наблюдается отделение индивидуального авторства от анонимной фольклорной традиции [10, с. 259]. По сравнению с поэтическим романом Кутба, произведение А. Тубыли «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин» гораздо меньше по объему (количество строк в нем всего 1221, без концовки). Ту же особенность можно было бы отметить и в отношении другого поэтического произведения А. Тубыли «Повествование о Лейли и Меджнун» («Хикәйәте Ләйлә вә Мәжнун»): по своему объему оно значительно уступает многим классическим версиям поэм, посвященных легендарной любви двух влюбленных [11, с. 146]. Однако этот факт несколько не умаляет его художественной ценности и оригинальности, т. к. в нем имеет место немалое количество интерпретаций и авторского новаторства, – в чем мы и убедимся в процессе анализа.

Сюжет произведения «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин» А. Тубыли

Содержание поэтического произведения сводится к следующему. Действие происходит в государстве Хорасан, которым правит Махманабану. Племянница этой правительницы по имени Ширин, красавица и умница, подобно своему имени – «сладкая». Махманабану решает построить для своей любимой племянницы летний сарайчик и дворцовый комплекс. С этой целью она нанимает искусного строителя, который тотчас принимается за работу. Дворцы же правительница приказала построить таким образом, чтобы они напоминали семь небес: первый дворец «Луна» – белого цвета, второй дворец – голубой «Меркурий», третий – розовая «Венера», четвертый, наподобие солнца – желтый, пятый – красный «Марс», шестой – зеленый «Юпитер» и, наконец, седьмой схож с Сатурном – черного цвета. При этом служащие и придворные каждого дворца должны были носить одеяния соответствующего дворцу цвета.

Однажды, прогуливаясь по саду вместе с тетей, Ширин увидела Фархада, который помогал отцу Бахзаду строить дворцы. Взгляды молодых встретились, и их сердца воспламенились любовью друг к другу. С этого времени они устраивают мимолетные встречи, во время которых читают друг другу прекрасные стихи в знак любви и преданности. Фархад рисует портрет Ширин и помещает его в золотые рамки. Он часто смотрит на этот рисунок и источает безудержные слезы. Тем временем Махманабану высоко оценила постройку летнего сарайчика и приказала построить еще один такой же.

В один из дней, прогуливаясь в окрестностях дворца, она увидела яму, прикрытую большим камнем, который с давних пор именовали «Сулейман» в честь пророка Аллаха. Она подозвала рабочих и приказала сдвинуть этот камень с места. Оказалось, что в этом месте находился колодец с кристально чистой и вкуснейшей, словно щербет, водой. Испробовав ее, Махманабану приказывает прорыть канал, чтобы довести эту воду к своему дворцу. Однако мастера отказываются браться за это дело, т. к. на пути к дворцу стоит высокая гора. Тогда правительница издает указ: «Тот, кто пророем водный канал от колодца к ее дворцу, получит все, что пожелает». Фархад вызывается исполнить приказ, а за это просит Махманабану назначить его главой стражников дворцовых ворот. На это она отвечает ему: «Я сделаю тебя одним из своих приближенных, посадив тебя на трон». Но Фархад стоит на своем и говорит, что для него пост главы стражей выше трона. Во время работ по проведению канала влюбленные продолжают видеться, читая друг другу стихи и играя на лютне (тюркский вариант – *саз*). Ширин в те дни, когда не может прийти к Фархаду, посылает для него через прислужницу по имени Сальвиназ еду, но тот отказывается принимать ее, мотивируя свой отказ тем, что и едой, и питьем для него является его любовь к Ширин: от ее вина он пьян, от ее благословенного запаха сыт. После окончания

работ во дворце устраивается пышное празднество. Махманабану в знак благодарности преподносит Фархаду роскошную одежду из соболиных мехов, но юноша остается равнодушен к щедрым подношениям и великим почестям со стороны правительницы. После этого она отправляет искусного зодчего в баню, а в сумку кладет не менее богатые одежды. Выйдя из бани Фархад предстает перед правительницей и целует перед ней землю. Чувства Ширин достигают своего пика. Она вызывает к себе кормилицу и обращается к ней с просьбой помочь ей: тайно привести коня Бурая, чтобы добраться до Фархада и узреть его лицо. Поначалу кормилица отвечает своей подопечной категорическим отказом, однако слово за слово, – поддается на уговоры неугомонной Ширин. Они условились устроить увеселение в дворцовом саду. Ширин покидает подруг и уединяется вместе с Фархадом в одной из палаток.

Тем временем Махманабану влюбляется в Фархада и намерена сделать его своим супругом. Но все ее усилия приблизить к себе юношу тщетны. Отчаявшись, она приказывает посадить его в тюрьму. Во время своего заточения Фархад играет на музыкальных инструментах, поет и пишет стихи. Его поэтические творения распространяются по всей округе. Однажды ночью Махманабану снится сон, в котором некий голос приказывает ей отпустить невинного Фархада. Она следует этому повелению и освобождает узника, снабдив его тысячей золотых монет. Фархад раздает щедрые подношения Махманабану бедным. Оказавшись на воле, юноша отправляется из города в горы, где бродяжничают вместе с дикими зверями.

Как-то раз в горы, где бродит Фархад, на охоту вместе со своей свитой приезжает падишах соседнего с Махманабану государства по имени Хурмуз. На одном из привалов Хурмуз-шах и его спутники слышат невероятные по красоте музыку и пение. Придя на голос, мужчины видят удивительную картину: сборище диких зверей, посреди которых сидит некто в жалких лохмотьях, сам схожий с этими зверьми. Хурмуз вступает в разговор с Фархадом, и последний подробно рассказывает о своей безумной любви к Ширин. Хурмуз-шах, проникшись судьбой собеседника, твердо обещает тому сделать все возможное, чтобы Ширин стала его женой. Затем Хурмуз-шах одевает Фархада в царские одежды и ведет ко дворцу Махманабану. Там он передает повелительнице послание, в котором просит ее выдать за Фархада ее племянницу Ширин. В противном случае, говорится в послании, перед могуществом шаха не устоят и горы, он двинет на Хорасан свои войска. Однако Махманабану не идет на поводу у Хурмуз-шаха и отказывает ему. Начинается длительное противостояние двусторонних сил: лучшие воины Махманабану сражаются на поле боя с богатырями Хурмуз-шаха. В битвах активно участвует сам Фархад, а также сын Хурмуза – Хосров. Видя, что силой Хурмуз-шаха не одолеть, Махманабану призывает на помощь двух ясновидцев. В одном из сражений один из них при помощи колдовства насылает на Хосрова приворот, после чего тот влюбляется в Ширин. Боец по имени Тантана обрызгивает Хосрова околдованной водой, после чего царевич теряет сознание, и его, закованного в цепи, приводят во вражеский стан. Однако вскоре Хурмуз-шах раскрывает коварный замысел противницы и расправляется с колдунами. Его бойцы переходят в наступление и побеждают в этом противостоянии. Воины Махманабану разгромлены, самой правительнице с трудом удается бежать.

И в тот момент, когда, казалось бы, для Фархада и Ширин не осталось больше препятствий, чтобы заключить брачный союз, в борьбу за красавицу включается Хосров. Ему на помощь приходит (в произведении Тубыли имя его не упоминается) визирь Хурмуз-шаха, еврей по имени Бахтиган. Когда двое влюбленных уже готовы совершить *никах* (обряд бракосочетания), Фархада посылают рыть новый канал: мол, закончишь дело, женишься на своей Ширин. Кормилица Хосрова, видя болезненное состояние своего подопечного, вызывает его на откровенный разговор. Узнав о сильной любви Хосрова к Ширин, предлагает ему умертвить Фархада. В один из дней Хурмуз вернулся в свою резиденцию и обнаружил, что Хосрова нет. Он поинтересовался, почему его сын не явился к нему в резиденцию, на что ему ответили, что он был не в духе, поэтому и не пришел. Тогда правитель вызвал главного лекаря и послал его разыскать Хосрова и узнать о его самочувствии. Придя к Хосрову, лекарь понял, что все дело в любовных переживаниях шахзаде, а вовсе не в недуге. Эту же догадку высказала правителю и кормилица Хосрова. Хурмуз сильно опечалился от той вести и приказал Бахтигану найти снадобье против сего любовного недуга. Придумав хитрый план, Бахтиган отправляется к Фархаду и заверяет

его, что Ширин будет его, если он проведет еще один водоканал. Хурмуз-шах подтверждает его слова. Фархад вновь берется за работу. Его поочередно навещают Хурмуз-шах и Ширин в компании со своей служанкой Гульбайз. Шах, проникшись симпатией к Фархаду, поскорее хочет сдержать свое обещание и женить его на Ширин.

В одно из свиданий, видя, что до окончания работы осталось совсем немного, Ширин успокаивается, однако тревожные предчувствия терзают ее сердце. Подъезжая к месту встречи, ее конь подворачивает ногу. После возвращения во дворец в ту же ночь Ширин видит во сне, будто навстречу Фархаду выскочил хищный зверь и бросился на него. Он оказался не в силах защитить себя. Она просыпается, и вновь смутное ощущение неотвратимого злого рока завладевает ее рассудком. Она решает послать на следующий день Гульбайз навещать Фархада. Однако, не дождавшись утра, посреди ночи сама отправляется навстречу к любимому. Она рассказывает ему о сновидении и дурных приметах. Но Фархад все растолковывает к добру. На тот момент в народе уже распространилась молва о том, что Ширин часто навещает Фархада... На этом месте повествование А. Тубыли обрывается.

О художественном построении и авторской интерпретации произведения А. Тубыли

В данном произведении проза чередуется с поэзией. Автор остается верен традициям, прочно укоренившимся в литературах тюрко-татарского мира. Этот литературный метод поэт использует и во многих других своих стихах, в частности, в еще одной своей поэме о любви – «Повествование о Лейли и Меджнун» [12, с. 121-137]. В обоих поэтических произведениях татарского автора в стихах главные герои выражают свои чувства и переживания, а развитие сюжетов излагается прозой. Такая форма традиционна для тюркских народов; встречается она, в основном, в дастанах.

Как известно, повествование классических вариантов поэм «Хосров и Ширин» и «Фархад и Ширин» строится на любовных переживаниях главных героев, а также политической составляющей сюжетов (обстановка в сасанидском Иране, борьба за трон и т. д.), при том взаимоотношения главных героев освещаются на фоне исторических событий того времени. Но уже начиная с персидского поэта Санаи (1081-1141), в произведениях восточных авторов начинают выявляться различные изменения в содержании, сюжетах, персонажах, образах и т. д., – то, что принято называть авторской интерпретацией. По логике вещей, каждый поэт, создавая *назире*¹ на поэму Фирдоуси или Низами «Хосров и Ширин», адаптировал свое произведение в отношении своего народа с его менталитетом и особым психологическим укладом. Предшественник А. Тубыли, золотоордынский поэт, также родом из Поволжья, Кутб (I пол. XIV в.) создал свой поэтический роман «Хосров и Ширин», основанный на реалиях своего времени, привнес в свое произведение эпизоды и детали, характерные для действительности золотоордынского периода. Хотя, изначально данный роман создавался как «вольный перевод на тюркский язык персидской поэмы Низами [13, с. 88]. А. Тубыли также интерпретировал известную поэму, придав ей национальный колорит, отраженный прежде всего в характере и взаимоотношениях его главных героев – Фархада и Ширин, со свойственным автору звучанием, поэтическим стилем, новым композиционным наполнением, характеристиками героев, идейным содержанием и др. Данное произведение имеет ряд характерных моментов, что выделяет его в ряду других классических вариантов поэмы о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин.

Особенности и отличительные черты произведения:

1. В поэмах о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин таких поэтов, как Фирдоуси, Низами, А. Дехлеви и др. в центре повествования – любовный треугольник, который составляют главные персонажи: Хосров, Ширин и Фархад. Однако в них повествование начинается с любви сасанидского царевича, впоследствии шахиншаха Ирана Хосрова и племянницы правительницы Армении (в некоторых вариантах – Вавилонии) Ширин². Лишь к концу повествования появляется Фархад, который, влюбившись в прекрасную Ширин, обостряет ход повествования. У А. Тубыли же, напротив, с самого начала главными действующими лицами в поэтическом

¹ В восточной поэтике «ответ» поэта на произведение (поэму) другого поэта.

² Согласно древним источникам, Ширин была арамейкой; версия о ее армянском происхождении более поздняя. Так, в поэме персидского классика Низами Гянджеви из сборника «Хамсе» Ширин является племянницей правительницы Армении.

произведении являются Фархад и Ширин. Сын Хурмуз-шаха (Хормизд) Хосров, как неизменно третье лицо, возникает в заключительной части поэмы, приближая ее трагическую развязку. Еще одним существенным отличием поэмы татарского поэта является то, что Ширин любит не Хосрова, как у Фирдоуси, Низами, Физули и других восточных классиков, а Фархада, ему она остается верна до самой своей смерти. Таким образом, в этом любовном треугольнике сердце Ширин отдано лишь одному из героев: если в классических вариантах поэмы этим избранником является Хосров, то в произведении А. Тубыли Ширин влюбляется в Фархада. В этом плане произведение татарского поэта наиболее близко к поэме А. Навои, которая, в свою очередь, также сильно разнится от классических вариантов.

2. В произведении татарского поэта Ширин перед знакомством с Фархадом бросает в него лимон. В тюркских же фольклорных произведениях, в частности, в варианте турецких меддахов, Ширин бросает в Фархада золотое яблоко. Согласно тюркским традициям, бросание яблока в любимого – это своего рода мотив выявления избранника.

3. Самой примечательной особенностью героико-романтической поэмы А. Тубыли о любви Фархада и Ширин, пожалуй, является сюжет строительства комплекса из семи дворцов Фархадом и его отцом Бахзадом по приказу Махманабану; при этом каждый дворец имеет определенный цвет и должен напоминать одну из семи планет. Так, например, первый дворец белого цвета, подобный полной Луне, служащие и придворные этого дворца должны носить одеяния белого цвета. Второй дворец голубого цвета должен именоваться «Меркурий», третий – розовый, подобный Венере и т. д. Этот оригинальный сюжет не встречается в других версиях поэмы о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин, тем более включая и классические версии восточных авторов. Сложно найти объяснение данному сюжету; возможно, автор решил включить его в свое поэтическое повествование под впечатлением от известного произведения узбекского поэта А. Навои «Семь планет» – предпоследней поэмы «Пятерицы» с семью вставными новеллами в стихах, в основе которых, как мы знаем, лежит история любви шаха Бахрама Гура и невольницы Диларам.

4. В произведение «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин» включены такие эпизоды из «Лейли и Меджнун», как, например, скитание главного героя, в данном случае Фархада, среди диких зверей, отшельническая жизнь в горах, любовное состояние, граничащее с безумством и др. Автор так и называет главного героя Фархада «безумный» (*дивана*), что также сближает данную поэму с вышеназванной. Можно смело предположить, что существенное влияние на творчество татарского поэта через фольклорные варианты турецких сказаний о любви Фархада и Ширин оказал узбекский поэт А. Навои. Он писал свою поэму «Фархад и Ширин» для «народной» аудитории, для которой были мало доступны персидско-таджикские поэтические традиции. «Невольно Навои делал каждую поэму более синтетической, и, например, в поэму “Фархад и Ширин” включены идеи и темы не только “Хосрова и Ширин”, но и отчасти “Лейли и Меджнуна”. Все это преобразовано в новый синтез, который и сложнее, и проще поэм Низами. Сложнее – из-за синтетичности, а проще потому, что изощренность Низами или Амира Хусро смягчена, а сказочные мотивы приближены к живому фольклору тюркских народов» [14, с. 580]. Подобное сравнение Фархада с образом Меджнуна содержится и в турецких вариантах дастана о Фархаде и Ширин. Так, например, турецкий народный поэт XVII в. Ашик пишет: «Ферхад, раскалывающий горы, Умер из-за Ширин. / Влюбленный, ставший Меджнуном, Разве не обнимет свою Лейли?» [15, с. 216].

5. Фархад в произведении А. Тубыли совмещает в себе две противоречивые черты: с одной стороны, его образ предстает перед читателями во всем блеске мужества, силы и необыкновенной воли, с другой, он представляет из себя человека экспрессивного, поверженного эмоциональным перепадам. Так, в ходе повествования от сильного наплыва чувств он несколько раз теряет сознание, что еще больше усиливает силу любовных переживаний главных героев. Фархад здесь не только каменотес и художник, он еще и строитель дворцов. Сюжет строительства дворцов для Ширин достаточно редко встречается у других авторов. Он присутствует, например, в поэтическом дастане у турецкого народного поэта XIX в. Ирфани: «Ради Ширин Ферхад дробил скалы, Он строил для нее дворцы» [15, с. 217].

6. Еще одной существенной оригинальной чертой поэмы А. Тубыли является то, что, в отличие, например, от классической версии одноименного произведения Низами Гянджеви, в душевных порывах главного героя Фархада к своей возлюбленной Ширин превалируют чувства над разумом. По сюжету, после своего освобождения из тюрьмы Фархад, словно помешанный, бродит в горах среди диких зверей, напевая навеянные грустью и безысходной тоской песни в удаленности от любимой. В то время, как, например, в произведении того же Низами, напротив, – любовь подчинена разуму. Как бы ни были сильны любовные переживания главного героя азербайджанского классика, они не позволяют ему потерять честь, личные страсти не могут возобладать над человеческим достоинством. По мнению Низами, лишь сохранивший разум и осмотрительность человек способен бороться за истинную любовь, а приверженность такой благоразумной любви способна избавить от отрицательных качеств даже возгордившегося правителя.

7. В отличие от классических и некоторых фольклорных версий восточных народов, где мотив сновидения встречается лишь в эпизоде, когда к Михин Бану (у А. Тубыли – Махманабану) во сне является святой старец и приказывает ей освободить из тюрьмы Фархада, в поэме татарского автора данному мотиву уделено гораздо больше внимания. Он повторяется на протяжении всего повествования неоднократно. Помимо вышеуказанного эпизода с приказом Махманабану освободить Фархада из тюрьмы (в отличие от других версий, в поэме А. Тубыли правительница слышит лишь голос, но не видит самого старца), имеются и другие события, связанные со сновидением. Так, Ширин слышит голос, приказывающий ей пробудиться, выглянуть в окно из комнаты шаха и увидеть возлюбленного. Третий эпизод связан с моментом, когда перед решающим поединком с богатырем исполинской мощи по имени Филсавар Фархад слышит во сне голос, который раскрывает перед ним секреты успешного боя и также приказывает немедленно пробудиться. И, наконец, в четвертом эпизоде во сне Фархаду является уже сам старец и велит ему встать, т. е. к нему приближается Ширин.

8. Говоря об оригинальных моментах поэмы татарского автора, нельзя не упомянуть о значительной роли Бахзада в судьбе сына Фархада. Если у других известных авторов, писавших о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин, этот персонаж упоминается лишь вскользь, то в произведении у А. Тубыли он появляется дважды – в начале произведения и в конце. Бахзад приходит к Фархаду тогда, когда тот переживает самый сложный и волнительный период в своей жизни: в сильной тоске по любимой, разлученный с нею, он бродит один, окруженный дикими зверями по пустыням и горам. Бахзад просит сына прийти к благоразумию и вернуться домой, к его безутешной матери, в противном случае грозитя уподобиться ему и выбрать себе пристанищем горы: *И, күземнең нуры, жәкәр итәм, нишләп син бу хатын-кыз өчен бу хальгә төштең? Анаң сине сагына, елый-елый күзләре сукурая. Минем хәер-догамны теләсәң, әйдә, китик моннан. Югыйсә мин монда килермен, минем дә мәкяным таулар булыб* [1, с. 396] ‘О, свет моих очей! Умоляю, почему ты ради этой женщины впал в такое состояние? Мать по тебе скучает, от пролитых слез глаза ее слепнут. Ежели желаешь моего благословения, давай же уйдем отсюда. Иначе я переберусь сюда, и также сделаю горы своим пристанищем’ [пер. наш]. Однако Фархад успокаивает отца и убеждает вернуться домой, оставив его в том положении, которое уготовила для него судьба: *И, барлыгымның сәбәбчесе, хәятменң нигезчесе, башымның тажсы, газиз атам! Моннан соң тормышыңа, тәнең зыян китереп күз яшеңне түкмә һәм мине бала сәбәбчесе итмә. Син мине жәфада диб уйлама, бу минем өчен сафады. Син әле миңа кирәксең. Анам илә исә мин ахирәттә Хәүзе-Кәүсәр янында күрешермен* [1, с. 396] ‘О тот, кто стал причиной моего рождения, источник и основа моей жизни, Венец моего существования, дорогой мой отец! С этого момента перестань терзать себя и лить горькие слезы по мне. Прошу, не делай меня причиной своих бед, не думай, что я в пучине страданий, напротив, – сердце мое чисто и безмятежно. Я нуждаюсь в тебе, возвращайся. С матерью же я встречу на том свете, у озера в раю’ [пер. наш]. Подобный эпизод присутствует и в поэтических творениях многих авторов на тему о любви Лейли и Меджнуна, когда к обезумевшему от любви Меджнуну является его отец, чтобы уговорить сына вернуться домой.

9. Выше был упомянут изначально языческий характер классических версий поэмы о любви Хосров и Ширин / Фархада и Ширин. А. Тубыли внес значительные корректировки в свое

произведение, наполнив его исламским содержанием. У данного автора Фархад не является представителем языческой традиции, он верит в Единого Бога. В поэме несколько раз акцентируется внимание на его уповании на Всевышнего. Влюбленные друг в друга Фархад и Ширин в самые сложные и волнительные моменты своей жизниверяют себя воле Аллаха, прося у Него защиты и милости. Так, например, Фархад перед началом сражения между армиями Махманабану и Хурмуз-шаха обращается к любимой со словами: *Мин үземне юктан бар иткән якты Сөбханга сыгыныб, һәм һәр эшемне Аның карамагына тапшырам* [1, с. 47а] ‘Я всецело веряю себя воле Всевышнего, Кроме Него нет у меня иного защитника’ [пер. наш]. Ширин также, в свою очередь, неоднократно обращается к Аллаху с просьбой защитить и сберечь Фархада. Прежде чем приступить к рытью канала для проведения воды из колодца до дворца Махманабану, Фархад приходит к нескольким праведникам из числа ученых (*голамә*) и совершает вместе с ними молитвы, прославляет Аллаха, тем самым получает благословение свыше. После этого он обретает фантастическую силу. Народ, собравшийся посмотреть, как Фархад будет крушить гору, приходит в сильное изумление. Еще одним моментом в пользу подтверждения о мусульманской версии является то, что до начала работы по проведению воды из колодца ко дворцу Фархад начинает это дело с именем Аллаха на устах: *Йа Рабб, гыйнаэт Сәндән* [1, с. 17а] ‘О Господи, ниспошли Свою помощь’ [пер. наш].

10. В поэме А. Тубыли есть одна, на первый взгляд незначительная деталь, которая вносит в ее фабулу оригинальное отличие. Орудием на поле сражения для Фархада служит не меч и не копье, как у всех остальных бойцов, а его неразлучная кирка, с помощью которой в мирное время он рушит скалы и проводит водные каналы. Думается, не случайно автор произведения вносит в канву сюжета эту деталь. Тем самым, он хочет подчеркнуть деятельную натуру своего лирического героя: даже во время сражения Фархад проявляет себя в первую очередь не как воин, а как труженик.

11. В некоторых классических версиях, включая и многие фольклорные поэмы азербайджанского и турецкого народов, Хосров влюбляется в Ширин по описанию купца Шабура-Хинди (у Низами – друг Шапур). У татарского же поэта красавица Ширин пленит сына Хурмуз-шаха после приворота одной из колдуний, подосланных Махманабану во время сражения с армией Хурмуз-шаха, при этом эпизод описания невероятной красоты Ширин Шабуром-Хинди (в поэме А. Тубыли он – купец, путешествующий по миру) Хосрову происходит до упомянутого сражения, но решающее действие все же оказывает именно колдовство.

12. В произведении А. Тубыли мы встречаемся с целым рядом оригинальных особенностей в плане сюжетной линии, мотивов и обрисовки образов. Не только Фархад и Хосров, будучи соперниками, любят Ширин, но и две женщины, Ширин и Махманабану, проникнуты сильными чувствами к Фархаду. В поэмах Низами, Эмира Хосрова Дехлеви, Навои, Шейхи Михин Бану – мать Ширин. Она – справедливая, мудрая, щедрая царица, не способная на обман и коварство. В произведениях этих авторов данный персонаж не играет сколько-нибудь значительной роли. Но в поэме татарского автора Махманабану, напротив, становится одной из главных действующих лиц. В произведении она горячо любит и исполняет любое желание своей племянницы Ширин. Однако, полюбив Фархада, идет на все ухищрения, чтобы разлучить влюбленных. Именно она является основным препятствием на пути к счастью Ширин и ее возлюбленного. Из мягкой и податливой она становится жестокой и деспотичной женщиной. Так, узнав о тайных свиданиях своей племянницы с Фархадом от своей рабыни, из-за опасения, что эта молва распространится вскоре во дворе, безжалостно убивает донощицу. При виде отступления ее войск перед военной мощью Хурмуз-шаха она прибегает к помощи двух колдуний – также неблагоприятный с точки зрения исламской морали поступок.

13. Еще одним оригинальным новшеством в истории любви Фархада и Ширин татарского автора являются моменты, где Ширин говорит своему возлюбленному о дурных приметах: когда ее конь по пути к Фархаду неожиданно подворачивает ногу. Вторым дурным предзнаменованием является сон, приснившийся накануне одного из последних визитов Ширин к Фархаду. При этом, что касается первой приметы, когда конь Ширин подворачивает ногу, то этот сюжет несколько видоизменен, т. к. в некоторых классических вариантах (А. Навои, турецкий поэт Шейхи и др.) конь Ширин подворачивает ногу в тот момент, когда Ширин после визита

к Фархаду направляется по горным склонам к себе во дворец. Эти дурные приметы в конце произведения А. Тубыли, в свою очередь, также склоняют нас в сторону предположения о трагическом конце главных героев повествования. С другой стороны, эти традиционные сказочно-фантастические мотивы, как: вещие сны, вырывание из ноздрей и рта Фархада при крушении им горы языков пламени, при одном ударе киркой по скале превращение глыб в пыль и т. д. также дают нам основание причислить данное произведение к «народным романам» – таким, каким, к примеру, является поэтическая версия турецких меддахов.

14. Говоря об отличительных моментах в поэме А. Тубыли, важно также добавить к вышесказанному, что в произведении нет такой ярко выраженной идейной содержательности; также в нем отсутствуют описания каких-либо политических событий той эпохи, в отличие от классических версий одноименной поэмы. Все повествование татарского автора крутится вокруг любовных переживаний главных героев, разбавленных сценами военных баталий между могущественными войсками Хурмуз-шаха и Махманабану. Поэтому фабула произведения А. Тубыли гораздо более упрощена, нежели поэмы таких авторов, как Фирдоуси, Низами, А. Навои, Кутба и др., соответственно количество поэтических строк в нем значительно меньше. Также сложно судить о концовке поэмы: соединились ли узми брака возлюбленные Фархад и Ширин, или же, согласно многим известным нам версиям, их ждал печальный конец. Однако с большой долей уверенности можно говорить, что сюжетная линия поэтического произведения А. Тубыли, за исключением некоторых сопутствующих деталей повествования, наиболее близка легенде турецких меддахов, профессиональных рассказчиков. Легенда меддахов по содержанию, так и по своей форме относится к «народным романам» – романтическим дастанам, широко распространенным у тюркских народов [15, с. 234]. Концовка же ее такова: Хурмуз-шах, узнав о ночном визите Ширин к Фархаду, понимает, что разлучить их никому не по силам. Шах просит своего сына Хосрова забыть Ширин, на что тот отвечает, что скорее покончит с собой, чем выбросит ее из своего сердца. Тогда кормилица Хосрова просит у шаха позволения самой все устроить. Получив разрешение, она одевается нищей старушкой и объявляет перед Фархадом о смерти Ширин. Поверив ей, Фархад подбрасывает вверх кирку и погибает под ее ударом. Ширин, узнав о смерти любимого, находит его тело и закалывает себя возле него кинжалом. Тем временем, лев спускается с горы и разрывает на куски тело кормилицы. Хурмуз-шах возводит мавзолей для Фархада и Ширин.

Заключение

В процессе анализа поэтического произведения А. Тубыли «Повествование о небыстром Фархаде и его возлюбленной Ширин» мы пришли к следующим выводам:

1. В поэме А. Тубыли нет традиционного для произведений восточных классиков вступительной части к основной части книги, где воздается хвала и превозносятся Всевышний Аллах, пророк Мухаммад, его идеальные качества и т. д. Это традиционное начало присутствует еще в поэме предшественника А. Тубыли – поэта золотоордынского периода Кутба (XIV в.). Однако эта традиция, постепенно угасая, к началу XIX в. практически сходит на нет.

2. По своей композиции, содержанию и идейному построению поэма А. Тубыли наиболее близка не классическим вариантам одноименного произведения Низами Гянджеви или А. Джами, а тюркским легендам о двух влюбленных, а именно – легенде турецких меддахов. Доказательством к данному утверждению служат некоторые своеобразные детали повествования в произведении татарского автора, о которых было упомянуто выше в процессе анализа произведения.

3. Как известно, изначально главные герои произведения «Хосров и Ширин», вышедшего из-под пера великих классиков Востока, исповедовали языческое верование. И это понятно, ведь события в поэме происходят до провозглашения Ислама пророком Мухаммадом, и относятся к концу VI - началу VII вв. Ведя речь об интерпретации в поэме А. Тубыли «Повествование о небыстром Фархаде и его возлюбленной Ширин», следует прежде всего говорить о том, что данное произведение представляет из себя исламизированную версию поэтического творения о любви Фархада и Ширин. Из этой главной особенности вытекают уже все остальные оригинальные моменты, как, например, отсутствие сцены распития вина в произведении татарского поэта, а также некоторых эротических сцен, присутствующих в творениях

восточных классиков: лицемерие Хосровом купающейся в реке Ширин, откровенные вожделения со стороны Хосрова, желание царевича склонить любимую к близости до заключения брака и др.

4. С точки зрения применения изобразительных средств, художественного стиля, системы образов поэма А. Тубыли представляет из себя прекрасное творение пера. В произведении образы, художественно-выразительные средства стихотворной речи, поэтические детали естественным образом гармонируют с образным мышлением автора. Поэт широко использует в повествовании описание природы, сновидения, диалоги, лирические отступления, философские размышления, антитезы и др. художественные средства. В своем творчестве поэт выдвигает на первый план такие человеческие чувства, как правдивость и искренность. Любовь Фархада и Ширин друг к другу в произведении А. Тубыли – возвышающая и облагораживающая. Эпическая поэма татарского поэта несет в себе высокие гуманистические идеалы, призывает людей к труду и чистой, незапятнанной любви, побеждающей на своем пути разные перипетии и сложные жизненные ситуации.

5. Вместе с оригинальными моментами в сюжетной линии поэмы А. Тубыли и рядом авторских интерпретаций мы увидели влияние как классических произведений восточных авторов, в особенности – А. Навои, так и фольклорных, народных версий истории о любви двух влюбленных. Таким образом, в произведении татарского поэта отразились сложные процессы взаимодействия, двустороннего влияния фольклора и литературы.

6. Поэтическое произведение А. Тубыли в некотором роде носит синкретический характер, т. к. содержит в себе, как мы видели выше, отдельные эпизоды из другого великого произведения о любви «Лейли и Меджнун», а также детали из произведения А. Навои «Семь планет». Синкретичность и многообразие идей и мотивов в значительной степени обогатили произведение татарского автора, придали ему глубину и особый, неповторимый колорит.

7. По причине отсутствия концовки рукописи, мы не можем определенно говорить об объеме произведения и сравнить его, скажем, с «Хосров и Ширин» Кутба, последний из которых скорее можно отнести к поэтическому роману, т. к. он состоит из более чем 4600 бейтов (для сравнения – у Низами 5660 бейтов). Судя по небольшому объему произведения А. Тубыли (сохранившаяся часть его содержит 2442 бейта), это – поэтическое произведение, повествующее о любви и верности, дружбе и товариществе, труде и творчестве, патриотизме и героизме.

Итак, подытоживая вышесказанное, мы пришли к заключению, что «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин» А. Тубыли в едином ряду с другими поэмами на тему любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин явилось совершенно новым явлением по своей постановке идей, идеалов, системе образов, характерам и художественному содержанию. Поэма включает в себя большое разнообразие различных интерпретаций, оригинальных мотивов, новшеств, что дает нам основание говорить о ней как о самостоятельном произведении, сочетающем в себе любовную лирику, героику и фантастику.

Литература

1. Поэма о любви Фархада и Ширин // Отдел рукописей и редких книг Национальной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета. – Ф. 22. Ед. хр. 701-Т. – Л. 11⁶-49⁶. (На старотатарском яз.).
2. Хасавних А. А. Ахметзян Тубыли : жизнь и творчество татарского поэта-суфия XIX века. – Saarbrücken : LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012. – 206 с.
3. Гордлевский В. А. Избранные сочинения : в 4 т. Т. 1. Исторические работы. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1960. – 552 с.
4. Бертельс Е. Э. Низами. Творческий путь поэта. – Москва : Изд-во АН СССР, 1956. – 261 с.
5. Короглы Х. Г. «Фархад и Ширин» // Краткая литературная энциклопедия. Т. 7 : «Советская Украина» – Флиаки / Гл. ред. А. А. Сурков. – Москва : Советская энциклопедия, 1972. – 1008 с.
6. Алиев Г. Ю. Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1960. – 170 с.

7. Маллаев Н. М. Ўзбек адабиёти тарихи. Биринчи китоб (XVII асргача). Икинчи нашри. – Тошкент : Ўқитувчи, 1965. – 514 с. (На узбекском яз.).
8. Котб. Хосрәү вә Ширин (шиғри роман). – Казан : Мәгариф, 2003. – 363 б. (На татарском яз.).
9. Ахметьянов Р. Г. Музыкальные термины в поэме «Хусрав и Ширин» Кутба // Страницы истории татарской музыкальной культуры / Сост. Ф. Н. Гиззатуллин. – Казань : Изд-во ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 1992. – С. 46-52.
10. Мухаметзянова Л. Х. Татарский эпос : книжные дастаны. – Казань : Изд-во ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2014. – 380 с.
11. Хасавнех А. А. Ахметзян Тубыли : жизнь и творчество татарского поэта-суфия XIX века. 2-е изд., доп. – Казань : ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2017. – 198 с.
12. Сборник стихов // Центр письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. – Ф. 39. Оп. 1. Ед. хр. 6058. – 209 л. (На старотатарском яз.).
13. История литературы Урала. Конец XIV-XVIII в. / Гл. ред. : В. В. Блажес, Е. К. Созина. – Москва : Языки славянской культуры, 2012. – 608 с.
14. Каюмов А. П. Алишер Навои // История всемирной литературы : в 9 т. Т. 3 / АН СССР ; Ин-т мировой лит-ры им. А. М. Горького. – Москва : Наука, 1985. – С. 576-582.
15. Горбаткина Г. Ф. О некоторых особенностях турецких народных вариантов легенды о Ферхаде и Ширин // Вопросы тюркской филологии : сб. ст. / Под ред. В. М. Насилова. – Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1966. – С. 214-242.

References

1. *Poema o lyubvi Farkhada i Shirin* [A poem about the love of Farhad and Shirin]. In: *Otdel rukopisei i redkikh knig Natsional'noi biblioteki im. N. I. Lobachevskogo Kazanskogo (Privolzhskogo) federal'nogo universiteta* [Department of Manuscripts and Rare Books of the N. I. Lobachevsky National Library of Kazan Federal University]. F. 22, storage unit 701-T, sh. 11b-49b. (In Old Tatar).
2. Khasavnekh A. A. *Akhmetzyan Tubyli: zhizn' i tvorchestvo tatarskogo poeta-sufiya XIX veka* [Akhmetzyan Tubyli: life and work of the Tatar Sufi poet of the 19th century]. Saarbrücken, LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012, 206 p. (In Russ.).
3. Gordlevskii V. A. *Izbrannye sochineniya: v 4 t. T. 1. Istoricheskie raboty* [Selected works: in 4 vol. Vol. 1. Historical work]. Moscow, Izd-vo vost. lit-ry, 1960, 552 p. (In Russ.).
4. Bertel's E. E. *Nizami. Tvorcheskii put' poeta* [Nizami. Creative way of the poet]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1956, 261 p. (In Russ.).
5. Korogly Kh. G. "Farkhad i Shirin" ["Farhad and Shirin"]. In: *Kratkaya literaturnaya entsiklopediya. T. 7: "Sovetskaya Ukraina" – Fliaki* [Brief Encyclopedia of Literature. Vol. 7: "Soviet Ukraine" – Fliaki]. Gl. red. A. A. Surkov. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya, 1972, 1008 p. (In Russ.).
6. Aliev G. Yu. *Legenda o Khosrove i Shirin v literaturakh narodov Vostoka* [The legend of Khosrov and Shirin in the literature of the peoples of the East]. Moscow, Izd-vo vost. lit-ry, 1960, 170 p. (In Russ.).
7. Mallaev N. M. *Uzbek adabieti tarikhi. Birinchi kitob (XVII asrgacha)* [History of Uzbek literature. The first book (XVII century)]. Ikinchi nashri. Tashkent, Ўқитувчи, 1965, 514 p. (In Uzbek).
8. Kotb. *Khosrev ve Shirin (shig'ri roman)* [Khosrov and Shirin (poetic novel)]. Kazan, Megarif, 2003, 363 p. (In Tatar).
9. Akhmet'yanov R. G. *Muzykal'nye terminy v poeme "Khusrav i Shirin" Kutba* [Musical terms in Qutb's poem "Khusrav and Shirin"]. In: *Stranitsy istorii tatarskoi muzykal'noi kul'tury* [Pages of the history of Tatar musical culture]. Sost. F. N. Gizzatullin. Kazan', Izd-vo IYaLI im. G. Ibragimova AN RT, 1992, pp. 46-52. (In Russ.).
10. Mukhametzyanova L. Kh. *Tatarskii epos: knizhnye dastany* [Tatar epic: book dastans]. Kazan', Izd-vo IYaLI im. G. Ibragimova AN RT, 2014, 380 p. (In Russ.).
11. Khasavnekh A. A. *Akhmetzyan Tubyli: zhizn' i tvorchestvo tatarskogo poeta-sufiya XIX veka* [Akhmetzyan Tubyli: life and work of the Tatar Sufi poet of the XIX century]. 2-e izd., dop. Kazan', IYaLI im. G. Ibragimova AN RT, 2017, 198 p. (In Russ.).
12. *Sbornik stikhov* [Collection of poems]. In: *Tsentr pis'mennogo i muzykal'nogo naslediya IYaLI im. G. Ibragimova AN RT* [Center of Written and Musical Heritage of the Institute of Language, Literature and Art

named after G. Ibragimov of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan]. F. 39, inv. 1, storage unit 6058, 209 sh. (In Old Tatar).

13. *Istoriya literatury Urala. Konets XIV-XVIII v.* [History of literature of the Urals. The end of the XIV-XVIII centuries]. Gl. red.: V. V. Blazhes, E. K. Sozina. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2012, 608 p. (In Russ.).

14. Kayumov A. P. *Alisher Navoi* [Alisher Navoi]. In: *Istoriya vsemirnoi literatury: v 9 t. T. 3* [History of World Literature: in 9 vol. Vol. 3]. AN SSSR, In-t mirovoi lit-ry im. A. M. Gor'kogo. Moscow, Nauka, 1985, pp. 576-582. (In Russ.).

15. Gorbatkina G. F. *O nekotorykh osobennostyakh turetskikh narodnykh variantov legendy o Ferkhade i Shirin* [On some features of Turkish folk versions of the legend of Ferkhad and Shirin]. In: *Voprosy tyurkskoi filologii: sb. st.* [Questions of Turkic Philology: articles collection]. Pod red. V. M. Nasilova. Moscow, Izd-vo Mosk. un-ta, 1966, pp. 214-242. (In Russ.).

УДК 398.224(=512.37)
DOI 10.25587/z4539-2607-3422-f

Д. В. Убушиева
Калмыцкий научный центр РАН

МОТИВ ОДИНОЧЕСТВА В РАННИХ ЦИКЛАХ ЭПОСА «ДЖАНГАР»

Аннотация. Статья посвящена изучению комплекса эпических мотивов, восходящих к образу мифологического героя-первопредка и выявлению архаической основы калмыцкого эпоса «Джангар». Цель настоящей статьи – выявить ядерный мотив архаического эпоса – мотив одиночества эпического героя и дать его семантическое описание. Новизна работы заключается в том, что впервые рассматривается весь комплекс мотивов, восходящих к образу героя-первопредка. Материалом для исследования являются ранние циклы калмыцкого эпоса «Джангар» – Багацохуровский 1853-1862 гг. и Малодербетовский 1862 г. При анализе применены структурно-семантический, структурно-типологический и сопоставительный методы. Проведен сравнительно-типологический анализ мотива одиночества эпического героя, представленный в нарративе ранних циклов калмыцкого героического эпоса «Джангар» с эпическими системами тюрко-монгольских народов Сибири. Анализ подтверждает, что ранние циклы образованы на ядерных мотивах архаического эпоса предшествовавших традиций. Выявлены типологические параллели с наиболее ранним типом эпического героя как якутский Эр Соготох. Эпические нарративы ранних циклов «Джангара» свидетельствуют, что образ героя-воина Джангара восходит к образу героя-первопредка. Установлены общие ядерные образования как одиночество героя, мифологический фон ранних циклов «Джангара», его брачные коллизии и оружие как первопредмет – говорящие о несомненной архаичности образа богатыря Джангара. Выявлены как семантические, так и структурные связи. Выявление семантического инварианта мотива и всего комплекса архаического ядерного фонда мотивов ранних циклов эпоса «Джангар» даст возможность для дальнейшего сравнительно-типологического изучения тюрко-монгольского эпического пласта. Систематизация и описание мотивного фонда ранних циклов эпоса «Джангар» позволит включить его в международную систему указателей мотивов. Перспектива изучения архаического мотивного фонда калмыцкого эпоса «Джангар» видится в том, что это позволит проследить развитие эпического жанра. Эволюция древних сказаний о Джангаре как о герое-первопредке, пришедшая на пору кочевого скотоводческого быта, военных столкновений, привела к переходу от первоначального образа к герою-воину циклизированного героического эпоса.

Ключевые слова: миф, архаический эпос, якутские сказания, эпос «Джангар», ранние циклы, мотив одиночества, герой-первопредок, образ Эр Соготоха, образ Джангара, инвариант.

Благодарность: Статья подготовлена в рамках НИР Калмыцкого научного центра РАН «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (№ государственной регистрации АААА-А19-119011490036-1).

D. V. Ubushieva

The motif of loneliness in the early cycles of the *Jangar* epic

Abstract. The article is devoted to the study of a complex of epic motifs that go back to the image of the mythological hero-first ancestor and the identification of the archaic basis of the Kalmyk epic *Jangar*. The purpose of this article is to identify the nuclear motif of the archaic epic – the motif of the loneliness of the epic hero and to give its semantic description. The novelty of the work lies in the fact that for the first time the whole complex of motifs that go back to the image of the hero-ancestor is considered. The material for the research is the early cycles of the Kalmyk epic *Jangar* – Bagatsokhurovsky (1853-1862) and Maloderbetovsky (1862). The

УБУШИЕВА Данара Владимировна – к. филол. н., с. н. с. отдела литературы и фольклора Калмыцкого научного центра РАН, Елиста, Россия.

E-mail: bib.danara@yandex.ru

UBUSHIEVA Danara Vladimirovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of Department of Literature and Folklore, Kalmyk Scientific Center of the RAS, Elista, Russia.

E-mail: bib.danara@yandex.ru

analysis applied structural-semantic, structural-typological and comparative methods. A comparative typological analysis of the loneliness motif of the epic hero presented in the narrative of the early cycles of the Kalmyk heroic epic *Jangar* with the epic systems of the Turkic-Mongol peoples of Siberia is carried out. The analysis confirms that the early cycles were formed on the nuclear motifs of the archaic epic of the preceding traditions. Identified typological parallels with the earliest type of epic hero, the Yakut *Er Sogotokh*. The epic narratives of the early Jangar cycles indicate that the image of Jangar as a warrior hero goes back to the image of the ancestor hero. Common nuclear formations have been established, such as the loneliness of the hero, the mythological background of the early cycles of *Jangar*, his marriage collisions and weapons, as the primary subject – talking about the undoubted archaism of the image of the hero Jangar. We revealed both semantic and structural links. Revealing the semantic invariant of the motif and the whole complex of the archaic nuclear fund of motifs of the early cycles of the epic *Jangar* will provide an opportunity for further comparative typological study of the Turkic-Mongolian epic layer. Systematization and description of the motif fund of the early cycles of the epic *Jangar* will allow it to be included in the international system of indicators of motifs. Prospects for studying the archaic motif fund of the Kalmyk epic *Jangar* are that it will allow tracing the development of the epic genre. The evolution of ancient legends about Jangar as a hero-ancestor, which fell at the time of nomadic cattle-breeding life, military conflicts, led to the transition from the original image to the hero-warrior of the cyclized heroic epic.

Keywords: myth, archaic epic, Yakut epic, epic *Jangar*, early cycles, motif of loneliness, first-time hero, image of Er Sogotokh, image of Jangar, invariant.

Acknowledgment: The paper was prepared within the research work of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences “Oral and written heritage of the Mongolian peoples of Russia, Mongolia and China: transboundary traditions and interactions” (State registration number AAAA-A19-119011490036-1).

Введение

Мифологическая основа калмыцкого эпоса «Джангар» прослеживается в его ранних циклах – Багацохуровском и Малодербетовском. Данные циклы сохранили богатый архаический мотивный фонд, восходящий к предшествующим эпическим традициям и мифологии.

Целью настоящей статьи является выявление ядерного мотива архаического эпоса – мотива одиночества эпического героя и составление его семантического описания. Новизна работы заключается в том, что впервые рассматривается весь комплекс мотивов, восходящих к образу героя-первопредка. Материалом для исследования служат ранние циклы калмыцкого эпоса «Джангар» (Багацохуровский 1853-1862 гг. и Малодербетовский 1862 г.), для типологического сравнения привлекаются эпические произведения народов Сибири.

Е. М. Мелетинский считает, что «...образы первопредков были древнейшим типом эпических героев не только у якутов, но и в эпосе бурят и саяно-алтайских тюрков» [1, с. 312]. В эпосе тюрко-монгольских народов героями-первопредками обычно предстают одинокий герой, брат и сестра, реже – муж и жена как первые люди на земле [1, с. 268].

Изучением мифологической основы эпоса о Джангаре занимались многие исследователи. Г. И. Михайлов посвятил отдельную работу мифологическим мотивам в эпосе «Джангар» [2]. А. Ш. Кичиков обращает внимание на то, что «...слово жаңһыр является общим для тюрков и калмыков. В казахском и киргизском жаңһыз значит “одинокий”, “единственный”, в калмыцком жаңһар (жаңһыр) “сирота”, в шорском чаһыс “одинокий”, в хакаском чаһыс (диал. чалгыс) “один”, “единственный”, “одинокий”, в алтайском йаңгыс “одинокий”, эр чаңгыс “один-единственный” (о человеке, не имеющем родных братьев и сестер), в якутском соготох “одинокий”, “единственный»» [3, с. 41]. С. Ю. Неклюдов относит к параллелям с тюркскими сказаниями сюжет сказки «Янгысак и Конгыр-Джан» [4, с. 105-107], который «...отражает несколько иной аспект образа “одинокого героя”, имеющего в своей основе представление о брате и сестре – первых людях» [5, с. 225]. Н. Ц. Биткеевым также рассматривались архаические мотивы эпоса «Джангар» [6, с. 124-134]. Е. Э. Хабунова одиночество эпического героя связывает с обрядовыми традициями, «...появление человека на земле с огнем, с духом огня» [7, с. 28]. Ранее нами были рассмотрены космогонические мотивы в прологах песен Багацохуровского цикла «Джангара», где выделены мифологические архетипы как мировое древо, мировая гора и др. [8], а также выявлен архаический мотивный фонд цикла [9, 10].

Якутским исследователем Н. В. Емельяновым в работе «Сюжеты якутских олонхо» подробно изучены и систематизированы сюжеты 75 олонхо, в которых выделены три сюжетные темы:

«1) олонхо о заселении племенем айыы аймага Среднего мира; 2) олонхо о родоначальниках ураангхай саха; 3) олонхо о защитниках племени» [11], последние, в свою очередь, членятся на самостоятельные подтемы. По данной классификации сюжеты об Эр Соготохе отнесены к ранним типам олонхо о родоначальниках племени *ураангхай саха*. Автор продолжает исследование в работе «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени», где выделяются следующие подтемы олонхо об Эр Соготохе: 1. Живет на земле одинокий богатырь. 2. Достигнув восемнадцати лет, богатырь чувствует внутреннее смятение. 3. Герой узнает, что он потомок верхних айыы и ему предназначено стать родоначальником людей в Среднем мире. 4. Богатырский поход совершается как поездка за невестой, предназначенной герою судьбой. 5. Богатырское сватовство. 6. Борьба с соперником-иноплеменником во время сватовства. 7. Конфликт между соперниками-иноплеменниками, разрешавшийся в богатырском состязании и единоборстве. 8. Герой становится предком якутов [12, с. 7].

Комплекс ядерных мотивов архаического эпоса

Несмотря на то, что эпос «Джангар» представляет героя-воина, в нем также прослеживаются рудименты героя-первопредка, который, по мнению Е. М. Мелетинского, является «древнейшим образом фольклора»: «Образ богатыря-первопредка зародился еще в фольклоре доклассового общества, в своей исходной форме он древнее не только высших богов тюрко-монгольской дуалистической мифологии, но и развитого шаманизма» [1, с. 314].

Помимо вышеуказанных семантических параллелей имен при дословном переводе, главный герой калмыцкого эпоса, представленный в эпических нарративах ранних циклов «Джангара», имеет параллели как в типологических мотивах, так и в композиционной структуре с архаическими сказаниями об Эр Соготохе как о герое-первопредке. Е. М. Мелетинский отмечает, что «...первоначально Эр Соготох было именем не определенного героя, а вообще первого человека на земле. <...> В основе сказаний об Эр Соготохе лежит исконное, первичное представление об одиноком герое, первом человеке» [1, с. 302-304].

Таким образом, по мнению Е. М. Мелетинского, в якутском эпосе наиболее точно распознаются различные черты одинокого героя, которые к тому же объясняются «мифологическим фоном эпических зачинов» [1, с. 299].

Можем отметить, что образ Джангара, представленный в ранних циклах (Багацохуровском и Малодербетовском) калмыцкого эпоса, также обладает чертами героя-первопредка. Это проявляется в номинации и постоянном повторении значений *yaqca* 'одинокий' и *önčün* 'сирота':

1 песнь¹ Багацохуровского цикла (далее – БЦ) – 7² (27) *uyēn* 8 (1) *dēdū boqdo jaŋɣar: ɣazar dunda yaqca* (2) *genei: ɣalba dunda önčün genei* [13, с. 7-8] 'В поколениях верховный *боqдо* Джангар / На всей земле один, говорят, / Во всей вселенной сирота, говорят'³;

1 песнь Малодербетовского цикла (далее – МЦ) – 37 (7) *ɣal dērēn yaqca bilēbi: ɣazār dērēn önčün* (8) *yaqcaxān jaŋɣār gedeq kūn bi* [14, с. 37] 'У своего очага один был я, / На всей земле сирота. / Одинокий Джангар – звать меня'.

Более того эту связь поддерживает и мифологический фон эпических прологов. В прологах к данным циклам выделяются мифологические архетипы, как древо, гора, столб, дворец, являющиеся символами «оси мира» и демонстрирующими архаические воззрения и древнюю картину мира калмыков. Джангар, как и Эр Соготох и Аламжи-Мерген, является творцом прекрасной страны, расположенной в центре земли, дворца, являющегося пупом земли, что ассоциируется с местом «начала творения». Роль Джангара как творца определена по умолчанию, как объясняет Е. М. Мелетинский, «...миротворение героя в эпосе сохранилось только в виде общей описательной формулы в зачине, а конкретные космо- и антропогонические сюжеты в форме религиозных легенд совершенно отделились от эпоса» [1, с. 316].

¹ Ранние записи песен даны без названий, для удобства здесь и далее будут использованы принятые сокращенные названия. Цифрами обозначены песни Багацохуровского цикла: I – «О Замбал-хане», II – «О Хара Кинесе», III – «О Шара Мангасе» и Малодербетовского: I – «О Свирепом Шара Гюргю», II – «Об Уту Цагане», III – «О Кюрел Эрдени».

² Первая цифра обозначает номер страницы в рукописи. Вторая цифра, помещенная в круглые скобки, обозначает номер строки на странице.

³ Здесь и далее – перевод автора статьи.

Единственным отступлением от параллелей с якутским эпосом является отсутствие в прологах ранних циклов калмыцкого «Джангара» развернутого описания эпического времени в его «эмбриональной форме». Как таковое эпическое время обозначается в циклах «простыми формулами» *ertenі eken caqtu* 'в давние, начальные времена', *erte uridu* 'давно, прежде' непосредственно в моментах, связанных с мифологическим началом времен.

Другим посылом, относящим Джангара к первому человеку, является его одиночное странствие, которое можно рассмотреть как удаленность Джангара от людей, соотносимое с началом времен – «симметричность молодости героя и молодости всего мира» [15, с. 138]. Е. М. Мелетинский уточняет, что «...объяснение одиночества героя удаленностью от других людей <...> есть результат забвения первоначального смысла одиночества» [1, с. 301].

В ранних калмыцких циклах «Джангара» эта удаленность обусловлена странствием в поисках суженой и продлению рода:

III песнь БЦ – 39 (26) *ertenі eken caqtu tere mangyos xān nartu delkēn* (27) *oriyigi nayiman jıldu ergeji yabutalai mini* [16, с. 39] 'В древние, начальные времена, / Тот мангас-хан, когда я восемь лет странствовал по всему свету';

I песнь МЦ – 32 (15) *ertenі eken caqtu ene bumban oroni* (16) *tungxin caqtu aldūluqsan ezen noyon* (17) *jangyār nige yumun-du kürēd čigi ügei šil-* (18) *belzeqsen zērdin šilmin ulān ōkōn tasartal* (19) *zūled odba*: [14, с. 32] 'В древние, начальные времена, / Во времена, когда эта Бумбайская страна была еще прозрачной, / Хозяин *нойон* Джангар еще не до чего не добрался, / А у проворного Зерде не осталось и следа от красного жира, / Он все еще странствовал';

III песнь МЦ – 55 (2) *ežēn nayan boqdo* (3) *zarliq bolba: ertenі eken caq-tu: ejim* (4) *ügei ködö caq-tu: dordin dolon oro* (5) *nomdan oruīlad: küliq mōran mina zoboji*: (6) *kübčēn mini čilaji: xariji yobolai bi* [14, с. 55] 'Хозяин, святейший князь огласил: / – В древние, начальные времена, / Когда все еще было безжизненным, все было безлюдной пустыней, / Нижних семь стран завоевал, / Скаун мой изнурился, / Сила моя закончилась, / Я возвращался домой'.

В Багацохуровском цикле причина столь долгого странствия Джангара не указана, но в Малодербетовском цикле данное восьмилетнее странствие раскрыто более детально и сводится к поискам суженой и продлению рода:

I песнь МЦ – 37 (7) *yal dērēn yaqca bilēbi: yazār dērēn öncin* (8) *yaqcaxān jangyār gedeq kün bi jirayalini mini* (9) *dutuni či bilēči: čamai xaiyād yaralābi*: (10) *ara bumbān orarān dolīd abasun yutuxūn* (11) *ulān šobšūr mini gēd* [14, с. 37] 'У своего очага одинок был я, / На всей земле сирота. / Одинокий Джангар – звать меня. / В жизни моей не хватало только тебя. / И странствовал я, в поисках тебя. / Я выменял тебя на свою страну Бумбу, мой Трехлетний Алый Шовшур'.

Такая же мотивация отмечена Е. М. Мелетинским и в якутских сказаниях, «...в тех случаях, когда в олонхо герой рассматривается как первый человек, поиски невесты мотивируются желанием иметь подругу, как у всех живых существ, и продлить человеческий род» [1, с. 268].

Следовательно, женитьба, приходящаяся на начало сотворения мира, также говорит о герое, как о первопродке:

II песнь БЦ – 28 (2) *erte uridu ezen jangyar: ene gerenjilēn abaxu caqtān* [16, с. 28] 'В давние, начальные [времена], когда хозяин Джангар эту свою Герензел брал [в жены]'.

Следует отметить, что суженой Джангара в Багацохуровском цикле является дочь хозяина Водного мира:

II песня БЦ – 5 (29) *naiman mingyan lübsarayān ezen güši zamba xāni kūken* [16, с. 5] 'Хозяина восьми тысяч лубсурга, Гюши Замба хана дочь'.

В эпическом сюжете брак героя с хтоническим существом проявляет аналогию с мифологическими сюжетами. В мифологии «...хтонические животные связаны с глубинами земли, корнями мирового древа, началом творения. <...> Брак героя с хтонической богиней означал овладение землей (страной)» [17, с. 671]. Если рассматривать брак с хтонической представительницей как овладение пространством, то проявляется мифологическая основа эпоса – защита космоса от хаоса, т. к. хтонические существа являются олицетворением хаоса.

Хтонический образ суженой Джангара свидетельствует об архаических представлениях калмыков о мироустройстве, как пишет Е. М. Мелетинский, «...согласно первобытному

миропониманию различные “миры”, в частности Верхний и Нижний, качественно однородны, и люди при жизни могут переходить из одного в другой» [1, с. 315].

Отличительной чертой Джангара как героя-первопредка являются его медиативные (посреднические) функции между различными мирами. Выше обозначена связь Джангара с Нижним миром посредством брака с представительницей хтонического мира, но отношение Джангара с Верхним миром прямое, непосредственное.

Г. И. Михайловым подробно рассмотрен мотив трехмирия в «Джангаре» и выявлено, что «... небесный мир в свое время находился в центре внимания тех, кто создавал древние мифы» [2, с. 4]. Исследователем также отмечено, что «... небесные персонажи, оказывающие помощь Джангар-нойону, являются представителями области добрых тэнгриев, а персонажи типа Шара-Гюргю связаны с областью злобных тэнгриев» [2, с. 6]. Развивая данную мысль, следует отметить, что в Багацохуровском цикле Джангар прежде чем взять Герензел в супруги, сражается с небесным представителем, с сыном Тенгрия, и одерживает победу над ним:

І песня БЦ – 16 (13) *tenggerin* (14) *köbün burxan cayānigi dolōn mingyan* (15) *bātartaigini alji orkōd* [13, с. 16] ‘Сына Тенгрия Бурхан Цагана / Вместе с его семьёю тысячами богатырями убив’;

ІІ песня БЦ – 5 (30) *tenggerin köbün burxan cayān gedeq* 6 (1) *bātur: abn geji baqseni alji orkōd: naiman mingyan bāturini köldēn mürgülēd* [16, с. 5-6] ‘Сына Тенгрия / Богатыря, именуемого Бурхан Цаган, / Который чуть было не взял в жены / Убил, восемь тысяч его богатырей, / К ногам преклонив’.

Следовательно, сражение с небесным представителем не исключает небесного происхождения Джангара, которое обозначено Г. И. Михайловым при параллели с монгольским эпосом: «... в песне “Ноён Жанравай-хаан” говорится, что Цас Чихэр небесный является старшим братом Жанравай-хаана» [2, с. 16].

Если учесть, что ранние циклы калмыцкого эпоса основаны на мифологических архетипах и архаических ядерных мотивах, восходящих к предшествующим эпическим формациям, то нельзя не заметить связь персонажей «Джангара» с эпическими героями монгольских народов, которые считаются «порождением земных и небесных сил».

Следующим элементом, также говорящим о Джангаре, как о первопредке, по нашему мнению, является его копье. Как пишет Е. М. Мелетинский, «... мифическая эпоха – это эпоха первопредметов и перводействий: первый огонь, первое копье, первый дом и т. п.» [18, с. 173].

Копьё Джангара, по нашему мнению, есть первопредмет. Во II песне «О Хара Кинесе» раннего Багацохуровского цикла представлен эпизод с поломкой и починкой копья Джангара:

ІІ песня БЦ – 33 (3) *kökō darxan kelji baini* <...> (7) *armān abči iriči gebe: angxan teriündü čini yunūn nastai caqtu* (8) *eceke čini ūzang mala aldar xān: armičin nadār kegūlekūdēn: arban xoyor dabxaraqsan* (9) *sire širelgedüni kie oroqsan bilē: döčün tabun jil bolōd: dūber xara kineslei* (10) *keldükü caqtučin: dunduki širēgēren tas tusaxu bilē gebe*: [16, с. 33] ‘Кузнец Кёке говорит: / <...> / Принеси своё копьё! – сказал. – / В давние начальные времена, когда тебе было три года, / Отец твой, Узюнг Мала славный хан, / Когда твоё копьё мною изготавливал, / Тогда между двенадцати слоями / При ковке воздух прошёл, / Через сорок пять лет, / Во время сражения с Хара Кинесом, / По средней спайке должно было сломаться, – сказал’.

Из примера следует, что копье было изготовлено кузнецом Кёке в начальные времена (*angxan teriündü*) и починить его мог только тот, кто его изготовил. Как известно, в мифологии кузнецы предстают культурными героями, дарующими блага. Следовательно, копье Джангара, как и оружие Эр Соготоха, было изготовлено как первопредмет. Е. М. Мелетинский подчеркивает, что в ранних сказаниях об Эр Соготохе он сам строит себе жилище и «... только оружие было выковано не им, а кузнецом Чемчерюнкан-Кырбитаном» [1, с. 301].

О том, что кузнец является представителем иного мира, а именно Верхнего, свидетельствует его имя – Кёке («синий, небесный»), восходящее к древнемонгольскому *xəx tэнгэр* ‘синее небо’, а также перевоплощение Джангара, которое обусловлено вынужденным переходом Джангара в Верхний мир для починки своего копья у кузнеца Кёке:

ІІ песня БЦ – 32 (19) *aldar jang-* (20) *yarien biyeni: arban nastei köbün bolji xubilēd*: [16, с. 32] ‘А сам славный Джангар десятилетним мальчиком обернулся’.

С. Ю. Неклюдов связывает превращение героя в паршивого мальчонку с обрядом инициации: «... превращения героя в паршивого мальчишку или в старика, когда он подъезжает к ставке врага или к абсолютно подобной ей ставке своего будущего тестя, заключает в себе тот же параллелизм детства и старости, переходный этап между небытием и бытием человека; герой воспринимается как полуживой» [5, с. 97].

Следует заметить, меч богатыря Хонгора также изготовлен кузнецами Кёке и Мала, что соответствует «взаимозаменяемости» Джангара и Хонгора, а также может быть косвенным подтверждением представления о них как о брате и сестре – первых людях:

І песня БЦ – 18 (7) *bariqsan ildüni dokin del-* (8) *dakini: dolön oronı şulmu doro dorön* (9) *doroitudaq: zangyad orkixuni zār* (10) *tübün oron doqdoldoq: köqşin kökö* (11) *darxan kılçin keqsen: köqşin mala darxan* (12) *dabtaqsan* [13, с. 18] ‘Меч, что держит в руках, если вниз опустит, / Шулмасы семи стран пресмыкаются. Если взмахнет им, то все страны материка сотрясаются. Старый кузнец Кёке выковал, Старый кузнец Мала отлил’.

Также явно прослеживается роль кузнеца как создателя первого копья – оружия Джангара и в раннем Малодербетовском цикле:

II песня МЦ – 34 (20) *jangyar* (21) *yuu xailete: jide mini xuyur-* (22) *ji odolai: jida xaibaba:* (23) *esegeçin kezenei küdür şara* (24) *mangysala daildağı yobōd nige* (25) *jida abasani* [нрзб.] *dunduni* 35 (1) *belēn agir zandān jida yarğad ögöbe* [14, с. 34-35] ‘Джангар, что ищите вы? – [спросил кузнец]. / – Мое копьё сломалось, ищу копьё. / – В давнее время, когда ваш отец с Кюдер Шара мангасом сражался, / Одно копьё взял [нрзб.] посередине / Готовое сандаловое копьё вручил [Джангару]’.

Отступлением от эпизода из предыдущего цикла является локализация кузнеца в Нижнем мире, следовательно, персонаж является хтоническим существом:

II песня МЦ – 34 (3) *naran oroxu* (4) *üzeg temced yarba: basa keseg* (5) *caqtu gülged orkoba: gül-* (6) *geji yobun geküni barun dörö doroni:* (7) *alaxu döş xoyorin aie yarād* (8) *bainai: asir ulan nükēr gügēd* (9) *orod odoba: orod odon geküni:* (10) *taban mingyan bātur köbūd zer* (11) *zebe kelged yarād baixuni: taban* (12) *mingyan bātur köbūd orōd baixuni* (13) *cal būrul üsütei cayān öböğön* (14) *kēd bainei* [14, с. 34] ‘В сторону захода солнца направился. / Долго, очень долго скакал. / Когда так скакал, / Из-под правого стремени / Послышался звук молота и наковальни. / [Джангар] в страшную красную яму забежал. / Когда спустился, [увидел]: / Пять тысяч богатырей-юношей / Оружие изготовив выходят. / Пять тысяч богатырей-юношей входят [за оружием]. / Седой старец-[кузнец] / Это [оружие] куёт’.

Несмотря на различную локализацию кузнецов в двух циклах, основной смысл не нарушен, кузнецы являются обитателями иного мира и создателями первопредмета.

Заключение

Таким образом, нарративы ранних циклов «Джангара» свидетельствуют, что под одиночеством Джангара скрывается образ героя-первопредка. Сказитель отождествляет его с первым человеком на земле, а мнимое сиротство является вторичным мотивом по отношению к мотиву одиночества. По мнению Е. М. Мелетинского, «... стремление объяснить одиночество героя привело в ряде случаев к введению мотива сироты, который вырос без отца (убитого врагами) и впоследствии выполняет долг родовой мести» [1, с. 297]. Эволюция древних сказаний о Джангаре как о герое-первопредке, пришедшаяся на пору кочевого скотоводческого быта, военных столкновений, привела к переходу от первоначального образа к герою-воину циклизированного героического эпоса. В ранних циклах Джангар является героем-первопредком, а его отъезд из дома (переход во взрослую жизнь) связан со сватовством. В поисках своей суженой, которая является представительницей хтонического мира (Багацохуровский цикл), Джангар выходит за пределы своего локуса, что равнозначно первому подвигу героя. Как отмечает Е. М. Мелетинский, «... образы этих мифологических (по генезису) героев несут в себе эпическое начало, поскольку мифологическими средствами выражено в фольклоре общенародное значение событий и действий героя, хотя при этом деятельность героя имеет сугубо воинский характер, а сюжеты – черты сказочных приключений» [1, с. 319]. Одиночество Джангара, мифологический фон ранних циклов «Джангара», его брачные коллизии и оружие как первопредмет – говорят о несомненной архаичности образа богатыря Джангара, как и алтайского богатыря Кан Кеса, бурятского Аламжи Мергена и якутского Эр Соготоха.

Литература

1. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса : ранние формы и архаические памятники. – Москва : Восточная лит-ра, 2004. – 462 с.
2. Михайлов Г. И. Калмыцкий «Джангар» и мифы // Вестник института. Серия джангароведения. – 1976. – № 14. – С. 3-27.
3. Кичиков А. Ш. Исследование героического эпоса «Джангар» (Вопросы исторической поэтики). – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1976. – 154 с.
4. Малов С. Е. Язык желтых уйгуров. – Москва : Наука, 1967. – 219 с.
5. Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. – Москва : Индрик, 2019. – 592 с.
6. Биткеев Н. Ц. Эпос «Джангар». 2-е науч. изд., доп. – Элиста : НПП «Джангар», 2006. – 352 с.
7. Хабуннова Е. Э. Героический эпос «Джангар» : поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий). – Ростов-на-Дону : Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. – 256 с.
8. Убушиева Д. В. Космогонические мотивы в прологе эпоса «Джангар» // Новый филологический вестник. – 2018. – № 3 (46). – С. 35-45.
9. Убушиева Д. В. Мотивы «тууль-улигера» (архаического эпоса) в героическом эпосе «Джангар» // Новый филологический вестник. – 2019. – № 1 (48). – С. 57-69.
10. Убушиева Д. В. Элементы архаики в эпосе «Джангар» // Новый филологический вестник. – 2019. – № 4 (51). – С. 73-81.
11. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – Москва : Наука, 1980. – 375 с.
12. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – Москва : Наука, 1990. – 207 с.
13. Песни и сказки калмыцкого народа Астраханской губернии Багацохуровского улуса // Научный архив Русского географического общества. – Оп. 1. Р. 53. Д. 15. – Л. 1-30.
14. Джангар (список М. Дербетовского улуса) // Рукописный отдел Библиотеки Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. – Сalm. С. 4. Ед. хр. 1834. – Л. 1-67. (На ойратском яз.).
15. Неклюдов С. Ю. «Героическое детство» в эпосах Востока и Запада // Историко-филологические исследования. Сборник статей, посвященных памяти академика Н. И. Конрада. – Москва : Наука, 1974. – С. 129-140.
16. Джангар // Рукописный отдел Библиотеки Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. – Сalm. С. 17. Ед. хр. 1770. – Л. 1-28. (На ойратском яз.).
17. Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. – Москва : Советская энциклопедия, 1991. – 736 с.
18. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. 4-е изд., репр. – Москва : Восточная лит-ра, 2006. – 407 с.

References

1. Meletinskii E. M. *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa: rannie formy i arkhaicheskie pamyatniki* [The origin of the heroic epic: early forms and archaic monuments]. Moscow, Vostochnaya lit-ra, 2004, 462 p. (In Russ.).
2. Mikhailov G. I. *Kalmytskii "Dzhangar" i mify* [Kalmyk "Jangar" and myths]. In: *Vestnik instituta. Seriya dzhangarovedeniya* [Herald of Institute. Series Jangar Studies]. 1976, No. 14, pp. 3-27. (In Russ.).
3. Kichikov A. Sh. *Issledovanie geroicheskogo eposa "Dzhangar" (Voprosy istoricheskoi poetiki)* [Study of the heroic epic "Jangar" (Questions of historical poetics)]. Elista, Kalmytskoe kn. izd-vo, 1976, 154 p. (In Russ.).
4. Malov S. E. *Yazyk zhelytykh uigurov* [Language of yellow Uygurs]. Moscow, Nauka, 1967, 219 p. (In Russ.).
5. Neklyudov S. Yu. *Fol'klornyi landshaft Mongolii. Epos knizhnyi i ustnyi* [Folklore landscape of Mongolia. Book and oral epic]. Moscow, Indrik, 2019, 592 p. (In Russ.).
6. Bitkeev N. Ts. *Epos "Dzhangar"* [Epic "Jangar"]. 2-e nach. izd., dop. Elista, NPP "Dzhangar", 2006, 352 p. (In Russ.).
7. Khabunova E. E. *Geroicheskii epos "Dzhangar": poeticheskie konstanty bogatyrskogo zhiznennogo tsikla (sravnitel'noe izuchenie natsional'nykh versii)* [Heroic epic "Jangar": poetic constants of the heroic life cycle (comparative study of national versions)]. Rostov-na-Donu, Izd-vo SKNTs VSh, 2006, 256 p. (In Russ.).

8. Ubushieva D. V. *Kosmogonicheskie motivy v prologe eposa "Dzhangar"* [Cosmogonic motifs in the prologue of the epic "Jangar"]. In: *Novyi filologicheskii vestnik* [New philological herald]. 2018, No. 3(46), pp. 35-45. (In Russ.).
9. Ubushieva D. V. *Motivy "tuul'-uligera" (arkhaicheskogo eposa) v geroicheskom epose "Dzhangar"* [Motifs of "tuul-uliger" (archaic epic) in the heroic epic "Jangar"]. In: *Novyi filologicheskii vestnik* [New philological herald]. 2019, No. 1(48), pp. 57-69. (In Russ.).
10. Ubushieva D. V. *Elementy arkhaiki v epose "Dzhangar"* [Archaic elements in the epic "Jangar"]. In: *Novyi filologicheskii vestnik* [New philological herald]. 2019, No. 4(51), pp. 73-81. (In Russ.).
11. Emel'yanov N. V. *Syuzhety yakutskikh olonkho* [Plots of Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1980, 375 p. (In Russ.).
12. Emel'yanov N. V. *Syuzhety olonkho o rodonachal'nikakh plemeni* [Plots of the olonkho about the patriarchs of tribes]. Moscow, Nauka, 1990, 207 p. (In Russ.).
13. *Pesni i skazki kalmytskogo naroda Astrakhanskoi gubernii Bagatsokhurovskogo ulusa* [Songs and fairy tales of the Kalmyk people of the Astrakhan province of the Bagatsokhurovsky district]. In: *Nauchnyi arkhiv Russkogo geograficheskogo obshchestva* [Scientific archive of the Russian Geographical Society]. Inv. 1. R. 53, case 15, sh. 1-30. (In Russ.).
14. *Dzhangar (spisok M. Derbetovskogo ulusa)* [Jangar (list of M. Derbetovsky district)]. In: *Rukopisnyi otdel Biblioteki Vostochnogo fakul'teta Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta* [Manuscript Department of the Library of the Oriental Faculty of Saint Petersburg State University]. Calm. C. 4. Storage unit 1834, sh. 1-67. (In Oirat).
15. Neklyudov S. Yu. *"Geroicheskoe detstvo" v eposakh Vostoka i Zapada* ["Heroic childhood" in the epics of the East and West]. In: *Istoriko-filologicheskie issledovaniya. Sbornik statei, posvyashchennykh pamyati akademika N. I. Konrada* [Historical and philological research. Articles collection dedicated in memory of academic N. I. Konrad]. Moscow, Nauka, 1974, pp. 129-140. (In Russ.).
16. *Dzhangar* [Jangar]. In: *Rukopisnyi otdel Biblioteki Vostochnogo fakul'teta Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta* [Manuscript Department of the Library of the Oriental Faculty of Saint Petersburg State University]. Calm. C. 17. Storage unit 1770, sh. 1-28. (In Oirat).
17. *Mifologicheskii slovar'* [Mytjological dictionary]. Gl. red. E. M. Meletinskii. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya, 1991, 736 p. (In Russ.).
18. Meletinskii E. M. *Poetika mifa* [Poetics of myth]. 4-e izd., repr. Moscow, Vostochnaya lit-ra, 2006, 407 p. (In Russ.).

УДК 81'38:398.224(=512.37)
DOI 10.25587/s3314-4995-2854-a

Ц. Б. Селеева

Калмыцкий научный центр РАН

РОЛЬ ГИПЕРБОЛ В СОЗДАНИИ ЭПИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ СИНЬЦЗЯН-ОЙРАТСКОЙ ВЕРСИИ «ДЖАНГАРА»

Аннотация. Фольклор является выразителем эстетического сознания и народных идеалов, способы и формы выражения которых у каждого народа свои. Героический идеал определяет грандиозность и масштабность образов, внешний облик эпического мира и событий, происходящих в нем. Выражение исторических идеалов в эпосе происходит через осмысление героического прошлого народа, путем эпической идеализации реально-бытового содержания эпоса. Высокие художественные достоинства, героический характер содержания находят свое выражение в поэтическом языке и стиле эпоса «Джангар». Обобщенность и идеализация в эпосе достигается путем фантастической гиперболизации. Прием гиперболизации в эпической поэтике и стилистике является доминирующим и находит воплощение в устойчивых образно-поэтических выражениях. Для осмысления стилистики и образной системы эпического произведения, актуальным, на наш взгляд, является рассмотрение гипербол и приема гиперболизации в контексте основных задач эпики, – идеализации монументальных образов эпического мира и допущения сказочно-фантастических явлений, как реальных. Целью является исследование роли гипербол в создании монументальных эпических образов, предметов и явлений эпической действительности синьцзян-ойратского эпоса «Джангар». Сквозь призму героической гиперболизации осмысляются идеальные образы кочевой державы Бумбы, ее верховного правителя Джангара, прекрасной ставки-дворца, образы богатырей и их подвиги, пространство и время, предметы и атрибуты эпического мира. Гиперболический образ необозримого кочевого владения Бумбы, а богатство эпических ханов и *сайдов* составляет бесчисленный скот четырех видов. Внушительность дворца подчеркивается описанием многочисленности основных его элементов (окон, опор, колонн). Монументальные образы правителя Джангара и воинов-богатырей, наделенные сверхчеловеческой силой и воинской доблестью, в идеализированной форме олицетворяют человека героического, воинского века. Использование гипербол в описании богатырского поединка придает особую экспрессию кульминационному моменту эпического повествования. Эпические гиперболы характерны в передаче скорости передвижения героя, в описании быстроты и стремительности действий героя-богатыря в пространстве и во времени.

Ключевые слова: эпос «Джангар», синьцзян-ойратская версия, стилистика эпоса, гиперболы, образно-поэтическое выражение, эпический образ, функции гипербол, предметы и атрибуты эпического мира, явления эпической действительности, идеализированная эпическая форма.

Благодарности: Статья подготовлена в рамках НИР Калмыцкого научного центра РАН «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (№ государственной регистрации АААА-А19-119011490036-1).

Ts. B. Seleva

The role of hyperbole in creating epic images of the Xinjian-Oirat version of Jangar

Abstract. Folklore is an expression of aesthetic consciousness and folk ideals, and each nation has its own ways and forms of expressing them. The heroic ideal determines the grandiosity and scale of images, the appearance of the epic world and the events that take place in it. The expression of historical ideals in the epic takes place

СЕЛЕЕВА Цаган Бадмаевна – к. филол. н., н. с. отдела литературы и фольклора Калмыцкого научного центра Российской академии наук, Элиста, Россия.

E-mail: tsagana007@mai.ru

SELEEVA Tsagan Badmaevna — Candidate of Philological Sciences, Researcher of Department of Literature and Folklore, Kalmyk Scientific Center of the RAS, Elista, Russia.

E-mail: tsagana007@mail.ru

through the understanding of the heroic past of the people, through the epic idealization of the real-life content of the epic. The high artistic merits and heroic character of the content are expressed in the poetic language and style of the epic *Jangar*. Generalization and idealization in the epic is achieved by fantastic hyperbolization. The technique of hyperbolization in epic poetics and stylistics is dominant and is embodied in stable figurative and poetic expressions. In order to understand the stylistics and image system of an epic work, it is relevant, in our opinion, to consider hyperbole and the technique of hyperbolization in the context of the main tasks of epics-the idealization of monumental images of the epic world and the assumption of fairy-tale and fantastic phenomena as real. The aim is to study the role of hyperboles in the creation of monumental epic images, objects and phenomena of the epic reality of the Xinjiang Oirat epic *Jangar*. Through the prism of heroic hyperbolization, the ideal image of the nomadic power of Bumba, its Supreme ruler Jangar, the beautiful bet-Palace, images of heroes and their exploits, space and time, objects and attributes of the epic world is comprehended. The image of Bumba's vast nomadic domain is hyperbolic, and the wealth of epic khans and saids is countless cattle of four kinds. The impressiveness of the Palace is emphasized by the description of the number of its main elements (windows, pillars, columns). Monumental images of the ruler of Jangar and warriors-heroes, endowed with superhuman strength and military valor, in an idealized form represent a man of heroic, military age. The use of hyperbole in the description of a heroic duel gives a special expression to the climax of the epic narrative. Epic hyperbole is characteristic in the transmission of the speed of movement of the hero, describing the speed and rapidity of the hero's actions in space and time.

Keywords: epic *Jangar*, Xinjian-Oirat version, style of epic, hyperbole, figurative and poetic expression, epic image, functions of hyperbole, objects and attributes of the epic world, phenomena of epic reality, idealized epic form.

Acknowledgements: This article was prepared as part of the research work of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences "The oral and written heritage of the Mongolian peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions" (No. of state registration AAAA-A19-119011490036-1).

Введение

Фольклор является выразителем эстетического сознания и народных идеалов, способы и формы выражения которых у каждого народа свои. «Эстетическое отношение к действительности выражается в фольклоре не только в чувстве прекрасного, но и в представлениях о возвышенном и героическом, связанным с общественными и патриотическими чувствами масс, с их социальными идеалами» [1, с. 286].

Героический идеал определяет грандиозность и масштабность образов, внешний облик эпического мира и событий, происходящих в нем. «Эпическое произведение всегда величаво, возвышенно, будит высокие благородные чувства, воспитывает твердую героическую волю, не терпит ничего низменного» [2, с. 193]. Монументальный характер эпоса зиждется на отнесенности изображаемого мира к прошлому. «Мир эпопеи – национальное героическое прошлое, мир “начал” и “вершин” национальной истории, мир отцов и родоначальников, мир “первых” и “лучших”» [3, с. 204].

Выражение исторических идеалов в эпосе происходит через осмысление героического прошлого народа, путем эпической идеализации реально-бытового содержания эпоса. «Действующие лица эпопеи должны быть полными представителями национального духа; но герой преимущественно должен выражать своею личностью всю полноту сил народа, всю поэзию его субстанционального духа» [4, с. 39].

Высокие художественные достоинства, героический характер содержания находят свое выражение в поэтическом языке и стиле эпоса «Джангар». Обобщенность и идеализация достигается путем фантастической гиперболизации, являющейся доминирующей в эпосе.

Основные теоретические аспекты приема гиперболизации монгольского эпоса исследованы Н. Н. Поппе в статье «О гиперболе в эпической поэзии монголов», где дифференцируются числовые гиперболы, гиперболические сравнения и гиперболические описания [5]. Художественные особенности гипербол в калмыцком героическом эпосе «Джангар» рассмотрены джангароведами Н. Ц. Биткеевым и Н. Б. Пюрвеевой. Н. Ц. Биткеев отмечает роль гипербол в обрисовке образов положительных и отрицательных героев. Гиперболы наделяют героев-богатырей необыкновенной физической силой и выдающимися воинскими способностями, возвеличивают их подвиги, противопоставляют богатырей врагам, вместе с тем позволяют создать такие об-

разы вражеских богатырей, победа над которыми дается ценой огромных усилий. Гиперболическое изображение природы также выступает в качестве яркой детали, участвующей в создании художественного образа богатыря [6, с. 140]. С героическим характером жанра, по мнению Н. Б. Пюрвеевой, связана специфическая черта стиля эпоса «Джангар» – гиперболичность изображаемого. Сказитель возвеличивает богатыря не только за его героические дела, но и за его качества: ловкость, мужество, физическую и моральную стойкость, непоколебимый воинский дух [7, с. 130]. Сюжетика эпоса пронизана стремлением воплотить торжественную патетику такого великого события, которое заслуживало бы остаться в памяти народа. Певцы «Джангара», чтобы усилить впечатление, прибегали к гиперболическому представлению описываемых предметов и явлений, поэтому прием гиперболизации является в эпическом повествовании постоянным [7, с. 129]. Особенности гипербол в поэтике и стилистике национальных эпосов исследованы современными фольклористами [8-11].

Целью настоящей статьи является исследование роли гипербол в создании основных образов героев и антагонистов, предметов и явлений эпического мира синьцзян-ойратской версии эпоса «Джангар». Данный подход позволяет наглядно увидеть, как сквозь призму героической гиперболизации осмысляются и создаются идеальные, монументальные образы эпического мира. Новизна исследования обусловлена соотношением с основными задачами эпики – идеализацией в создании монументальных героических образов эпического мира и допущением сказочно-фантастических явлений как реальных.

Эпос «Джангар», восходящий к центральноазиатской эпической общности, некогда сформировавшийся и бытовавший в единой этнической среде, со временем обрел самобытные черты и этнолокальные особенности в рамках сложившихся локальных эпических традиций – калмыцкой и синьцзян-ойратской. Введение в научный оборот с 1980-х гг. новых синьцзян-ойратских текстов свидетельствует о существовании самобытной традиции, включающей семьдесят полнотекстовых глав, без которых невозможны современные джангароведческие исследования. Материалом исследования послужили примеры сравнений из глав синьцзян-ойратской версии «Джангара» (приводим с указанием сказителей): «О женитьбе Бёке Мёнген Шигширге» (К. Пюрвя), «О том, как славный Джангар впервые сразился с Саналом» (П. Рампил), «О битве Алого Хонгора Благородного с сыном Кюрюл Замбал-хана» (Пюрбюджаб), «О том, как малолетний Алый Хонгор искал старшего дядю» (Пюрбюджаб), «О Хара Тевегте» (Пунджиг), «О том, как богатырь Джангара Батхан одержал победу над Эргю Йовун Уланом» (Т. Нимя), «О том, как малолетний Алый Хонгор, одержав победу над Хянгил Хавхыгом, привез его шлем» (А. Овла), «О победе львopodobного Алого Хонгора Благородного над Хара Кюкел-ханом» (Б. Босхомджи), «О том, как Бамин Алый Хонгор одержал верх над Свирепым Доронгин Хара-мангасом¹» (Ц. Харцха), «О битве Увджин Алого Хонгора с ханом Геленг Замбалом» (Ц. Харцха), «О победе трех богатырей Увджин Алого Хонгора, Одинокого Эр Эмлцега, Тёмр Бюса над тремя братьями Боро Мангна» (Ц. Харцха), «О том, как львopodobный Алый Хонгор Благородный одержал победу над Свирепым Хара Сёнкягом» (Д. Дуданр).

Образ эпической державы

Центральная идея «Джангара» заключена в воспевании и прославлении величественно-идеального государства Бумбы и его правителя Джангар-хана. В образе кочевой державы Бумбы воплотилась мечта народных мыслителей о счастливом и справедливом обществе, сплоченном в единый народ. Во главе государства стоит идеальный правитель Джангар – справедливый владыка, мудрец и воин.

Эпическая держава владыки Джангара – мечта человеческих желаний, страна благоденствия, исполненная роскоши и изобилия. В славной стране *Ара Бумбе*² нет зим, вечное лето там, там весной по-осеннему слегка моросит благоуханный дождь и дует свежий ветер. В вечном спокойствии и благоденствии пребывает там бессмертный народ, животные там не знают линьки и упитаны.

¹ Мифическое хтоническое существо.

² Северная Священная страна (по всей вероятности, связано с буддийскими представлениями о мифической стране Северной Шамбале); *букв.*: *ар* – «север»; *возм. бумб* – «куполообразная часть буддийской ступы (субургана)», «священный сосуд».

Гиперболичен образ необозримого кочевого владения Бумбы, раскинувшегося на огромном пространстве, измеряемом пятью месяцами пути, включающим пять миллионов подданных:

*Тогс Алтан барун сууд,
Бумб далан цутхлңд,
Тавн сара hazрт нутгелгсн*

*Тавн сай алвтта
Өнчн богд нойн Жаңһр хаани* [12, с. 245].

На правом склоне Тогос Алтая,
Бумбы-океана в устье,
На расстоянии пяти месяцев пути
раскинувшемся,
Пятимиллионным кочевьем владеющий,
Одинок *богдо*¹ *нойон*² Джангар-хан
[пер. наш].

Богатство эпических ханов и *сайдов*³ составляет скот четырех видов – бесчисленные стада овец, быков и верблюдов заполняют кочевые просторы, а многомиллиардный табун прекрасных скакунов-*аранзалов*⁴ настолько велик, что наблюдать за ним можно с утра до вечера:

*Көдәһәр дүүрң
Көк маңхн темәтә,
Хулстар дүүрң
Хо улан үкртә,
Түңгтин экар дүүрч
Түм түмәр тасргсн хөөтә...* [12, с. 233].

Степи полны
Серо-сизых верблюдов,
Заросли камышей полны
Светло-рыжих коров,
Луга травяные полны
Разбредшими, по десять тысяч, стадами
овец... [пер. наш].

*Нарн дор бээгсн
Найн жува адуни <...>
Өрүни улан нарнла
Эклн цувгсн адуни,
Асхни улан нарнла
Адгни һарад бээв гинә* [12, с. 36].

Под солнцем [пасущийся]
Восьмидесятимиллиардный табун <...>,
С утренним красным солнцем
Начавший идти табун,
С вечерним красным солнцем
Конец его завиднелся, говорят [пер. наш].

В традиции монголов-кочевников домашний скот воспринимался как благо, добро, богатство, залог беспечальной и сытой жизни.

Как отмечает С. Ю. Неклюдов: «В героических повествованиях народов Центральной Азии бесчисленные стада и табуны составляют богатства героев, их описание передает идею безбедного существования, их исчезновение свидетельствует о несчастье, их угон входит в ядро эпического конфликта, а их возвращение означает восстановление гармонического миропорядка» [13, с. 40].

Образ эпического дворца

Для вселенского правителя Джангара у правого склона Тогос Алтая, на берегу океанов Шар-ту и Бумбы, возводится высотой до небес неопикуемой красоты и пышности десятирусный, девятицветный золотой дворец. Внушительность дворца подчеркивается описанием многочисленности основных его элементов (окон, опор, колонн):

*[Жаңһрин бээшң]
Жирклңгин
Жирн зурһн терзтә,
Жиндманин далн хойр цондгта,
Тәклһни долан миңһн бахнта...*
[12, с. 234].

[Дворец Джангара]
С переливающимися
Шестьюдесятью шестью окнами,
Волшебными семьюдесятью опорами,
Священными семью тысячами колоннами
[пер. наш].

¹ Святейший.

² Наследственный владелец, правитель рода.

³ Знать, сановники.

⁴ Волшебный богатырский конь.

При этом жилище правителя кочевой Бумбайской державы иногда имеет вид не дворца, а ханской ставки-юрты – с сорока четырьмя решетчатыми стенками-*тэрэмами*¹ и четырьмя тысячами жердями-*унинами*².

Образ эпического пира

Эпический дворец – центр мироздания, в котором конструируется и воспроизводится эпический миропорядок. Правитель Джангар с двенадцатью главенствующими богатырями в прекрасном своем дворце, созвав восемь тысяч вепрей-*бодонгов* и народ Бумбы, составив семь кругов в изобилии *арзы*³ из молока диких кобылиц, за крепкой *арзой* из молока хангайских кобылиц устраивают пиры, длительность которых достигает шестидесяти и восьмидесяти дней:

*Нээрин икд
Най хонад,
Жирхлин икд
Жир хонад <...>*

Наадн нээрлэд бээв гинэ [12, с. 45].

В больших пирах
Восемьдесят дней проводя,
В увеселениях
Шестьдесят дней проводя,
Празднуя, пировали, говорят [пер. наш].

Масштабной рисуется картина подготовки эпического пира: «Тринадцать вепрей-*бодонгов* Ширки-хана с шумом возвратились домой. Замесили тесто величиной с гору, накрошили мясо маралов, развели огонь, поставили чан, серебряной и золотой бадьями набрали воду из океана. <...> Ударили в барабаны и созвали народ кочевья на пир. В большой барабан забили и созвали большое кочевье, звуками среднего барабана созвали среднее кочевье, звуками малого барабана созвали малое кочевье. Обязали не самых состоятельных богачей доставить по десять бурдюков *арзы*, главных богачей обязали доставить тридцать бурдюков *арзы*. Из пятидесятипятiletних верблюдов привели триста восемьдесят пять бледно-желтых верблюдов, навьючили *араку*⁴ и *арзу* и доставили во дворец Ширки» [14, с. 59].

В стране Бумбе беспрерывно шумят пиры, безбрежными реками разливается *арза* из молока диких степных кобылиц, играют мелодии *цура*⁵, народ распевает песни и танцует под звуки *товшура*⁶. Во время пира предстает картина пышного великолепия феодального властителя-самодержавца, – Джангар-хан, словно солнце, воссияв, восседает на золотом престоле, исполненный счастья и благоденствия. Совместные пиры Джангара с богатырями воплощают сложившиеся формы социальных отношений между ханом-правителем и его вассалами и ритуальное действо, обеспечивающее благополучие рода и племени. «Идеальный эпический социум именно здесь, в зале для пиров, обретает материальные, вещественные формы. Его замкнутость, этикетность соответствуют замкнутости и завершенной оформленности героического мира» [15, с. 167-168].

Образ эпического правителя

Все эпическое действо сосредоточено вокруг главного героя Джангара – держателя ханской власти, главы государства и народа, мудрого правителя страны Бумбы. «Подобно Гесеру, Джангар, совмещает в себе отдельные черты “культурного героя” <...> и вселенского государя» [13, с. 235]. Рождение Джангара приурочивается к мифическому времени первотворения: «Родился он в драгоценное начальное время, когда зарождалась вера в *бурханов*⁷, когда воды внешнего океана бурлили с внешней стороны, когда волшебное сандаловое дерево было молодым. Родился он с особой приметой – с выпуклым масляным темно-красным пятном на правой лопатке, размером со ступню двухгодовалого верблюжонка, означавшего, что он наделен властью и харизмой от Небесного Владыки, рожден с благословением от хана Тенгрия» [14, с. 123].

¹ Стенная решетка кибитки, юрты.

² Жерди юрты.

³ Крепкая молочная водка двойной перегонки.

⁴ Молочная водка.

⁵ Свирель, дудка.

⁶ Национальный музыкальный трех-четырёхструнный щипковый инструмент.

⁷ Божества добуддийского и буддийского происхождения.

Согласно эпическому повествованию, Джангар – потомок Тякил Зула-хана, внук Тангсак Бумбы-хана, сын славного Узюнг-хана, в своем поколении одинокий сирота. Во времена, когда конь его *Аранзал Зеерде*¹ был двухлетним, а сам он был в расцвете молодости, из коней самых резвых собрал, из львов-богатырей самых сильных собрал, четырех сторон света сорок девять ханов к стремени преклонил, в дальних землях славное имя свое прославил. Образовал страну Бумбу, исполненную счастья и благоденствия, став властелином пятимиллионного кочевья властелина Ширки, собрав лучших скакунов и самых сильных богатырей, возвел золотой дворец:

*Богд нойн Жаңһр хаани
Теңгрин однас олн алектта,
Һазрин өвснәс олн малта
Өргн ик нутғни* [12, с. 116].

*Богдо нойон Джангар-хана
Широко раскинувшееся кочевье –
Подданных больше, чем звезд на небе,
Скота больше, чем растущей на земле
травы* [пер. наш].

Джангар не только хан-правитель государства, но и полководец, объединяющий многочисленную богатырскую дружину и войско численностью в миллион вепрей-*бодонгов*:

*Өнчн нойн богд Жаңһрин
Сай түмн бодңгуд* [12, с. 234].

*Сироты нойона богдо Джангара
Миллион тюменов² вепрей-бодонгов*
[пер. наш].

Джангар выступает в блеске славы и в сверкании доспехов, бесстрашно сражается с несметными полчищами врагов. Согласно исследованию, «героический эпос видит меру человеческого в образе идеального витязя, богатыря, наделенного мужеством, доблестью, физической силой, защитника своих родичей, народа и родины, который в единоборстве побеждает чудовищного врага-насильника или один уничтожает несметные полчища иноплеменных захватчиков» [16, с. 125]. Своим двенадцатисаженным желто-пестрым искусным мечом взмахнув, Джангар разом уничтожает владения грозного *мангаса* и вражескую нечисть десяти сторон. Как-то он вступает в поединок с могучим противником, длившийся семьдесят лет: «Когда [Джангар] ехал завоевывать всех живущих под солнцем, повстречался с могучим Кюрел Замбал-ханом и вступил в поединок, длившийся семьдесят лет, вступил в схватку, длившуюся восемьдесят лет. Не сумев друг друга одолеть, побратались и поклялись они, чтобы в сражении оказывать помощь, в трудное время оказывать поддержку» [14, с. 397].

Образы эпических богатырей

В центре эпических событий герой Джангар в гиперболически-гротескной форме воплощает народный идеал храброго, мужественного, благородного, справедливого и непобедимого воина-правителя. Под стать ему двенадцать главных *сайдов*-богатырей – это родовитая знать, первые советчики *богдо*, его военачальники, вассалы и побратимы, воплощающие лучшие черты национального характера. Они выражают высокие идеи служения народу и родной державе.

Кроме обычных для всех богатырей боевых качеств, каждый эпический герой наделен особыми, только ему присущими чертами. Богатырь Алтан-Чээджи, главный советник правителя Джангара, изображается человеком мудрым и прозорливым, наделенным даром предвидения, ведающим о событиях девяностодевятiletней давности и предугадывающим события ближайших девяносто девяти лет:

*Өңгрсн йирн йисн җилә юмиг
Өмнәс әәлдәг,

Ирдә йирн йисн җилә юмиг
Өмнәс әәлдә
Алти Чееҗ баавни...* [12, с. 195].

*Ведающий
О событиях прошедших девяноста девяти
лет,
Предсказывающий
События грядущих девяноста девяти лет
Алтан Чээджи баава³...* [пер. наш].

¹ Рыжко.

² Десятитысячное войско.

³ Почтительное обращение к старшим по возрасту.

Ум, мудрость, прозорливость в эпосе возводятся в ранг высшей человеческой добродетели, в основе чего лежит древнее представление о знании как о магической силе. «Фантастическое, чудесное в эпосе выражается как в персонажах (героях и противниках) <...>, так и в мотивах волшебства, магии, неизменно воздействующих на события и на поведение людей. Сюда же относятся чудесные предсказания, предупреждения, угрозы и запреты» [17, с. 58]. Так, герой Хонгор обладает волшебным свойством перевоплощений и владеет девяносто девятью магическими *сидхами*¹:

*Отхн Улан Хоңһр
Йиһн йисн сидән
Делгү тэвэд оркв гинэ* [12, с. 49].

Отхон Улан Хонгор
Девяносто девять *сидх* своих
Пустил в ход, говорят [пер. наш].

Алый Хонгор Благородный наделен не сравнимой ни с кем храбростью, он – «разящий меч Джангара, гроза его врагов, щит и оплот державы». Его характеризует преданность Джангархану и беззаветное служение Бумбе. Идеальны его нравственные качества, внешняя сила и красота. Он воплощает в себе положительные качества героев рода – исполнен достоинств и доблестей, включавших в себя все совершенные качества: благородство, независимый характер, силу воли, необыкновенную титаническую силу, ловкость, выносливость и бесстрашие:

*[Арг Улан Хоңһр]
Авад, ачад цокхларн,
Цеңкр цаһан хадд
Кев ортли цокад...* [12, с. 362].

[Благородный Алый Хонгор]
Схватил, перекидывая через спину, бил
[противника] так,
Что на светлых скалах
Образовалась вмятина... [пер. наш].

О богатырской силе и мощи Хонгора говорят его многочисленные героические поступки. Один из них – это попытка разрушить вражескую гору, являющуюся сакральным центром, ее уничтожение равноценно завоеванию страны:

*Отхн Улан Хоңһр
Баһ Йондн уулыг өшклэд татхла,
Балв татад авад йовб.
<...> Иигэд уул холыг
Эвдртл татад бээгл,
Күнд хар амһлэһни тасрад,
Нег судцндан торад бээв гинэ* [12, с. 40].

Отхон Улан Хонгор
Малую гору Йондон, подперев, потянул,
Разрушая, потащил.
<...> Так гору
Тащил, пока она не стала рушиться,
Тяжелый черный аркан порвался,
И держался на одной жиле, говорят
[пер. наш].

Хонгор обладает мужеством, проявляя презрение к смерти и непримиримость к врагу, глубоко чтит заветы дружбы. Он довольно часто приходит на помощь и выручку богатырям-соратникам. В одном из сюжетов спасает богатыря Салькин Тавага, заточенного во вражеском плену: «Хонгор закричал так, что деревья окраин пригнулись, *Замбутиг*² задрожал, показалось, что разрушилась гора и расплескалась вода. Услышав Хонгора, в богатыре Салькин Таваге пробудилась величайшая мощь, что у него была в двадцатипятилетнем возрасте, в божественном Зеерде коне пробудилась сила, что у него была в двадцатипятилетнем возрасте, удерживающую их железную башню разрушили и выбежали» [14, с. 404]. А затем Хонгор с Салькин Тавагом вступают в схватку, не проливая крови, уничтожают тьму вражеского войска Кюрел Замбалхана, подобное муравьиному рою.

¹ Волшебные способности.

² В буддийской космологии образ «внешнего океана» или «внешнего гигантского моря» представлен четырьмя морями, омывающими материк Замбутиг, южного, обитаемого людьми континента, являющегося в эпосе центром мира.

Физическая мощь Хонгора выражается через преодоление им больших пространств и гор:

[Увэжин Улан Хонһр]
Дөчн уулын ораг
Дөмн ишкн гүүлгэд,
Найн уулын ораг
Негхн ишкн гүүлгэд [12, с. 273].

[Увджин Улан Хонгор],
Вершины сорока гор
В полшага перешагивая, мчался,
Вершины восьмидесяти гор
Одним шагом перешагивая, мчался
[пер. наш].

Богатыри Джангара воплощают в себе народные представления об идеальном герое. Эпос рисует типический образ героя-богатыря, отличающегося неимоверной энергией и смелостью, отвагой и решимостью, физической силой и ловкостью:

Даларн далн тавн тоха төргсн,
Давсгинэн экэр найн тавн тоха төргсн,
Дал хоорндан
Далн хан һарудин
Ид чидл бэрлдн төргсн,
Тиим сүркэ күмн гижэ келдг билэ.

Хойр һарин һууртни
Хөрн хан һарудин
Ид чидл бүрлдн төргсн,
Тиим сүркэ күмн гижэ келдг билэ.

<...> Арвн цаһан хурһндни
Арвн арслңгин күчн бүрлдн төргсн,
Тиим баатр күмн гижэ келдг билэ
[12, с. 231].

Рожден с лопатками, что шириной в
семьдесят пять локтей,
Рожден с бедрами, что шириной в
восемьдесят пять локтей,
Меж лопаток
С силой
Семидесяти хан-гаруди¹ [птиц] рожден,
Такой исключительный человек был,
говорили.
В кистях обеих рук
Рожден с силой
Двадцати хан-гаруди [птиц],
Такой исключительный человек был,
говорили.
<...> В десяти белых пальцах его
Рожден с силой десяти львов,
Такой богатырь был, говорили [пер. наш].

Эпическая этика выражает примат телесности, естественности и физического совершенства богатырей. Они даже едят не так, как простые смертные, – зажаривают целого марала и съедают, или за раз поглощают мясо семидесяти кобылиц, крупные кости через рот выплевывая, мелкие кости через щеки вывода. Выпивают десятками чаш *арзу*, демонстрируя при этом богатырскую мощь и удаль:

Арзин амттаһасни
Далн күмн дамжлгдг
Даңгин шар ааһар
Дараһар далн ааһ ууһад... [12, с. 60].

Вкусной *арзы*,
Что под силу поднять семидесяти
человекам,
В один прием желтой чашей
Подряд семьдесят чаш выпил...
[пер. наш].

Эпический поединок

«Переполнение героя боевой энергией ведет к поискам встреч с богатырями, с которыми можно было бы помериться силами» [18, с. 341]. Центральным эпическим событием является встреча персонажей, представляющих противоположные части (сферы) эпического мира, поединок древней эпике [19, с. 232]. Использование гипербола в описании богатырского поединка придает особую экспрессию кульминационному моменту эпического повествования:

¹ Мифическая чудесная птица, владыка птиц.

*Хөөт сарин нүүриг үзн ноолдад,
Уул хадта хазриг
Говь нууц болтлн ноолдад,
Кеду-яду сар болад
Кен-кенэн ядлцад бээж гинэ [12, с. 298].*

Лик наступившего месяца увидев,
дрались,
Дрались, что гористая и скалистая
местность
Равниной стала,
Неизвестно сколько месяцев прошло,
Один другого не мог одолеть, говорят
[пер. наш].

В эпическом поединке демонстрируются физические качества богатырей – зоркость глаз и меткость в стрельбе, выносливость, сила и ловкость рук:

*Хонгин хазр эргэд,
Хөөни чинэн чолуһар цоклдад,
Үдэ хазрар эргэд,
Үкрин чинэн чолуһар цоклдад,
Бөх цохан үзлцэд,
Бэргсн хазрасн
Бэрм-бэрм мах авч хаяд,
Кедү-яду хонжс
Кен кенэн уһааж ядад бээхлэ,
Деегүр нисгсн живртн,
Дораһур гүүгсн аратн күртл
Эдн хойрин махнас идэд,
Цадад йовад бээж гинэ [12, с. 243].*

Кружили на расстоянии суток,
Бились камнями размером с барана,
Кружили на расстоянии полудня,
Бились камнями размером с корову.
Сноровкой борцов мерились,
Хватали друг друга,
Куски-куски мяса срывали.
Неизвестно сколько дней прошло,
Один другого не мог одолеть,
Летавшие сверху пернатые
И даже бегающие по низу лисы
Мясо этих двух ели,
И наедались, говорят [пер. наш].

Мелкие племенные распри и столкновения приобретают в устах рассказчика «мировые» масштабы, разрастаются в события, определяющие судьбы народов. «Человек в нем велик сам, а не за чужой счет, он сам высок и силен, он один может победно отражать целое вражеское войско» [3, с. 79]. Основу героического действия составляет конфликт крупного масштаба, во-влекающий судьбы целых племен:

*Арвн хойр баатр,
Арвн түмн бодҗиг
Хойр талан селҗс чавчад... [12, с. 294].*

Двенадцать богатырей
Сто тысяч вепрей-бодонгов
По двум сторонам рубили... [пер. наш].

Образ эпического противника

В противоположность идеализированному изображению силы и красоты положительного героя-богатыря, отрицательные персонажи в эпосе изображаются в чудовищном облике. Они коварны, вероломны, алчны и низменны. В архаизированных сюжетах это *мангас* – огромное многоголовое существо, людоед, разоритель родины героя:

*Ора деерэн
Ор хагцхн нүдтэ,
Йири тави толһата
Йидр хар маңһс
Ирҗс йовдг жиг [12, с. 193].*

С одним единственным глазом
На макушке,
Девяностопятиголовый,
Могучий черный *мангас*
Приближался [пер. наш].

Одним из отличительных признаков *мангаса* является множество голов. «Эти головы, как правило, не равнозначны, среди них выделяется одна – “главная”, “большая”, жизненно важная, а остальные являются “второстепенными”, “дополнительными”. Это происходит, поскольку

лишь одна из множества голов заключает в себе “жизненную силу”, или, что для эпического сюжета практически равнозначно, “душу” чудовища» [13, с. 121-122].

Равенство или превосходство силы и мощи противника может быть дано через гиперболизированное изображение стражи-войска хана-антагониста:

*[Хар Күкл хаани
Хар күрл бээшн]
Үүни хазахурни эргэд,
Нээмн түмн церг,
Дотрахурни эргэд,
Долан түмн церг
Давхр давхр бүслгсн бээнэ* [12, с. 220].

[Хара Кюкел хана
Черный бронзовый дворец]
С внешней стороны окружен
Восьмидесятитысячным войском,
С внутренней стороны окружен
Семидесятитысячным войском,
Дважды опоясан [пер. наш].

Наряду с мифологическим *мангасом* в синьцзян-ойратской традиции бытуют сюжеты об антагонисте в облике иноземного хана. В некоторых случаях по силе и мощи он превосходит Джангара и его богатырей, а богатыри его обладают сверхъестественной силой: «Говорят, что на расстоянии девяносто девяти лет пути от кочевий владыки богдо Джангара обитает могучий Кюрел-Замбал-хан, с восемью тысячами богатырями, каждый из которых по силе равен семи тысячам воинам, неистребимо бесчисленное войско его» [14, с. 397].

Преодоление пути эпическим богатырем

Эпические гиперболы характерны в передаче скорости передвижения героя. Б. Н. Путилов считает это закономерным явлением, поскольку преодоление пространства «прямо входит в ряд действий и поступков, которые выделяют героя из обыденного окружения и характеризуют его именно как героя» [17, с. 43]. Приведенные примеры описывают быстроту и стремительность действий героя-богатыря в пространстве и во времени:

*Нарт оһтһрһун нааһур гүүлгэд,
Намч модни деегүр өсргэд,*

*Үүлтэ оһтһрһун дораһур гүүлгэд,
Үзүртэ модни деегүр өсргэд...* [12, с. 185].

Жилэ һазриг сард товчлн гүүлгэд,

Сара һазриг өдрт товчлн гүүлгэд,

Өдрэ һазриг цагт товчлн гүүлгэд,

*Ажс уга арвн тавн хонг гүүлгэд,
Хөөт сарин нүр үзн гүүлгэд...* [12, с. 291].

Вровень с солнечным небом мчался,
Поверх деревьев с пышными кронами
скакал,
Под облачным небом мчался,
Поверх верхушек деревьев скакал...
[пер. наш].

Годовое расстояние за месяц преодолел,
мчался,
Месячное расстояние за день преодолел,
мчался,
Дневное расстояние за час преодолел,
мчался,
Безостановочно пятнадцать дней мчался,
Грядущего месяца лик видя, мчался...
[пер. наш].

Вещественный и предметный мир эпоса

К сфере эстетики огромных размеров и величин в эпосе относятся не только герои и их подвиги, но и весь вещественный и предметный мир, изображаемый в контексте героической жизни. «Концепция героического служила тем основным критерием, в соответствии с которым осуществлялся по большей части неосознанный отбор фактов реальной жизни, отражаемых в эпическом мире: событий, персонажей, деталей быта, вещных атрибутов, которые становились частью эпического мира, заполняли его пространство» [15, с. 82]. Так, богатырская *плоть* изготовлена из шкур семидесяти и восьмидесяти буйволов; особым способом изготовлен *стальной меч*, с рукоятью из трехста бычьих рогов, пропитанных, прежде, в течение трех лет, в моче

трехста змей; *красные сапоги*, что не изнаются в течение десяти тысяч лет, и *штаны*, что не изнаются и тысячу лет; *черное седло* размером с широкую безлюдную степь.

Заключение

Таким образом, сквозь призму героической гиперболизации в синьцзян-ойратском «Джангаре» передаются основные образы эпического мира – кочевой державы Бумбы, ее владетельного хана Джангара, Бумбайского дворца, богатырей и их антагонистов, поединков и сражений, предметов и атрибутов. В правителе Джангаре эпос рисует опозитизированный народом эпический образ выдающегося хана эпохи ойратского могущества, которому удалось объединить многочисленные народы, создать сильное кочевое государство, способное вести успешные войны. В характеристике эпических героев-богатырей гипербола становится одним из основных средств героической идеализации. Монументальные образы правителя Джангара и воинов-богатырей, наделенные сверхчеловеческой силой и воинской доблестью, в идеализированной форме олицетворяют человека героического, воинского века. Гиперболы в описании богатырского поединка придают особую экспрессию основному моменту эпического повествования. Типологическим характером отмечены эпические гиперболы в мотиве преодоления пути героем – передаче скорости передвижения героя, в описывании быстроты и стремительности действий героя-богатыря в пространстве и во времени.

Литература

1. Гусев В. Е. Эстетика фольклора. – Ленинград : Ленинградское отделение издательства «Наука», 1967. – 320 с.
2. Лосев А. Ф. Гомер. – 2-е изд., испр. – Москва : Молодая гвардия, 2006. – 400 с.
3. Бахтин М. М. Эпос и роман. – Санкт-Петербург : Азбука, 2000. – 304 с.
4. Белинский В. Г. Полное собрание сочинений : [в 13 т.]. Т. 5 / Ред. колл. Н. Ф. Бельчиков и др. – Москва : Изд-во АН СССР, 1954. – 863 с.
5. Poppe N. Zur Hyperbel in der epischen Dichtung der Mongolen // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG). Wiesbaden : Harrassowitz Verlag). – 1962. – Bd. 112. – S. 106-158. (На немецком яз.).
6. Биткеев Н. Ц. Калмыцкий героический эпос «Джангар» : проблемы типологии национальных версий. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1990. – 155 с.
7. Пюрвеева Н. Б. Поэтика героического эпоса «Джангар». – Элиста : АПП «Джангар», 2003. – 240 с.
8. Алиева Ф. А. Гипербола как средство создания образа в эпических жанрах фольклора народов Дагестана // Вестник Дагестанского научного центра. – 2014. – № 52. – С. 130-135.
9. Борисов Ю. П. О некоторых художественно-изобразительных средствах языка якутского олонхо // Гуманитарные научные исследования. – 2015. – № 12 [Электронный ресурс]. URL : <http://human.snauka.ru/2015/12/13610> (дата обращения : 16.09.2020).
10. Корякина А. Ф. Сравнительный анализ образной системы якутского и бурятского эпоса // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. – 2015. – Т. 12. – № 2. – С. 96-103.
11. Юлдыбаева Г. В. Особенности поэтики башкирского народного эпоса «Урал-Батыр» // Вестник Башкирского университета. – 2012. – Т. 17. – № 3 (11). – С. 1535-1538.
12. Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов : в 3 т. Т. 2. – Элиста : АПП «Джангар», 2006. – 831 с.
13. Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. – Москва : Индрик, 2019. – 592 с.
14. Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов : в 3 т. Т. 1. – Элиста : АПП «Джангар», 2005. – 856 с.
15. Мельникова Е. А. Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. – Москва : Мысль, 1987. – 203 с.
16. Жирмунский В. М. Литературные отношения Востока и Запада и развитие эпоса // Фольклор Запада и Востока : Сравнительно-исторические очерки. – Москва : ОГИ, 2004. – С. 105-168.
17. Путилов Б. Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 1999. – 288 с.
18. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – 2-е изд., испр. – Москва : Восточная лит-ра, 2004. – 462 с.

19. Тамарченко Н. Д. Эпика // Теория литературы. Т. 3. Роды и жанры. – Москва : ИМЛИ РАН, 2003. – С. 219-244.

References

1. Gusev V. E. *Estetika fol'klora* [Aesthetics of folklore]. Leningrad, Leningradskoe otделение izdatel'stva "Nauka", 1967, 320 p. (In Russ.).
2. Losev A. F. *Gomer* [Homer]. 2-e izd., ispr. Moscow, Molodaya gvardiya, 2006, 400 p. (In Russ.).
3. Bakhtin M. M. *Epos i roman* [Epic and novel]. Saint Petersburg, Azbuka, 2000, 304 p. (In Russ.).
4. Belinskii V. G. *Polnoe sobranie sochinenii: v 13 t. T. 5* [Complete Works: in 13 vol. Vol. 5]. Red. koll. N. F. Bel'chikov i dr. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1954, 863 p. (In Russ.).
5. Poppe N. *Zur Hyperbel in der epischen Dichtung der Mongolen* [On hyperbole in the epic poetry of the Mongols]. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* [Journal of the German Oriental society] (ZDMG. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag). 1962, Bd. 112, pp. 106-158. (In German).
6. Bitkeev N. Ts. *Kalmytskii geroicheskii epos "Dzhangar": problemy tipologii natsional'nykh versii* [Kalmyk heroic epic "Jangar": problems of typology of national versions]. Elista, Kalmytskoe kn. izd-vo, 1990, 155 p. (In Russ.).
7. Pyurveeva N. B. *Poetika geroicheskogo eposa "Dzhangar"* [Poetics of the heroic epic "Jangar"]. Elista, APP "Dzhangar", 2003, 240 p. (In Russ.).
8. Alieva F. A. *Giperbola kak sredstvo sozdaniya obraza v epicheskikh zhanakh fol'klora narodov Dagestana* [Hyperbole as a means of creating an image in the epic genres of folklore of the peoples of Dagestan]. In: *Vestnik Dagestanskogo nauchnogo tsentra* [Bulletin of the Dagestan scientific center]. 2014, No. 52, pp. 130-135. (In Russ.).
9. Borisov Yu. P. *O nekotorykh khudozhestvenno-izobrazitel'nykh sredstvakh yazyka yakutskogo olonkho* [About some artistic and visual means of the Yakut olonkho language]. In: *Gumanitarnye nauchnye issledovaniya* [Humanities research]. 2015, No. 12 [Web resource]. URL: <http://human.snauka.ru/2015/12/13610> (accessed September 16, 2020). (In Russ.).
10. Koryakina A. F. *Sravnitel'nyi analiz obraznoi sistemy yakutskogo i buryatskogo eposa* [Comparative analysis of the image system of the Yakut and Buryat epics]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova* [Vestnik of North-Eastern Federal University]. 2015, vol. 12, No. 2, pp. 96-103. (In Russ.).
11. Yuldybaeva G. V. *Osobennosti poetiki bashkirskogo narodnogo eposa "Ural-Batyr"* [Features of the poetics of the Bashkir folk epic "Ural-Batyr"]. In: *Vestnik Bashkirskogo universiteta* [Bulletin of the Bashkir University]. 2012, vol. 17, No. 3 (11), pp. 1535-1538. (In Russ.).
12. *Dzhangar. Geroicheskii epos sin'izyanskikh oirat-mongolov: v 3 t. T. 2* [Jangar. Heroic epic of Xinjiang Oirat Mongols: in 3 vol. Vol. 2]. Elista, APP "Dzhangar", 2006, 831 p. (In Russ.).
13. Neklyudov S. Yu. *Fol'klorny landshaft Mongolii. Epos knizhnyi i ustnyi* [The folk landscape of Mongolia. The book and oral epic]. Moscow, Indrik, 2019, 592 p. (In Russ.).
14. *Dzhangar. Geroicheskii epos sin'izyanskikh oirat-mongolov: v 3 t. T. 1* [Jangar. Heroic epic of Xinjiang Oirat Mongols: in 3 vol. Vol. 1]. Elista, APP "Dzhangar", 2005, 856 p. (In Russ.).
15. Mel'nikova E. A. *Mech i lira. Anglosaksonskoe obshchestvo v istorii i epose* [Sword and lyre. Anglo-Saxon Society in History and Epic]. Moscow, Mysl', 1987, 203 p. (In Russ.).
16. Zhirmunskii V. M. *Literaturnye otnosheniya Vostoka i Zapada i razvitie eposa* [Literary relations of the East and the West and the development of the epic]. In: *Fol'klor Zapada i Vostoka: Sravnitel'no-istoricheskie ocherki* [Folklore of the West and the East: Comparative historical essays]. Moscow, OGI, 2004, pp. 105-168. (In Russ.).
17. Putilov B. N. *Ekspursy v teoriyu i istoriyu slavyanskogo eposa* [Excursions to the theory and history of the Slavic epic]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 1999, 288 p. (In Russ.).
18. Meletinskii E. M. *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa. Rannie formy i arkhaiskie pamyatniki* [The origin of the heroic epic. Early forms and archaic monuments]. 2-e izd., ispr. Moscow, Vostochnaya lit-ra, 2004, 462 p. (In Russ.).
19. Tamarchenko N. D. *Epika* [Epica]. In: *Teoriya literatury. T. 3. Rody i zhanry* [Theory of Literature. Vol. 3. Childbirth and genres]. Moscow, IMLI RAN, 2003, pp. 219-244. (In Russ.).

УДК 398.22 (=512.157)
DOI 10.25587/y0939-8831-8102-k

Т. Н. Николаева

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

СРАВНЕНИЕ КАК РЕПРЕЗЕНТАНТ ОБРАЗА ЭПИЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Аннотация. Изучение проблемы сравнения как ментального действия стало особо актуальным в последнее время в русле формирующихся направлений антропоцентрической парадигмы – когнитивной лингвистики и лингвокультурологии. Об этом свидетельствуют предпринимаемые в данном контексте исследования на материале разноязычных фольклорных текстов.

Целью предлагаемой работы является попытка интерпретировать механизм создания образной перспективы, формируемой в результате визуального восприятия окружающего пространства сказителем олонхо. В исследовании применяется комплексный анализ, начиная от выявления содержательной части компонентного состава сравнительных конструкций до реализации их прагматической цели. Для анализа отобраны образные сравнения с компонентом *курдук* как самые частотные компаративные единицы из текста олонхо «Эр Соготох» А. Я. Уваровского, эксплицирующие природную картину родины героя, соотносимой с горизонтальной моделью мира «четыре стороны света». Выявлено, что восточная сторона мироздания сохраняет свою изначальную предназначенность быть родиной героя, освоенным им светлым миром, и поэтому не подвергается смысловой дифференциации. Образы объектов ландшафта, в частности, деревьев, остальных сторон света наделены на глубинном уровне символическими смыслами. Символическая наполненность обусловлена сакральным взаиморасположением молодых цветущих и взрослых стареющих деревьев, образы которых реализованы сопоставлением с изображением девушек, юношей, а также пожилых мужчин и дряхлеющих старух.

Особую смысловую нагрузку несет сравнительная часть в силу большей наполненности информацией, закодированной в смыслах слов, за которыми стоят номинации быта, уклада жизни, понимания сказителем сущности окружающей среды и т. д.

Расшифровка смысловесущей информации образной сферы как результата ассоциативного порождения замысла сказителя, представляет совокупность содержания всего сравнения, те информативные признаки описываемого, что хотел передать автор. В этом заключается прагматическая функция сравнения в тексте.

Дальнейшее исследование олонхо видится на уровне лингвокогнитивного рассмотрения его как инокультурного текста на русском и немецком языках, в котором максимально сохранен параллельный эпический мир.

Ключевые слова: сравнение, эпический текст, лингвокультурологический подход, познание, визуальная информация, олонхо, когнитивный подход, картина природы, эпический ландшафт, образное сравнение, образ.

T. N. Nikolaeva

Comparison as a representation of an epic form

Abstract. The study of the problem of comparison as a mental action became especially relevant nowadays within the framework of emerging research on the anthropocentric paradigm-cognitive linguistics and linguoculturology. This is evidenced by attempts to hold research in this context based on the materials of multilingual folklore texts.

НИКОЛАЕВА Татьяна Николаевна – к. филол. н., доцент каф. немецкой филологии Института зарубежной филологии и регионоведения Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: tnikolaeva184@mail.ru

NIKOLAEVA Tatiana Nikolaevna – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof. of German Department, Institute of Foreign Philology and Regional Studies, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: tnikolaeva184@mail.ru

This study attempts to interpret the mechanism of building an imaginative perspective, which is formed as a result of visual perception of a surrounding area by an Olonkho teller. The study applies a comprehensive analysis starting from the identification of the content of the component composition of comparative structures and leading to the implementation of their pragmatic goals. Imaginative comparisons with the component “kurduk” as the most frequent comparative units from the text of the Olonkho *Er Sogotokh* by A. Ya. Uvarovsky were selected for the analysis, explicating the natural picture of the hero’s homeland, which is correlated with the “four corners of the world” horizontal world model. It has been revealed that the eastern side of the universe retains its original purpose to be the hero’s homeland, the familiar bright world, and therefore does not undergo semantic differentiation.

The images of a landscape, particularly trees and other cardinal points, are endowed more subtly with symbolic meanings. The symbolic significance is caused by the sacred position of young flowering and adult aging trees, the images of which are expressed by comparing them with the images of girls, young men, as well as elderly men and decrepit old women.

The comparative part has a special semantic meaning due to the more informative content encoded in the meanings of words, which denote life itself, way of life, the narrators’s understanding of the nature of environment, etc.

The decoding of the semantic information of the imaginative sphere as a result of the associative generation of the narrator’s intention represents the combination of the contents of the whole comparison, those informative features of the description that the author attempted to convey. This is the pragmatic function of comparison in the text.

Further research of olonkho is seen at the level of linguo-cognitive consideration of it as a foreign cultural text in Russian and German, in which the parallel epic world is preserved to a maximum extent.

Keywords: comparison, epic text, linguo-cultural approach, cognition, visual information, olonkho, cognitive approach, image of nature, epic landscape, imaginative comparison, image.

Введение

Обсуждение вопроса о статусе сравнения как облигаторного элемента эпических текстов становится актуальным в последнее время в связи со смещением интересов исследователей в сторону его изучения как сложноорганизованной ментальной единицы как для создателя (автора), так и для реципиента (получателя) информации.

В. А. Маслова в своей работе приводит лаконичное, но в то же время ёмкое определение, данное в свое время М. Фуко о том, что сравнение (сходство) – «самый универсальный, самый очевидный, но вместе с тем и самый скрытый, подлежащий выявлению элемент, определяющий форму познания <...> и гарантирующий богатство его содержания». Здесь же автор оценивает современное состояние изученности данной проблемы, говоря о том, что «особенно много работ посвящено изучению сравнения в структурно-типологическом и семантико-функциональном аспектах, в то время как исследований в когнитивном, лингвокультурном и прагматическом аспектах почти не ведется» [1, с. 122-126].

В настоящее время наблюдается тенденция к более развернутому рассмотрению сравнения не только как объекта с лексико-синтаксической точки зрения, но и как единицы, которая может быть интерпретирована в ракурсе современных научных парадигм.

Например, устойчивые образные сравнения как объект когнитивного анализа рассматриваются в работах Т. С. Зевахиной [2, с. 1-4], А. Ф. Горобец [3, с. 119-120], устойчивые сравнения калмыцкого языка как способ когниции проанализированы Е. В. Голубевой [4, с. 88-91]. Г. Ц. Пюрбеев, Е. В. Голубева, авторы статьи об опыте создания ассоциативного словаря сравнений калмыцкого языка, полагают, что настоящее системное описание генезиса и актуального функционирования ассоциативных сравнений возможно только при подходе со стороны когниции – со стороны человеческого разума [5, с. 223-226].

Категория сравнения и способы ее выражения в фольклорном тексте в лингвокультурологическом аспекте (на примере калмыцких сказок) представлены А. Т. Баяновой [6, с. 123-133]. Способы выражения сравнения в хакасских и русских эпических текстах описываются в работе Е. П. Войтенко [7, с. 228-234]. Исследование образа человека в сравнительных конструкциях бурятского языка Т. Б. Тагаровой выполнено в лингвокультурологическом, стилистическом и коннотативном аспектах. Автор считает, что к специфике языковой картины мира бурят можно отнести те сравнительные конструкции, что включают в себя фольклорные, эпические образы,

топонимы, образы домашних и диких животных, к которым сформировано определенное оценочное отношение кочевников [8, с. 92-102].

Таким образом, даже небольшой обзор современных исследований, посвященных освещению природы сравнения позволяет предположить наличие особого внимания со стороны лингвистов к осмыслению скрытого механизма создания данного явления.

Проблеме осмысления статуса сравнения сквозь призму эпических текстов посвящено немало работ якутских авторов, в которых максимально представлено то, что было наработано в отечественном языкознании по данной тематике и, которое актуально и востребовано для его дальнейшего концептуального осмысления.

Современное состояние разработанности проблемы сравнения в эпических текстах можно охарактеризовать следующим образом:

1) на материале якутского эпического текста ведутся работы, направленные на выявление способов выражения сравнения, например, Л. Н. Герасимова, С. Д. Львова [9, с. 52-64], раскрытие образов сравнения – Л. С. Ефимова, С. Д. Львова [10, с. 65-74], анализ сравнительных конструкций – В. И. Харабаева [11, с. 47-53];

2) имеются исследования, проведенные с привлечением данных других национальных эпосов, в частности, алтайского – С. Д. Львова [12, с. 126-139], хакасского – С. Д. Львова, Л. Н. Герасимова [13, с. 72-74].

Обзор предпринимаемых в данном направлении работ показал, что осмысление категории сравнения и выявление особенностей его функционирования в эпических текстах имеют тенденцию развиваться в двух направлениях: 1) на материале якутского эпоса; 2) на материале сравнения эпосов других языков, что подразумевает широкий формат определения доминантных элементов сравнительных конструкций, разнообразия заданных фрагментов, выход за рамки одного языка и т. д.

Целью данного исследования является не только выяснение того, насколько плотно представлено сравнение в конкретном тексте, главной мотивирующей составляющей выступает попытка осмысления вербализованной ситуации в образной части сравнительных конструкций с показателем *курдук*, передаваемой от создателя к реципиенту. При этом сравнением будем понимать совокупный результат сравнительной деятельности человека познающего, сравнивающего, оформленного по определенной сравнительной модели.

Традиционно сравнительная модель состоит из четырех компонентов (иногда называются элементами). Однако сравнение не всегда представляет собой облигаторную четырехчастную модель, элементы которой в специальной литературе трактуются по-разному.

По поводу структурной организации сравнения М. Н. Крылова высказывается следующим образом: «Интересно мнение о структуре сравнения Е. Е. Королевой: “Сравнение как познавательная категория складывается из пяти компонентов: 1) то, что сравнивается (непознанный объект); 2) того, с чем сравнивается (познанный объект, компаративный образ, эталон сравнения); 3) основания сравнения (то общее, что их объединяет, модус сравнения); 4) языковых средств выражения сравнительных отношений; 5) языковой личности, осуществляющей речетворческую деятельность и устанавливающей черты сходства и несходства”. Как видим, к уже названным выше традиционно выделяемым компонентам структуры она добавляет пятый – языковую личность, таким оригинальным способом подчеркивая антропоцентрический подход к анализу сравнительных конструкций» [14, с. 47].

Вышеуказанное мнение можно считать вполне приемлемым в контексте данного исследования, т. к. здесь учитывается пятый компонент – автор, сказитель как языковая личность.

Для анализа были отобраны «природные» сравнения с компонентом *курдук* из эпического текста – олонхо «Эр Соготох» А. Я. Уваровского [15, с. 58-65]. Выбор материала обусловлен научным интересом автора статьи [16, с. 95-10], который продолжает изучение данного текста в лингвокультурологическом разрезе с учетом параллельного видения эпической картины мира носителями других языков и культур. Имеется в виду наличие перевода текста олонхо на русский и немецкий языки, что дает исследователю возможность наблюдать, представить ретрансляцию информации как результата мировидения, миропонимания культуры представителем иной культуры.

Разделяя точку зрения авторов работ, посвященных изучению проблемы сущности и функционирования сравнения в якутском эпосе, следует отметить доминирование показателя сравнения *курдук* и в этом тексте, что объясняется его потенциалом выражать сравнительные и модально-сравнительные отношения как с однородными понятиями, так и с самыми разными, далекими друг от друга смысловыми ассоциациями.

Образ природного окружения эпического пространства

Воспевание эпического ландшафта как священного для героя пространства начинается с востока через юг и запад на север широким обзором окружающего мира, реализуемого процессом визуального восприятия, выражаемого в тексте глаголом *көр* ‘видеть’, ‘смотреть’, ‘взирать’, ‘осматривать’ и т. д. Поэтому интерпретация образа описываемой картины природы выстроена через визуальный канал восприятия и обработки поступающей информации об окружающем героя лесном пространстве. В данном контексте считаем уместным изложить мнение А. Д. Каксина о том, что «возникновению каких-либо эмоций, мыслей или трудовых и интеллектуальных предшествует восприятие действительности, через которое поступает соответствующая информация в сознание человека. Полученная при помощи зрения информация человеком осмысливается, анализируется или же она действует на эмоциональное состояние» [17, с. 89-94].

Таким образом, образно-пространственное восприятие природного окружения смоделировано визуальным охватом пространственных маркеров расположения природных объектов, условно говоря, от центра, т. е. от дома героя к деревьям, к периферии.

И. Б. Иванова, С. Е. Ноева (Карманова) отмечают, что «понятие Центра (Оси) является одним из важных в космической картине каждого народа и выражает точку отсчета в пространственном измерении его мира. Практически любой этнос имеет свой Центр (сакральная вертикаль может быть в виде храма, башни, алтаря, могучего дерева, священной горы и т. д.)» [18, с. 120-129].

Картина природы в восточном направлении

Обратимся к описанию восточной стороны местности, объективированной как почитаемая не только Эр Соготох, но и обитающими здесь представителями животного мира священная земля, на которой произрастает *аар мас*, по словарю Э. К. Пекарского определяемое как ‘почтенное’, ‘громадное’, ‘самое высокое и крепкое дерево в лесу’ [19, с. 126] и которое дарует жизненную силу всем, кто к нему прикоснется: *Силсин анныттын өлбөт мэнэ уута үллэр. Мутугуттан туораабыттан дылэй дабырхай сүрэн мунньустан үрүйэ буолан сыркырыы турарын кырдыбыт ааспыт ырбыт үрүҥ хара сүрүгэ көтөр сүрэр кыыла амсайдахтарына, салаатахтарына, урукку эдэр тот төллөрүгэр түһэр хуолулаах буоллахтара* [15, с. 60] ‘на обширных зеленых просторах растут бесчисленные вековые деревья. Из-под их корней бьет живая вода. Если вытекающая из их сучьев, шишек разольется текучим ручейком смолы, то лизнув, отведав их, восстанавливают свои утраченные былые силы, возрождают молодую свежесть черный и белый скот, четвероногие звери и животные, а также пернатые’ [15, с. 125].

Священное дерево, ветви которого выросли до девяти высоких небес, а корни проросли далеко вглубь, держится величаво и смотрится обособленно по сравнению с окраинным пространством с мистически наделенным миром, которое формирует своеобразные сакральные зоны. Следует отметить, что восточная сторона как сакрально маркированная территория не подвержена разрушению нетронутой монолитности, поэтому в репрезентации этой части автор не использует искомые конструкции с компонентом *курдук*.

Картина природы в южном направлении

Согуру диэки көрө табыстабына, үрдүк томторун үрдүгэр кыыс дьахталлар кэрэ танастарын кэтэн сизэтиһэн сибигинэһэ туралларын курдук арыы хатыннаах [15, с. 60] ‘Если взглянет он в южную сторону, то на высокой возвышенности красуется островок берез, напоминающий девушек и молодых женщин, которые надев свои нарядные платья и взявшись друг с другом за руки, тихо шепчутся между собой’ [15, с. 125].

Березовая роща ассоциируется у автора с группой молодых нарядно одетых женщин на основании характеристик их внешних данных по параметрам молодости, красоты, а также очертания образуемого ими замкнутого пространства, который видится как чистый, легкий островок на возвышенности, обособленной от рядом находящегося соснового леса.

Как показывает материал, каждая зона описываемого пространства организована как самостоятельный объект ландшафта, например, место, где растут березы, именуется как *арыы* в значении 'островок', 'участок, выделяющийся от остальной местности' [20, с. 483]. Местность лиственничного леса определена как *ой* по Толковому словарю и имеет два значения: 1) лес-колок в долине, в открытом месте; 2) находящийся на отшибе, в стороне (например, о лесе, горке и т. п.) [21, с. 229]. Местоположение ёрника обозначено как *тубэ*, которое толкуется как: 1) лесной массив между изгибами, извилинами рек; 2) отдельная местность, отдельный участок по отношению к другим; 3) глушь, отдаленная от центра местность [22, с. 234]. Восприятие пространства обусловлено визуальным характером получения информации об определенных характеристиках наблюдаемого предмета, а также непосредственным практическим опытом его освоения. Например, вышеуказанные примеры природных объектов *арыы*, *ой*, *тубэ*, как приметные точки пространства, привлекают внимание человека по отличительным признакам, фиксируются в памяти, помогают ориентироваться в пространстве и маркируются как определенные локусы.

Образ взрослого сосняка, а потому и мрачного, и грустного объективируется через описание увядающих, неопрятных, лохматых, потерявших интерес ко всему баб: *Оол аннарабы өттүгэр кырдьан барыйбахтаан эрэр бытаахтар кыһынны бэргэллэрин сэксэччи кэтэн, астара арбаллан «э, буоллар, буоллун» диэн туралларын курдук арбабар бээс тылаах* [15, с. 60] 'За березняком виднеется редкий хвойный сосняк, который напоминает стареющих-увядающих женщин, неглубоко и неряшливо надевших на головы свои шапки, из-под которых виднеются их разлохмаченные волосы, словно говоря: «Э, пусть будет и так!»' [15, с. 125].

Данный фрагмент, выстроенный по принципу семантической контрастности, особо информативен за счет включенности в сравнительную часть портрета стареющих баб со взлохмаченными волосами из-под не плотно сидящих зимних шапок, а потому как бы восклицаящих, что ничего больше не подходит. Лексема *бытаах* в Толковом словаре якутского языка объясняется как 'баба, бабенка' с коннотацией презрительного, брезгливого отношения к женщине [23, с. 214]. Таким образом, мы видим, как исходный образ позволяет представить редующий *сосняк*, где прозябали возрастные, ослабленные деревья с усыхающими ветвями, отмершими побегам.

Картина природы в западном направлении

Арба диэки көрө табыстабына, эдэр уолан дьон көргө барары кизгэнэр таҥастарын кэтэн кэккэлэнэн туралларын курдук кэрэ тиит ойдоох [15, с. 60] 'Если взглянет он в западную сторону, то увидит прекрасный лиственничный лес, напоминающий вставших рядом молодых людей в нарядной одежде, которые собрались идти на какое-то веселье' [15, с. 125].

В данном контексте описание небольшого молодого лиственничного леса в открытом поле на западной стороне эпического пространства эксплицируется сравнением с ситуацией предстоящего веселья, на которое собираются, в основном, молодые неженатые люди, надев свои наряды и встав в дружный ряд. Употребление характерного для фольклора выражения избыточности возрастных границ реализовано сочетанием *эдэр уолан дьон*, где *уолан*, по данным Толкового словаря, имеет значения: 1) неженатый молодой человек; 2) молодой, неопытный [24, с. 194].

Произрастающий ровным рядом светлохвойный лиственничный лес-околок ассоциируется с нарядно одетой группой неженатых молодых людей, готовящихся к предстоящему веселью.

Ону ааһа көрдөбүнэ, торуйан барбыт дьон топ гына силлиэн баран сото кэбиһэн туралларын курдук түг харыйа тылаах [15, с. 60] 'Если же он посмотрит дальше их, то увидит темный еловый лес, напоминающий пожилых мужчин, которые стоят, время от времени шумно поплеывая и поставив одну ногу впереди другой' [15, с. 125].

Образ темнохвойной тайги, раскинувшейся за вышеописанным прекрасным молодым лиственничником, строится на сопоставлении густорастущего темного взрослого леса со стареющими мужчинами. Картину начинающих стареть мужчин дополняют явления невербальной передачи информации как регуляторов мужского поведения, например, *топ гына силлээ* 'шумно выплевывать', *сото кэбис*, по данным Толкового словаря, реализуется в двух значениях: 1) сидя, положить ногу на ногу (поза непринужденной независимости) и 2) стоя, выставить одну ногу вперед [25, с. 554].

Визуальные и акустические знаки как способы передачи информации накладывают на образ стареющих мужчин дополнительный оттенок их презрительного отношения к другим окружающим на примере позы *сото кэбиһэн тур* 'стоять, выставив одну ногу вперед', придающей чувство собственной значимости.

Картина природы в северном направлении

Хотугу өттүн көрө табыстабына, удабан дьахталлар кулуһуннаах кыраар танастарын кэтэн кыраары кылыгыраһа туралларын курдук тэлибирэһэ турар сэбирдэхтэрдээх тэтинг тумуллаах [15, с. 60] 'Когда он посмотрит в северную сторону, осиновый мыс трепещет своими шелестящими листьями подобно женщинам-шаманкам, которые надев свои шаманские костюмы, приготовились камлать, бряцая погремушками костюмов' [15, с. 125].

Интерпретация образа мыса тополей с дрожащими листьями, простирающихся по северной стороне владений Эр Соготоха, требует дешифровки путем представления стандартных знаний адресанта о сценарии готовящихся к камланию женщин-шаманок в ритуальном одеянии. По толкованию словаря Э. К. Пекарского, значение лексемы *кулуһун* передается как 'продолговатые кусочки листового железа, которыми густо усажена одежда шаманов и которые при каждом движении издают звон' [19, с. 1211]. В данном контексте для мысленного представления свойства осиновых листьев – приходить в движение даже от малейшего дуновения – актуализируется не звон железных кусочков на ритуальном костюме шамана, а их движение при камлании как визуальная информация.

Оол аннарабы өттүгэр сырааннара субуруйбут тиистэрэ бараммыт симэхсин эмээхсит-тэр ичигэстээбит мастарын сыыһын нөкчөччү сүгэн этэрбэстэрин быаларынан иэннэрин таһынан иһэллэрин курдук самнархай үөт мастардаах [15, с. 60] 'А за ним – неказистые ивовые кустарники, напоминающие старых старух-скотниц с выпавшими зубами, с подтекающей изо рта слюной, которые сильно ссутулившись, еле несут собранный ими жалкий хворост, вязками своих торбазов постегивая самих же себя' [15, с. 125].

Восприятие образов загнувшихся, редееющих кустов тальника, виднеющихся за осиновым мысом, может показаться неожиданным, особенно для неподготовленного реципиента за счет сопоставления естественной и сверхъестественной сущностей. Вовлеченность многоликого образа *симэхсин эмээхсин* (старухи-скотницы) в данный контекст во множественном числе обуславливает адекватность восприятия ситуации носителем данной культуры за счет потаенных смыслов, стоящих за дряхлыми старухами. Описание беззубых с тянущими слюнями дряхлых старух дополняется ситуацией, как они, взвалив на согнутую спину жалкую вязанку подобранных по одной сухих тонких хворостин, еле продвигались, постегивая себя при этом завязками торбасов. Можно предположить, что последнее действие «хлестать, стегать завязками от торбасов» соотносится не со звуковым восприятием «звонко, звучно ударять чем-то, издающим определенный звук», а со зрительным представлением изображения размаха завязок, похожего по силуэту на торчащие сухие ветви.

Контрастная, по своей сути, к вышеизложенной картине организация ландшафтного пространства находит свое воплощение в следующем примере:

Бу үөттэр сэргэлэригэр соһолоох сонноох ойуулаах этэрбэстээх Тонус оһолоро дьирэнкэйдээн сырсан иһэллэрин курдук ыарба түбэлээх [15, с. 60] 'Около этих ив – заросли кустарников, напоминающие тунгусских детей, вприпрыжку бегущих в своих крашенных пальто и вышитых торбасах' [15, с. 125].

Рядом с засохшими ивами расположился стелющийся карликовый красный ёрник, который напоминал бегущих наперегонки детей, одетых в крашенные пальто и торбаса. Возможно, для не носителя данной культуры, потребуется пояснение семантики некоторых лексем, чтобы конкретизировать их совокупное значение. Например, по данным Толкового словаря якутского языка, лексема *соһо* выступает в обозначении «цвет охры, охристый», например, в фольклоре [25, с. 546]. Слово в исходном значении выступает как номинация красной глины, в старину употребляемой вместо краски.

Словарь якутского языка Э. К. Пекарского толкование слова *соһо* поясняет как «мягкий цветной камень, употребляемый вместо мела; красящий камень красного цвета, род красной или цветной охры; краска» [19, с. 2289].

Таким образом, значение *соголоох сонноох* уточняем как пальто цвета охры, которая может приобретать оттенки от желтого до красного.

Обращает на себя внимание слово *дьирэнкэйдээ*, которое, по Толковому словарю якутского языка, проявляет несколько значений: 1) танцевать, подскакивая на одной ноге, одновременно приподнимая и отводя другую ногу то вперед, то назад; 2) бегать, подскакивая попеременно то на одной, то на другой ноге; 3) подскакивать, отскакивать; мелькать, рябить [26, с. 388]. Можем предположить, что в данном контексте *дьирэнкэйдээ* придает значение ускоряющемуся темпу бега, которое в совокупности с глаголом *сырыс*, значение которого Толковый словарь якутского языка дифференцирует следующим образом: 1) бежать вместе с кем-л. (о нескольких бегущих); 2) состязаться с кем-л. (напр., в беге и т. д.); 3) гнаться, пускаться в погоню за кем-л.; 4) преследовать какую-л. цель [27, с. 470], формируют зрительное восприятие набирающего скорость вида бега.

В данном контексте внимание привлекает слово *тонус* (тунгус), которое, по Толковому словарю, означает собирательное название эвенков, эвенов [22, с. 459] и находит частое употребление и в «Воспоминаниях» А. Я. Уваровского [15, с. 13-57]. Например: *Эдьигэн дьоно Тонус аахсыытынан түөрдү биэс сүүс киһи* [15, с. 15] 'Жителями Жиганска являются тунгусы, числом от четырех до пяти сотен человек' [15, с. 76]. Или другой пример: *Мин маныхаха Саха Тонус иккини кытарбаппын: киннэр хаар үрдүгэр төрүүбүт үөскээбит үөрэхтэриттэн үстүү да күнү аһаамна эрэн айанныыллар* [15, с. 23] 'Я не причисляю сюда якутов и тунгусов: они, родившиеся и выросшие на снегу, привычно проводят в своих путешествиях даже три дня без еды' [15, с. 84].

В целом, можем предположить, что автор проводит в данном эпосе параллель описываемых фрагментов с жизненным опытом, переживаниями, со своим мироощущением, например, фрагмент, где образно описывается *ыарба* 'кустарники', ассоциируется с картиной Севера, о чем можно судить по наличию лексем *тонус* 'тунгус', *ойуулаах этэrbэстээх* 'в вышитых торбасах', возможно, и *красный ёрник*, который буйно произрастает в тундровых зонах.

Заключение

Поскольку описание эпической картины соотнесено со зрительно-чувственным восприятием необъятного простора благодатной земли героя, то для его воплощения используются, среди прочих, и сравнения с показателем *курдук*. Сравнения структурируют природные фрагменты повествования, пронизывают определенные локусы ландшафта, проецируя и акцентируя смысловую нагруженность всего текста. Поскольку процесс познания идет визуально, то в данных сравнениях актуализируются внешний вид, цвет, форма, очертания и т. д., которые формируются в результате зрительного восприятия сказителя по выразительным признакам объектов. Перед нами природная картина, выраженная в образах произрастающих в местности героя деревьев, лесов, кустарников, их семантическая наделенность может быть расшифрована при реконструкции смысловой информации фрагментов эпического текста.

Каждый объект природного окружения смоделирован как средоточие символических начал, которое выражено в образе молодых берез и в образе редящего сосняка; в образе молодого лиственничного леса и в образе темного елового леса; в образе осинового мыса и в образе редящих кустов тальника. Особую сакрализованность несет при этом их локализация по отношению друг к другу, например, на переднем плане – березовая роща, за ней – редящий сосняк; сначала лиственничный лес, а за ним – темный еловый лес; осиновый лес, а за ним – редящие кусты тальника.

По этому поводу Л. Л. Габышева пишет следующее: «Деревья, которые сравниваются с пожилыми людьми, в пространственном аспекте изображены позади берез и лиственниц, олицетворяющих молодость, – таким образом, передается идея смены поколений (будущее – впереди, прошлое – позади)» [28, с. 78-87].

Как было уже сказано в начале, описание природных объектов следует от центра к периферии, где центр – это сакральное место героя, обжитая им родная земля, которая маркируется положительно. Далее от центра по периметру четырехчастной рамки пространства располагаются разнородные и разновозрастные леса. Можно допустить, что расположение стареющих, засыхающих деревьев представляет собой периферию, где сконцентрировано неведомое,

далекое, незнакомое, поэтому опасное, пугающее, выраженное как *арбаџар бээс тылаах* 'редкий хвойный сосняк'; *тун харыйа тылаах* 'темный еловый лес'; *самнархай үөт мастардаах* 'неказистые ивовые кустарники'.

Дальнейшее исследование текста в лингвокультурологическом и лингвокогнитивном аспектах продолжится в более широком формате на уровне рассмотрения с точки зрения сопоставительной интерпретации.

Литература

1. Маслова В. А. Стереотип и сравнение как репрезентанты лингвокультурного пространства // Тюркское языкознание XXI века : лексикология и лексикография : материалы Международной научной конференции, посвященной 80-летию создания Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (Казань, 10-11 сентября 2019 г.). – Казань : ИЯЛИ, 2019. – С. 122-126.
2. Зевахина Т. С. Метафорика ситуационного образа : когнитивный анализ устойчивых сравнений // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии : Труды международной конференции «Диалог» (Протвино, 11-16 июня 2003 г.). – Москва : Наука, 2003. – С. 1-4.
3. Горобец А. Ф. Сравнение : динамика и образные потенции // Культурная жизнь Юга России. – 2008. – № 2 (27). – С. 119-120.
4. Голубева Е. В. Устойчивые сравнения как способ когниции // Филологические науки. Теория и практика. – 2016. – № 12 (66) : в 4 ч. Ч. 2. – С. 88-91.
5. Пюрбеев Г. Ц., Голубева Е. В. Опыт создания ассоциативного словаря сравнений // Филологические науки. Теория и практика. – 2019. – Т. 12. – № 2. – С. 223-226.
6. Баянова А. Т. Категория сравнения и способы ее выражения в фольклорном тексте : лингвокультурологический аспект (на примере калмыцких сказок в записи Г. Й. Рамстедта) // Oriental Studies. – 2019. – № 1. – С. 123-133. – DOI : 10.22162/2619-0990-2019-41-1-123-133.
7. Войтенко Е. П. Сравнения в хакасском и русских эпических текстах // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия : История, филология. – 2015. – Т. 14. – Вып. 9 : Филология. – С. 228-234.
8. Тагарова Т. Б. Образ человека в сравнительных конструкциях : эмоционально-оценочный аспект // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия : Гуманитарные и социальные науки. – 2018. – № 5. – С. 92-102.
9. Герасимова Л. Н., Львова С. Д. Способы выражения сравнения в олонхо «Удаганки Уолумар и Айгыр» и «Ёлбёт Бэргэн» Н. Т. Абрамова // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2016. – № 2. – С. 52-64. – DOI : 10.25587/SVFU.2016.2.10878.
10. Ефимова Л. С., Львова С. Д. Поэтика якутского олонхо : образы сравнения (на материале текста, записанного А. Ф. Миддендорфом) // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2017. – № 2(6). – С. 65-74. – DOI : 10.25587/SVFU.2017.6.10664.
11. Харабаева В. И. Сравнения в языке якутского эпоса олонхо // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия : История, филология. – 2019. – Т. 18. – № 2. – С. 47-53. – DOI : 10.25205/1818-7919-2019-18-2-47-53.
12. Львова С. Д. Сравнения в якутском и алтайском эпосах (на материале олонхо «Могучий Эр Соготох» и кай чөрчөк «Маадай-Кара») // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2019. – № 3 (15). – С. 126-139. – DOI : 10.25587/SVFU.2019.15.36605.
13. Львова С. Д., Герасимова Л. Н. Объекты и образы сравнения в якутском и хакасском эпосах (на примере текстов олонхо «Кыыс Дэбилий» и алыптых ныхам «Ай-Хуучин») // Эпическое наследие народов мира : традиции и этническая специфика : сборник тезисов Международной научной конференции (Якутск, 6-8 июля 2017 г.) / Отв. ред. В. Н. Иванов. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2017. – С. 72-74.
14. Крылова М. Н. Семантика современного русского сравнения : Лингвокультурологический анализ. – Саратов : Вузовское образование, 2014. – 189 с.
15. Уваровский А. Я. Ахтылар. – Якутск : Бичик, 2003. – 208 с. (На якутском яз.).
16. Николаева Т. Н. Олонхо > Олонхо > Märchen // Теория языка и межкультурная коммуникация. – 2017. – № 3 (26). – С. 95-100.

17. Каксин А. Д. Компоненты семантики глаголов восприятия (на материале хантыйского языка) // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. – 2019. – № 9. – Т. 1. – С. 89-94.
18. Иванова И. Б., Ноева (Карманова) С. Е. Национальная культурная специфика понятий «центр» и «периферия» в якутском языке // Вестник НГУ. Серия : Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2019. – Т. 17. – № 3. – С. 120-129.
19. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. 2-е изд. Т. 1. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1959. – 1280 с.
20. Толковый словарь якутского языка : в 15 т. Т. 1 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2004. – 679 с.
21. Большой толковый словарь якутского языка : в 15 т. Т. 7 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2010. – 518 с.
22. Большой толковый словарь якутского языка : в 15 т. Т. 10 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2004. – 574 с.
23. Толковый словарь якутского языка : в 15 т. Т. 2 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2005. – 910 с.
24. Большой толковый словарь якутского языка : в 15 т. Т. 12 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2015. – 597 с.
25. Большой толковый словарь якутского языка : в 15 т. Т. 8 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2004. – 572 с.
26. Толковый словарь якутского языка : в 15 т. Т. 3 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2006. – 844 с.
27. Большой толковый словарь якутского языка : в 15 т. Т. 9 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2004. – 629 с.
28. Габышева Л. Л. Традиционная картина природы в олонхо : глубинный смысл // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия Эпосоведение. – 2019. – № 3 (15). – С. 78-87. – DOI : 10.25587/SVFU.2019.15.36601.

References

1. Maslova V. A. *Stereotip i sravnenie kak reprezentanty lingvokul'turnogo prostranstva* [Stereotype and comparison as representatives of the linguistic and cultural space]. In: *Tyurkskoe yazykoznanie XXI veka: leksikologiya i leksikografiya: materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi 80-letiyu sozdaniya Instituta yazyka, literatury i iskusstva im. G. Ibragimova Akademii nauk Respubliki Tatarstan (Kazan', 10-11 sentyabrya 2019 g.)* [Turkic linguistics of the XXI century: lexicology and lexicography: materials of the International Scientific Conference dedicated to the 80th anniversary of the creation of the Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibragimov of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (Kazan, September 10-11, 2019)]. Kazan, IYaLI, 2019, pp. 122-126. (In Russ.).
2. Zevakhina T. S. *Metaforika situatsionnogo obraza: kognitivnyi analiz ustoichivyykh sravnenii* [Metaphorics of a situational image: a cognitive analysis of stable comparisons]. In: *Komp'yuternaya lingvistika i intellektual'nye tekhnologii: Trudy mezhdunarodnoi konferentsii "Dialog" (Protvino, 11-16 iyunya 2003 g.)* [Computational Linguistics and Intelligent Technologies: Proceedings of the International Dialogue Conference "Dialog" (Protvino, June 11-16, 2003)]. Moscow, Nauka, 2003, pp. 1-4. (In Russ.).
3. Gorobets A. F. *Sravnenie: dinamika i obraznye potentsii* [Comparison: dynamics and figurative potencies]. In: *Kul'turnaya zhizn' Yuga Rossii* [Cultural life of the South of Russia]. 2008, No. 2 (27), pp. 119-120. (In Russ.).
4. Golubeva E. V. *Ustoichivye sravneniya kak sposob kognitsii* [Stable comparisons as a way of cognition]. In: *Filologicheskie nauki. Teoriya i praktika* [Philological sciences. Theory and practice]. 2016, No. 12 (66), part 2, pp. 88-91. (In Russ.).
5. Pyurbeev G. Ts., Golubeva E. V. *Opyt sozdaniya assotsiativnogo slovary sravnenii* [Experience in creating an associative dictionary of comparisons]. In: *Filologicheskie nauki. Teoriya i praktika* [Philological sciences. Theory and practice]. 2019, vol. 12, No. 2, pp. 223-226. (In Russ.).
6. Bayanova A. T. *Kategoriya sravneniya i sposoby ee vyrazheniya v fol'klornom tekste: lingvokul'turologicheskii aspekt (na primere kalmytskikh skazok v zapisi G. I. Ramstedta)* [Comparison category and ways of expressing it in a folklore text: linguocultural aspect (on the example of Kalmyk tales in the recording of G. Y. Ramstedt)]. In: *Oriental Studies*. 2019, No. 1, pp. 123-133. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-41-1-123-133. (In Russ.).

7. Voitenko E. P. *Sravneniya v khakasskom i russkikh epicheskikh tekstakh* [Comparisons in Khakas and Russian epic texts]. In: *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya, filologiya* [Bulletin of Novosibirsk State University. Series: History, Philology]. 2015, vol. 14, iss. 9: Filologiya, pp. 228-234. (In Russ.).
8. Tagarova T. B. *Obraz cheloveka v sravnitel'nykh konstruktsiyakh: emotsional'no-otsenochnyi aspekt* [The image of a person in comparative constructions: emotional-evaluative aspect]. In: *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki* [Bulletin of the Northern (Arctic) Federal University. Series: Humanities and Social Sciences]. 2018, No. 5, pp. 92-102. (In Russ.).
9. Gerasimova L. N., L'vova S. D. *Sposoby vyrazheniya sravneniya v olonkho "Udaganki Uolumar i Aigyr" i "Elbet Bergen" N. T. Abramova* [Ways of expressing comparisons in the olonkho "Udaganki Walumar and Aygyr" and "Yolbet Bergen" by N. T. Abramov]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2016, No. 2, pp. 52-64. DOI: 10.25587/SVFU.2016.2.10878. (In Russ.).
10. Efimova L. S., L'vova S. D. *Poetika yakutskogo olonkho: obrazy sravneniya (na materiale teksta, zapisannogo A. F. Middendorfa)* [Poetics of the Yakut olonkho: images of comparison (based on material written by A. F. Middendorf)]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2017, No. 2(6), pp. 65-74. DOI: 10.25587/SVFU.2017.6.10664. (In Russ.).
11. Kharabaeva V. I. *Sravneniya v yazyke yakutskogo eposa olonkho* [Comparisons in the language of the Yakut epic olonkho]. In: *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya, filologiya* [Bulletin of Novosibirsk State University. Series: History, Philology]. 2019, vol. 18, No. 2, pp. 47-53. DOI: 10.25205/1818-7919-2019-18-2-47-53. (In Russ.).
12. L'vova S. D. *Sravneniya v yakutskom i altaiskom eposakh (na materiale olonkho "Moguchii Er Sogotokh" i kai cherchek "Maadai-Kara")* [Comparisons in the Yakut and Altai epics (based on olonkho "Mighty Er Sogotokh" and kai cherchek "Maadai-Kara")]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta im. M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2019, No. 3(15), pp. 126-139. DOI: 10.25587/SVFU.2019.15.36605. (In Russ.).
13. L'vova S. D., Gerasimova L. N. *Ob'ekty i obrazy sravneniya v yakutskom i khakasskom eposakh (na primere tekstov olonkho "Kyys Debiliie" i alyptykh nymakh "Ai-Khuuchin")* [Objects and images of comparison in the Yakut and Khakas epics (on the example of the texts of the olonkho "Kyys Debiliye" and the alyptykh nymakh "Ai-Huuchin")]. In: *Epicheskoe nasledie narodov mira: traditsii i etnicheskaya spetsifika: sbornik tezisev Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (Yakutsk, 6-8 iyulya 2017 g.)* [Epic Heritage of the World: Traditions and Ethnicity: collection of abstracts of the International Scientific Conference (Yakutsk, July 6-8, 2017)]. Otv. red. V. N. Ivanov. Yakutsk, Izdatel'skii dom SVFU, 2017, pp. 72-74. (In Russ.).
14. Krylova M. N. *Semantika sovremennogo russkogo sravneniya: Lingvokul'turologicheskii analiz* [Semantics of Contemporary Russian Comparison: Linguocultural Analysis]. Saratov, Vuzovskoe obrazovanie, 2014, 189 p. (In Russ.).
15. Uvarovskii A. Ya. *Akhtyylyar* [Memories]. Yakutsk, Bichik, 2003, 208 p. (In Yakut).
16. Nikolaeva T. N. *Olongkho > Olonkho > Märchen*. In: *Teoriya yazyka i mezhkul'turnaya kommunikatsiya* [Language Theory and Intercultural Communication]. 2017, No. 3(26), pp. 95-100. (In Russ.).
17. Kaksin A. D. *Komponenty semantiki glagolov vospriyatiya (na materiale khantyiskogo yazyka)* [Components of the semantics of verbs of perception (based on the material of the Khanty language)]. In: *Mezhdunarodnyi zhurnal humanitarnykh i estestvennykh nauk* [International Journal of Humanities and Natural Sciences]. 2019, No. 9, vol. 1, pp. 89-94. (In Russ.).
18. Ivanova I. B., Noeva (Karmanova) S. E. *Natsional'naya kul'turnaya spetsifika ponyatii "tsentr" i "periferiya" v yakutskom yazyke* [National cultural specificity of the concepts "center" and "periphery" in the Yakut language]. In: *Vestnik NGU. Seriya: Lingvistika i mezhkul'turnaya kommunikatsiya* [Bulletin of NSU. Series: Linguistics and Intercultural Communication]. 2019, vol. 17, No. 3, pp. 120-129. (In Russ.).
19. Pekarskii E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka. T. 1* [Dictionary of the Yakut language. Vol. 1]. 2-e izd. Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1959, 1280 p.
20. *Tolkovy slovar' yakutskogo yazyka: v 15 t. T. 1* [Explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. 1]. Pod red. P. A. Sleptsova. Novosibirsk, Nauka, 2004, 679 p.
21. *Bol'shoi tolkovyi slovar' yakutskogo yazyka: v 15 t. T. 7* [Large explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. 7]. Pod red. P. A. Sleptsova. Novosibirsk, Nauka, 2010, 518 p.

22. *Bol'shoi tolkovyi slovar' yakutskogo yazyka: v 15 t. T. 10* [Large explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. 10]. Pod red. P. A. Sleptsova. Novosibirsk, Nauka, 2004, 574 p.
23. *Tolkovyi slovar' yakutskogo yazyka: v 15 t. T. 2* [Explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. 2]. Pod red. P. A. Sleptsova. Novosibirsk, Nauka, 2005, 910 p.
24. *Bol'shoi tolkovyi slovar' yakutskogo yazyka: v 15 t. T. 12* [Large explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. 12]. Pod red. P. A. Sleptsova. Novosibirsk, Nauka, 2015, 597 p.
25. *Bol'shoi tolkovyi slovar' yakutskogo yazyka: v 15 t. T. 8* [Large explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. 8]. Pod red. P. A. Sleptsova. Novosibirsk, Nauka, 2004, 572 p.
26. *Tolkovyi slovar' yakutskogo yazyka: v 15 t. T. 3* [Explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. 3]. Pod red. P. A. Sleptsova. Novosibirsk, Nauka, 2006, 844 p.
27. *Bol'shoi tolkovyi slovar' yakutskogo yazyka: v 15 t. T. 9* [Large explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. 9]. Pod red. P. A. Sleptsova. Novosibirsk, Nauka, 2004, 629 p.
28. Gabysheva L. L. *Traditsionnaya kartina prirody v olonkho: glubinnyi smysl* [Traditional picture of nature in the olonkho: deep meaning]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta im. M. K. Ammosova. Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2019, No. 3(15), pp. 78-87. DOI: 10.25587/SVFU.2019.15.36601. (In Russ.).

УДК 398.22(=512.157)
DOI 10.25587/15826-9274-1975-f

В. В. Винокуров

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

О СМЫСЛЕ И СУТИ ОДНОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ФОРМУЛЫ ОЛОНХО

Аннотация. Целью исследования данной работы является раскрытие смысла и сути одной важной эпической формулы: «Восьмиободная, восьмикрайняя, С распрями и треволнениями, Нарядная, прекрасная Изначальная, мать родная земля...». Понимание и истолкование этой эпической формулы вызывает споры и разночтения среди исследователей и переводчиков. Поставленная цель требует решения следующих задач: рассмотрение основных точек зрения, существующих в отечественной литературе по данной проблеме (подходы А. Е. Кулаковского, Г. У. Эргиса, Г. М. Васильева, Д. С. Макарова, Е. С. Сидорова, объясняющие смысл эпической формулы); непосредственное обращение к опубликованным текстам эпических произведений для подтверждения своих тезисов, гипотез; анализ переводов на русский язык эпической формулы в опубликованных текстах, прежде всего, якутского олонхо.

Опираясь на исследования вышеуказанных авторов и считая, что все эти подходы требуют своего дальнейшего развития, автор предлагает свое видение и истолкование этой формулы. Новизна работы заключается в выявлении новых примеров в опубликованных текстах олонхо, в которых Вселенная олонхо, Средний мир характеризуются не только как «восьмиободная-восьмикрайняя», но и как «семиободная-семикрайняя», «девятиободная-девятিকрайняя». Автор считает, что при помощи этих эпитетов сказители порой неосознанно, интуитивно выражают представление древних якутов о Среднем мире и Вселенной в целом. Так, например, трехчастная вертикальная (Верхний мир, Средний мир, Нижний мир) и четырехчастная горизонтальная (восток, запад, юг, север) структуры образуют семичастную пространственную структуру Вселенной олонхо. Отмечается, что в мифах, эпических произведениях многих народов мира, в т. ч. долган, эвенков, якутов, четко выделяется центр мира, Вселенной. Вследствие этого, в эпосе появляется представление о девятичастной горизонтальной пространственной структуре Среднего мира (центр, восток, запад, юг, север, юго-восток, юго-запад, северо-восток, северо-запад). Во многих опубликованных текстах якутского олонхо такое представление находит свое выражение в формуле «Девятиободная-девятিকрайняя изначальная мать-земля». Вторая строка эпической формулы – «атааннаах-мөнгүөннээх» также переводится по-разному: «бранная», «скользящая», «бугристая»; «с распрями и треволнениями»; «с беспокойной жизнью, с вечными раздорами и неурядицей». Третья строка эпической формулы, «айгыр силик» не вызывает особых споров и переводится всеми примерно одинаково, как «нарядная, прекрасная, разукрашенная роскошной зеленью». Четвертая строка эпической формулы, «аан ийэ дойду», понимается то как «Вселенная в целом», то как «Средний мир». Автор в своей работе предлагает целостное понимание смысла и сути данной эпической формулы. В своем исследовании автор использует научные методы сравнения, анализа и синтеза.

Ключевые слова: эпос, якутское олонхо, эпическая формула, семиободная-семикрайняя, восьмиободная-восьмикрайняя, девятиободная-девятিকрайняя, восьмигранная, Вселенная олонхо, Верхний мир, Средний мир, Нижний мир, изначальная мать-земля, нарядная, скользящая, бугристая, Аар Кудук Мас.

V. V. Vinokurov

On the meaning and essence of one epic olonkho formula

Abstract. The aim of the study of this work is to reveal the meaning and essence of one important epic formula: "Eight-banded, eight-edged, With strife and anxieties, Elegant, beautiful Primordial, mother Earth...". The understanding and interpretation of this epic formula causes controversy and discrepancy among researchers

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

E-mail: umu_vvv@mail.ru

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

E-mail: umu_vvv@mail.ru

and translators. This goal requires the solution of the following tasks: consideration of the main points of view that exist in the domestic literature on this problem (the approaches of A. E. Kulakovsky, G. U. Ergis, G. M. Vasiliev, D. S. Makarov, E. S. Sidorov explaining the meaning of the epic formula); direct reference to the published texts of epic works, to confirm their theses, hypotheses; analysis of translations into Russian of the epic formula in the published texts of epic works, first of all, of the Yakut olonkho.

Based on the research of the above authors and, considering that all these approaches require their further development, the author offers his own vision and interpretation of this formula. The novelty of the work lies in the fact that the author finds examples in the published olonkho texts where the olonkho Universe, the Middle World are characterized not only as “eight-banded-eight-edged”, but also as “seven-banded-seven-edged”, “nine-banded-nine-edged”. The author believes that with the help of these epithets, storytellers sometimes unconsciously, intuitively express the idea of the ancient Yakuts about the Middle World and the Universe as a whole. So, for example, a three-part vertical structure (Upper world, Middle world, Under world) and a four-part horizontal structure (east, west, south, north) form a seven-part (seven-banded-seven-sided) spatial structure of the Olonkho Universe. Further, it should be noted that in myths, epic works of many peoples of the world, including Dolgans, Evenkis, Yakuts, the center of the world, the Universe is clearly distinguished. As a result, the idea of a nine-part horizontal spatial structure of the Middle World appears in the epic (center, east, west, south, north, southeast, southwest, northeast, northwest). In many published texts of the Yakut olonkho, this idea finds its expression in the statement: “The nine-banded-nine-edged primordial mother Earth”. The second line of the epic formula “ataannaakh-myonguenneekh” is also translated in different ways: “abusive”, “slippery”, “lumpy”, or “with strife and anxieties”, or “with a restless life, with eternal strife and turmoil...”. The third line of the epic formula, “aigyr silik”, does not cause much controversy and is translated by everyone roughly the same, as “smart, beautiful, decorated with luxurious greenery”. The fourth line of the epic formula, “aan iye doydu”, is understood sometimes as “the Universe as a whole”, sometimes as “Middle World”. The author in his work offers a holistic understanding of the meaning and essence of this epic formula. In his research, the author uses scientific methods of comparison, analysis and synthesis.

Keywords: epic, Yakut olonkho, epic formula, seven-banded-seven-edged, eight-banded-eight-edged, nine-banded-nine-edged, octahedral, Olonkho universe, Upper world, Middle world, Under world, primordial mother Earth, smart, slippery, lumpy, Aar Kuduk Mas.

Введение

Якутское олонхо состоит из огромного количества устоявшихся эпических формул, клише, эпитетов, свободно переходящих из одного текста в другой. При помощи этих формул емко, образно раскрываются содержание и суть эпических явлений, событий, эпическое повествование в целом. Эпические формулы, приобретая форму устоявшихся крылатых выражений, поговорок, передавались из уст в уста, от сказителя к сказителю. В зависимости от ситуации, обстоятельств и аудитории, эти формулы принимали краткий, упрощенный, либо более глубокий, полный, обстоятельный вид. В данной работе рассматривается мировоззренческое содержание одной важной эпической формулы, которая встречается почти в каждом якутском олонхо. Речь идет об эпической формуле «Восьмиободная, восьмикраяняя, С распрями и треволнениями, Нарядная, прекрасная Изначальная, мать родная земля...», которая исследователями, фольклористами, переводчиками толкуется, объясняется и переводится по-разному. В работе предпринимается попытка всестороннего раскрытия смысла и сути данной эпической формулы на основе анализа существующих различных точек зрения по данной проблеме. Разные варианты перевода данной эпической формулы и ее интерпретации даны в работах якутских исследователей: А. Е. Кулаковского, Г. У. Эргис, С. М. Васильева, Д. С. Макарова, Е. С. Сидорова и др. Некоторые иные переводы на русский язык эпической формулы были предложены также И. А. Худяковым, Э. К. Пекарским, С. В. Ястремским, В. Н. Васильевым, В. М. Ионовым, Г. В. Баишевым – Алтан Сарын и мн. др. Исследователи отмечают, что это выражение трудно переводится на другие языки. В этой эпической формуле каждая отдельная строка четверостишия требует особого внимания и объяснения. Автор отмечает важность, плодотворность и перспективность отдельных идей в работах Д. С. Макарова и Е. С. Сидорова по данному вопросу, которые требуют особого внимания. В развитие этих идей автор предлагает свои гипотезы. Подтверждение и обоснование своих предположений автор находит в многочисленных конкретных примерах, которые можно обнаружить в опубликованных текстах эпических произведений.

Двухстрочная форма эпической формулы

Краткая двухстрочная форма данной эпической формулы в переводе на русский язык имеет, чаще всего, следующий вид:

Восьмиободная-восьмикрайняя
Изначальная мать-земля.

Следует подчеркнуть, что поразительно яркие, удивительно точные образы-находки выдающихся сказителей-олонхосутов в виде емких выражений, схватывающих суть явлений, передавались из уст в уста, от сказителя к сказителю и становились общепринятыми эпическими формулами олонхо. Устное народное эпическое творчество, видимо, так и передается от поколения к поколению. Даже самые выдающиеся сказители-олонхосуты в своих импровизациях придерживались этих, уже устоявшихся эпических формул. Слушатели, как строгие блюстители эпических традиций, следили за каждым словом, за каждым оборотом речи сказителя и выражали свое согласие одобрительным возгласом «Но-оо!». Многие известные поэты, писатели, драматурги, художники Якутии сами были глубокими знатоками устного народного творчества и не раз обращались в своих произведениях к отдельным сюжетам, мотивам, образам, эпическим формулам олонхо. В зависимости от обстоятельств, аудитории, перед которой выступал сказитель-олонхосут, эпические формулы у него иногда становились развернутыми, многострочными, порой даже многостраничными, которые расширяли, углубляли, развивали образы. А иногда наоборот упрощались, принимали более сжатый вид, обедняя образ и повествование.

Наиболее часто встречающимися эпическими формулами олонхо являются формулы, которые выражают эпическое время, Вселенную, родной Средний мир, человека-*айыы*, бренность вещей и людей Среднего мира. Также распространены формулы, описывающие главных персонажей олонхо – богатыря, защитника племени *айыы аймага*, неземную красоту женщин Среднего мира, отвратительный вид хтонических чудовищ Нижнего мира, Верховных небесных божеств и демонов Верхнего мира, Мировое дерево, внешний и внутренний вид жилища богатыря и др. Многие эпические формулы олонхо имеют глубокое философское содержание.

Здесь мы сначала попытаемся рассмотреть мировоззренческое содержание одной эпической формулы в ее краткой двухстрочной поэтической форме: «Абыс иилээх-саҕалаах Аан ийэ дойду». Смысл и суть эпической формулы даже в такой краткой формулировке и ее перевод на другие языки вызывает споры. Многие исследователи, фольклористы считают, что некоторые переводы этой важной эпической формулы якутского олонхо на русский язык, данные И. А. Худяковым, С. В. Ястремским, В. Н. Васильевым, Э. К. Пекарским и др., являются не точными, требующими иного осмысления и перевода. А. Е. Кулаковский, Г. У. Эргис, Г. М. Васильев и некоторые другие считают, что числительное «восемь» («абыс») в эпической формуле не обозначает действительное число краев, ободов, граней родной земли, а подобрано, подчиняясь закону аллитерации стихосложения, т. е., в данном случае, начальному слову «Аан» следующей строки эпической формулы. Они считают, что числительные «семь», «восемь», «девять», с которыми мы довольно часто встречаемся в олонхо и других фольклорных произведениях якутов, выражают лишь общую идею множественности, а не реальное число, количество чего-либо. Придерживаясь, видимо, именно такой точки зрения, поэт С. С. Васильев – Борогонский в своем стихотворении «Осуохай» говорит об родной земле как «десятиободная-десятикрайняя», «девятиободная-девятикрайняя», «восьмиободная-восьмикрайняя», «семиободная-семикрайняя» [1, с. 68-69]. В стихотворении числительные «десять», «девять», «восемь» и «семь» подбираются, починаясь закону аллитерации стихосложения.

Поэтому А. Е. Кулаковский предлагал перевести данную эпическую формулу следующим образом: «со **многими** окраинами мать-земля» [2, с. 11]. Г. У. Эргис также считает, что «восемь» («абыс») в данном случае означает не число краев и ободов, а вообще множество; подобрано это число по аллитерации с начальным словом следующего стиха – «атааннаах» [3, с. 114]. С такой точкой зрения солидарен и Г. М. Васильев, который предлагает перевести данную строку следующим образом: «с **горизонтами без конца и с далью беспредельной**» [4, с. 89]. У Э. К. Пекарского переводится: «**Со многими окраинами** Мать вселенная, Выражающая недовольство» [5, с. 102], а у В. М. Ионова переводится как «многообразная страна» [6, с. 262]. Таким образом, во всех этих случаях числительное «восемь» переводится при помощи слов «много», «множество».

Однако, подавляющее большинство переводов текстов якутского олонхо, как отмечается в «Примечаниях» к олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур», сохраняет числительное «восемь» и пытается учесть всевозможные смыслы и нюансы якутских слов «ии» и «саҕа» в эпической формуле [6, с. 262]. При этом многими отмечается, что это очень труднопереводимое выражение. И, чаще всего, они ограничиваются буквальным переводом эпической формулы, в комментариях, примечаниях к переводу никак не объясняется о каких восьми краях, ободьях, кольцах, гранях идет речь в данном конкретном олонхо. В качестве примера приведем несколько переводов первой строки эпической формулы: «восьмиободная, восьмикрайняя» [3, с. 114], «восьмигранная» [7, с. 390], «восьмиободная-восьмикрайняя» [8, с. 81; 9, с. 75], «восьмиободная-восьмиокрайняя» [6, с. 23], «восьмикрайняя, восьмигранная» [10, с. 13]. А Г. В. Баишев – Алтан Сарын при переводе олонхо амгинского сказителя Т. В. Захарова – Чээбий «Ала Булкун» данную строку переводит по-разному: «восьмиободная и восьмигранная» [11, с. 228], «восьмиугольная-восьмигранная» [11, с. 246], «восьмигранная, восьмикратная» [11, с. 299], «восьмигранная, восьмикрайняя» [11, с. 305]. При этом переводчик также нигде и никак не объясняет, о каких гранях, углах, краях, обводах родной Средней земли идет речь в олонхо.

Четырехстрочная форма эпической формулы

Данная эпическая формула олонхо приобретает свое наиболее полное и глубокое выражение в ее четырехстрочной поэтической форме:

*Абыс иилээх-саҕалаах,
Атааннаах-мөҥүүннээх,
Айгыр силик
Аан ийэ дайды* [3, с. 114].

Восьмиободная, восьмикрайняя,
с распрями и треволнениями,
нарядная, прекрасная
изначальная, мать родная земля [3, с. 114].

Здесь каждая строка требует особого объяснения и следует отметить, что взгляды исследователей по данному вопросу также довольно часто существенно расходятся. В этих общепринятых эпитетах земли, действительно, как отмечает Г. М. Васильев, находит «... отражение своего рода философский взгляд якута на земную жизнь» [4, с. 90]. В работе мы более подробно остановимся на двух важных интерпретациях данного четверостишия.

Прежде всего, отметим, что интересным, заслуживающим внимания и развития положением является утверждение философа Д. С. Макарова: «Важными мировоззренческими являются пространственные представления якутов. Мир, Вселенная (Аан дойду) в пространственном отношении рассматриваются по вертикали: верх (үөһө) – небо, низ (аллараа) – земля; по горизонтали: восток (илин), юг (соҕуруу), запад (арҕаа), север (хоту). <...> Кроме четырех стран света, якуты знали еще четыре направления между ними» [12, с. 22]. Имеются в виду четыре промежуточные пространственные направления: юго-восток, юго-запад, северо-восток, северо-запад. Далее он также отмечает, что «в народном понятии “Аан ийэ дойду” – это не только Земля, но и Небо, т. е. весь видимый мир. А “абыс иилээх-саҕалаах” многие авторы трактуют очень просто или слишком упрощенно: “абыс” как “множество”, а “иилээх-саҕалаах” как гористость страны по окраинам”, или как “восемь обручей”, “восемь ободьев”. При этом никто не объясняет почему Земля должна быть в этих оковах. Между тем, смысл этих слов вполне раскрывается в свете вышеназванных пространственных представлений. Слова “абыс иилээх-саҕалаах” обозначают не какую-то гористость или какие-то восемь обручей или восемь ободьев, а восемь горизонтальных пространственных направлений, по которым распростерты Земля и Небо, весь Мир» [12, с. 23]. Данные утверждения автора требуют более подробного рассмотрения. Прежде всего, следует отметить, что Вселенная якутского олонхо состоит из трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего (*үс аан дойдуттан турар*). Так, например, в олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» говорится, чтобы на равных сразиться со славными, лучшими богатырями трех миров (*үс аан дойду үлүскэннээх бэртэрин кытта*) [13, с. 187], богатырю Среднего мира необходимо в совершенстве овладеть всеми хитростями, приемами, навыками борьбы, существующими во всех трех мирах (*үс аан дойду үгэһигэр үөтүллүбүт*) [13, с. 186, 204] Вселенной олонхо. Следовательно, *үс аан дойду* и есть **Вселенная** олонхо. А что касается понятия «Аан ийэ дойду», четвертой заключительной строки эпической формулы, то, видимо,

правы те исследователи, которые считают, что речь в данном случае идет о нашей грешной земле, о Среднем мире. Т. к. в мифах многих народов мира, прежде всего китайском, греческом, Земля ассоциируется с женским началом, а Небо – мужским. Поэтому утверждение Д. С. Макарова, что выражение «Аан ийэ дойду» обозначает Вселенную олонхо в целом, обозначает не только Землю, но и Небо, требует такого уточнения.

Во-вторых, следует отметить интересную интерпретацию данной эпической формулы Е. С. Сидоровым, которую он дает в своих комментариях к переводу произведения А. Е. Кулаковского «Сон шамана». Он, опираясь на мифологические представления разных народов мира об окружающем мире, Вселенной, утверждает, что «представление о восьмистороннем мире широко распространено у многих народов, особенно у перенявших буддизм. <...> Следовательно, старинные якутские “восемь пределов” мира это восемь стран света» [5, с. 103]. Таким образом, он при осмыслении содержания первой строки эпической формулы солидаризуется с позицией философа Д. С. Макарова. Также важными и перспективными, на наш взгляд, являются его замечания, что некоторые народы делили мир на шесть, семь, восемь частей и объяснение, обоснование этих представлений ими [5, с. 102-104]. В этой связи следует подчеркнуть, что в некоторых текстах якутского олонхо мы также встречаемся делениями Среднего мира, а может быть и Вселенной в целом, не только на восемь (*абыс иилээх-сабалаах*), но и на семь (*сэттэ иилээх-сабалаах*), девять (*тобус иилээх-сабалаах*) частей. Так, например, в олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» [8, с. 80-83] и У. Г. Нохсорова «Дыырай Бэргэн» [14, с. 20-21] Средний мир характеризуется не только как «восьмиободная-восьмикрайняя», но и как «девятиободная-девятিকрайняя» и «семиободная-семикрайняя». Следует подчеркнуть, что в олонхо У. Г. Нохсорова при этом аллитерация не соблюдается. А в нескольких олонхо М. Н. Андросовой [15, с. 34, 127, 189, 194, 225-226], а также в олонхо П. А. Ойунского [13, с. 44], момского сказителя Д. М. Слепцова [16, с. 131] мы встречаемся с характеристикой Среднего мира также как «девятиободной-девятикрайней».

Следует обратить внимание и на следующее утверждение Е. С. Сидорова о том, что «выражение “ии-саба” может означать “начало” и “конец”, например. <...> А с отрицанием “нет, и не имеет” (“иитэ-сабата суох”) оно равнозначно русскому “конца-краю нет”. Кроме того, слово ии, означая окружность, может иметь и значение “предел”. Исходя из этого и учитывая смысл всего стиха, выражение “ии-саба” мы перевели словами “начало” и “предел (край)”» [5, с. 102]. Поэтому он переводит эпическую формулу следующим образом:

Если внимательно обзреть
Прекрасный облик
Восьмипредельной-восьмикрайней
Великой матери страны ... [17, с. 14].

Здесь необходимо отметить, что выражение «иилээх-сабалаах» в якутском языке также имеет значение «упорядоченный», «понятный», а выражение «иитэ-сабата суох» – хаос, беспорядок, непонятность.

Исходя из вышеуказанных предположений Д. С. Макарова и Е. С. Сидорова, можно утверждать, что числительное «восемь» обозначает восемь горизонтальных пространственных направлений родной, исхоженной вдоль и поперек, знакомой, упорядоченной страны-*айыы*, где живет один из персонажаей олонхо. Как только герой покидает свою родную восьмиободную-восьмикрайнюю (девятиободную-девятিকрайнюю) знакомую ойкумену (*айыы сирин иитин-сабатын*), имеющую четкие очертания и форму, начинается беспорядок, хаос, нечто враждебное, незнакомое, неродное и неудобное. Так, например, в олонхо В. М. Новикова – Кюннюк Урастырова «Могучий Джагарыма» мы читаем:

... От милого аласа удалился –
Приблизился к большому бурелому.
С двором своим едва успел расстаться –
В трущобе непролазной оказался.
Чуть повернул в сторонку от надворья –
Попал в места, где лишь песок зыбучий.
От мест своих родимых отдалился –

По чаще непроезжей поскакал он.
Предел страны сомкнулся до предела –
Там оказался ерник бесконечный.
Земля родная за спиной осталась –
Лишь мари потянулись друг за другом [18, с. 72-73].

Примерно такого же рода представлениями и ощущениями эпического героя мы сталкиваемся почти во всех опубликованных текстах якутского олонхо, когда он выходит за пределы родной, знакомой, упорядоченной восьмиободной-восьмикрайней страны.

Далее важно подчеркнуть, что в самом центре Среднего мира растет восьмиветвистое священное дерево Аар Кудук Мас, которое раскидывает свои могучие ветви по всем восьми сторонам света. Здесь же находится и грандиозное жилище эпического богатыря, защитника племени *ураанхай-саха*¹. В эпическом повествовании появляется исходная, центральная точка отсчета системы координат. Следовательно, центр и восемь направлений света составляют уже девятичастную структуру. И родной Средний мир в олонхо получает четко выраженную девятичастную горизонтальную пространственную структуру (становится «тобус иилээх-саҕалаах»).

Стоит также отметить, что повествование в олонхо всегда начинается с подробного описания четырех основных направлений света от места обитания богатыря, от центральной точки системы координат. Благословенный, благодатный, нарядно-прекрасный родной Средний мир, объект постоянного раздора, битв и зависти со стороны племен, богатырей всех трех миров, шаг за шагом, круг за кругом, горизонт за горизонтом начинает раскрываться перед взором сказителя и слушателей, со стороны востока, запада, юга и севера. Далее описывается строительство грандиозного жилища богатыря, главного персонажа олонхо. Строительство жилища всегда ведется с учетом возможных бед, напастей со стороны злых сил всех трех миров. Так, например, в олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» об этом говорится:

Из твердого дерева [сделан] шестирядный пол –
Чтобы не вылезла из Нижнего мира
Разрушительная сила;
Из серебра [сделан] трехрядный потолок
Чтобы не спустились из Верхнего мира
Многочисленные напасти;
Четырехрядные стены из дутого серебра –
Чтоб не разметало их ветрами,
Дующими с разных сторон [6, с. 10].

Все три мира Вселенной олонхо по природе, растительности, обитателям качественно и функционально существенно разнятся друг от друга. Неоднородный в пространственном отношении Средний мир также качественно разнообразен по всем четырем основным направлениям света. Таким образом, Вселенная в якутском олонхо представляет собой также и семичастную структуру: Верхний мир, Средний мир, Нижний мир, восток, запад, юг, север. Можно предположить, что в интуитивном, бессознательном уровне представление народа в старину о мире в целом, об его семичастной структуре, сохранилось в устойчивом фразеологизме «сэттэ иилээх-саҕалаах».

Далее во второй и третьей строках эпической формулы благословенный, прекрасный, нарядный, роскошно убранный буйной зеленой растительностью бранный земной мир характеризуется также как и мир полный тревог и волнений, постоянных, вечных бед и несчастий, мир печали и страданий, с которыми сталкиваются персонажи эпоса.

Отметим, что мир якутского олонхо всесторонне раскрывается не только этой одной эпической формулой, а целой системой эпических формул. Но это уже предмет будущих исследований.

Заключение

В результате проведенного исследования автор приходит к выводу, что в понимании сути и смысла данной эпической формулы нет единой, общепринятой точки зрения. Подходы Д. С. Макарова, Е. С. Сидорова по данной проблеме требуют особого внимания и дальнейшего

¹ Самоназвание якутов.

его развития: действительно числительные «семь», «восемь», «девять» в олонхо подобраны не случайно, подчиняясь лишь правилу аллитерации стиха, а имеют самостоятельное значение. До сих пор почему-то в литературе, исследованиях принято считать, что Средний мир следует охарактеризовать лишь как «восьмиободную и восьмикрайнюю». Однако во многих опубликованных текстах олонхо центральных и северных улусов можно обнаружить, что Средний мир, земля характеризуется в них также и как «семиободная-семикрайняя», и как «девятиободная-девятикрайняя». Автор предлагает гипотезу, что в этих эпитетах земли, видимо, находит выражение представление наших древних предков о семичастной структуре Вселенной олонхо в целом и, с учетом особого положения центральной точки в олонхо, о девятичастной горизонтальной пространственной структуре Среднего мира.

Исходя из того обстоятельства, что выражение «иилээх-саҕалаах» в якутском языке также означает «упорядоченный», «понятный», а выражение «иитэ-саҕата суох» – хаос, беспорядок, непонятность, автор приходит к выводу, что в эпической формуле речь идет об упорядоченном, родном, знакомом Среднем мире, о стране и Вселенной в целом, имеющей довольно четкие очертания и формы.

Таким образом, в эпической формуле речь идет о благословенной, благодатной, нарядно-прекрасной родной земле, чаще всего, главного персонажа олонхо, которая является предметом постоянного, вечного раздора, брани, битв, нападков и зависти со стороны племен, богатырей всех трех миров, которая постепенно шаг за шагом, круг за кругом, горизонт за горизонтом, с точки нахождения эпического персонажа, раскрывается перед взором сказителя и слушателя в восьми пространственных направлениях (восток, запад, юг, север и четыре промежуточных). И раскрывается этот упорядоченный, понятный, знакомый, исхоженный им вдоль и поперек, родной Средний мир во всем своем качественном разнообразии и величии. Поэтому, с учетом ее центральной точки, Средний мир характеризуется как «тоҕус иилээх-саҕалаах» (девятиободная-девятикрайняя), а без ее учета, как «аҕыс иилээх-саҕалаах» (восьмиободная-восьмикрайняя). А в фразеологизме «сэттэ иилээх-саҕалаах» (семиободная-семикрайняя) находит свое выражение представление древнего якута о Вселенной в целом.

Литература

1. Васильев С. С. Өлбөт өрөгөй (Бессмертие : Стихотворения и поэмы). – Якутск : Кн. изд-во, 1988. – 224 с. (На якутском яз.).
2. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск : Кн. изд-во, 1979. – 484 с.
3. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Москва : Наука, 1974. – 404 с.
4. Васильев Г. М. Живой родник : Об устной поэзии якутов. – Якутск : Кн. изд-во, 1973. – 303 с.
5. Кулаковский А. Е. Сон шамана / Пер. с якутского, коммент. и исследование Е. С. Сидорова. – Якутск : Бичик, 1994. – 128 с.
6. Строптивый Кулун Куллустуур : олонхо. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2014. – 280 с.
7. Оросин К. Г. Дьулуруйар Ньургун Боотур = Нюргун Боотур Стремительный / Вступ. ст., пер. и коммент. Г. У. Эргиса. – Якутск : Кн. изд-во, 1947. – 410 с. (На якутском и русском яз.).
8. Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и русском яз.).
9. Кыыс Дэбиллэй : Якутский героический эпос. – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и русском яз.).
10. Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр = Девушка богатырь Дьырыбына Дьырылыатта : олонхо / П. П. Ядрихинской-Бэдьээлэ ; запись со слов олонхосута П. Н. Дмитриев-Туутук. – Якутск : Сайдам, 2011. – 448 с. (На якутском и русском яз.).
11. Баишев Г. В. – Алтан Сарын. Песнь девяти небес. Избранное. – Якутск : Бичик, 1998. – 384 с. (На якутском и русс. яз.).
12. Макаров Д. С. Народная мудрость : знания и представления. – Якутск : Кн. изд-во, 1983. – 120 с.
13. Ойунский П. А. Сочинения. В 7 т. Т. 4. – Якутск : Кн. изд-во, 1959. – 315 с. (На якутском яз.).

14. Нохсоров У. Г. Дыырай Бэргэн : олонхо. – Якутск : Бичик, 2009. – 336 с. – (Богатыри саха : в 21 т. ; Т. 6). (На якутском яз.).
15. Андросова-Ионова М. Н. Олонхо, песни, этнографические заметки, статьи. – Якутск : Кудук, 1998. – 733 с. (На якутском яз.).
16. Муома олонхолоро / отв. ред. В. В. Илларионов. – Дьокуускай : Бичик, 2004. – 240 с. – (Саха боотурдара : 21 т. Т. 4). (На якутском яз.).
17. Говоров Д. М. Непобедимый Мюльджю Бёгё = Мульдү Бөбө : олонхо : в 2 кн. Кн. 2. – Якутск : Бичик, 2010. – 320 с. (На якутском и русском яз.).
18. Кюннюк Урастыров. Могучий Дьагарыма : Якутский героический эпос олонхо / Пер. с якут. А. Романова. – Москва : Современник, 1990. – 270 с.

Reference

1. Vasil'ev S. S. *Elbet eregei (Bessmertie: Stikhotvoreniya i poemu)* [Immortality: Poems and Poems]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1988, 224 p. (In Yakut).
2. Kulakovskii A. E. *Nauchnye trudy* [Academic works]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1979, 484 p. (In Russ.).
3. Ergis G. U. *Ocherki po yakutskomu fol'kloru* [Essays on Yakut folklore]. Moscow, Nauka, 1974, 404 p. (In Russ.).
4. Vasil'ev G. M. *Zhivoi rodnik: Ob ustnoi poezii yakutov* [Living Spring: On the oral poetry of the Yakuts]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1973, 303 p. (In Russ.).
5. Kulakovskii A. E. *Son shamana* [Dream of the shaman]. Per. s yakutskogo, komment. i issledovanie E. S. Sidorova. Yakutsk, Bichik, 1994, 128 p. (In Russ.).
6. *Stroptivyi Kulun Kullustuur: olonkho* [Obstinate Kulun Kullustuur: olonkho]. Yakutsk, Izdatel'skii dom SVFU, 2014, 280 p. (In Russ.).
7. Orosin K. G. *D'uluruiar N'urgun Bootur = Nyurgun Bootur Stremitel'nyi* [Nurgun Bootur the Swift]. Vstup. st., per. i komment. G. U. Ergisa. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1947, 410 p. (In Yakut and Russ.).
8. *Yakutskii geroicheskii epos. "Moguchii Er Sogotokh"* [Yakut heroic epic. "Mughty Er Sogotokh"]. Novosibirsk, Nauka. Sibirskaya izdatel'skaya firma RAN, 1996, 440 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]). (In Yakut and Russ.).
9. *Kyys Debiliie: Yakutskii geroicheskii epos* [Kyys Debiliye: Yakut heroic epic]. Novosibirsk, Nauka. Sibirskaya izdatel'skaya firma, 1993, 330 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]). (In Yakut and Russ.).
10. *D'yrybyna D'yrylyatta kyys bukhatyir = Devushka bogatyr' Dzhyrybyna Dzhyrylyatta: olonkho* [The Warrior Dzhyrybyna Dzhyrylyatta: olonkho]. P. P. Yadrinskai-Bed'eele; zapis' so slov olonkhosuta P. N. Dmitriev-Tuutuk. Yakutsk, Saidam, 2011, 448 p. (In Yakut and Russ.).
11. Baishev G. V. – Altan Saryn. *Pesn' devyati nebes. Izbrannoe* [Song of the Nine Heavens. Selected]. Yakutsk, Bichik, 1998, 384 p. (In Yakut and Russ.).
12. Makarov D. S. *Narodnaya mudrost': znaniya i predstavleniya* [Folk wisdom: knowledge and ideas]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1983, 120 p. (In Russ.).
13. Oiunskii P. A. *Sochineniya. V 7 t. T. 4* [Compositions. In 7 vol. Vol. 4]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1959, 315 p. (In Yakut).
14. Nokhsorov U. G. *Dyyrai Bergen: olonkho* [Dyyrai Bergen: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2009, 336 p. (*Bogatyri sakha: v 21 t.; T. 6* [Sakha booturs: in 21 vol. Vol. 6]). (In Yakut).
15. Androsova-Ionova M. N. *Olonkho, pesni, etnograficheskie zametki, stat'i* [Olonkho, songs, ethnographic notes, articles]. Yakutsk, Kuduk, 1998, 733 p. (In Yakut).
16. *Muoma olongholoro* [Moma olonkhos]. Otv. red. V. V. Illarionov. Yakutsk, Bichik, 2004, 240 p. (*Sakha booturdara: 21 t. T. 4* [Sakha booturs: in 21 vol. Vol. 4]). (In Yakut).
17. Govorov D. M. *Nepobedimy Myul'dzhyu Bege = Muld'u Bege: olonkho: v 2 kn. Kn. 2* [Invincible Muldzu Bege: olonkho: in 2 books. Book 2]. Yakutsk, Bichik, 2010, 320 p. (In Yakut and Russ.).
18. Kyunnyuk Urastyrov. *Moguchii D'agaryma: Yakutskii geroicheskii epos olonkho* [Mighty Dzhagaryma: Yakut heroic epic]. Per. s yakut. A. Romanova. Moscow, Sovremennik, 1990, 270 p. (In Russ.).

УДК 398.22 (=512.157)

DOI 10.25587/16426-2411-3197-g

Р. Н. Анисимов

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

О ПЕРСПЕКТИВНЫХ ЗАДАЧАХ КОМПЛЕКСНОГО ИЗУЧЕНИЯ ЯЗЫКА ОЛОНХО НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Аннотация. В данной статье поднимается вопрос о дальнейшем комплексном изучении языка олонхо, обозначаются перспективные задачи и приоритетные направления в этой области. С переосмыслением предыдущих задач, поставленных П. А. Слепцовым, В. М. Никифоровым, автором ставятся новые задачи перед якутской лингвофольклористикой с учетом развития современного якутского языкознания. Методом моделирования, предполагающего изучение трудов, которые в той или иной мере касались проблем языка олонхо, также методом обобщения и систематизации обозначены задачи как фундаментального, так и прикладного характера – 1) создать национальный корпус эпических текстов якутского языка, использовать в исследовательской практике современные информационные (компьютерные) технологии, в т. ч. системы искусственного интеллекта; 2) необходимо уточнить понятийно-терминологический аппарат исследований по языку олонхо; 3) систематизировать накопленный опыт, знание и положения эпосоведческой науки – как якутской, так и отечественной и мировой – в области изучения языка эпических текстов; поднять на новый уровень сравнительно-историческое и сравнительно-типологическое изучение языка олонхо для оценки генезиса олонхо и этногенеза якутского народа, создания целостного представления о языковом феномене якутского эпоса; 4) разработать и расширить диапазон видов словарей олонхо – отдельные словари олонхо для образовательных учреждений (дошкольный, СОШ, вуз), тематические словари олонхо (архаизмы и историзмы олонхо, словарь образных лексем олонхо), академический двуязычный словарь олонхо; 5) расширить тематику изучения поэтики, стилистики и художественных особенностей языка олонхо; 6) активизировать новые направления изучения языка олонхо в аспекте когнитивной лингвистики, лингвокультурологии, психолингвистики и других смежных дисциплин. Также в рамках статьи производится новая интерпретация семантики эпического топонима *Ютютээн* ‘преисподняя Нижнего мира’.

Ключевые слова: олонхо, эпос, язык эпоса, язык олонхо, корпус языка, сравнительно-историческое языкознание, типология, лингвофольклористика, словарь олонхо, история языка, грамматика, эпический памятник.

R. N. Anisimov

On the prospective tasks of the integrated study of the olonkho language at the modern stage

Abstract. This article raises the question of the further integrated study of the olonkho language, the designation of its promising tasks and priority areas. With a rethinking of the previous tasks set by P. A. Sleptsov, V. M. Nikiforov, the author sets new tasks for the Yakut linguistic and folkloristic studies, taking into account the development of modern Yakut linguistics. By the method of modeling, which involves the study of works that to one degree or another concerned the problems of the Olonkho language, the method, generalization and systematization, also identified tasks of both fundamental and applied nature: 1) to create a national corpus of epic texts of the Yakut language, to use modern informational (computer) technologies, including artificial intelligence systems; 2) it is necessary to clarify the research vocabulary on the olonkho language; 3) to systematize the accumulated experience, knowledge and the provisions of the epic science, both Yakut and domestic and world in the field of studying the language of epic texts; to raise the comparative-historical and comparative-typological

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

E-mail: teployakutia@mail.ru

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

E-mail: teployakutia@mail.ru

study of the olonkho language to a new level to assess the genesis of olonkho and the ethnogenesis of the Yakut people, to create a holistic idea of the linguistic phenomena of the Yakut epic; 4) to develop and expand the range of types of olonkho dictionaries – separate olonkho dictionaries for educational institutions (preschool, secondary school, university), olonkho thematic dictionaries (olonkho archaisms and historicisms, olonkho dictionary of figurative lexemes – an academic bilingual olonkho dictionary; 5) to expand the subject of studying poetics, stylistics and artistic features of the olonkho language; 6) to activate new directions of studying the olonkho language in the aspect of cognitive linguistics, cultural linguistics, psycholinguistics and other related disciplines. Also, within the framework of the article, a new interpretation of the semantics of the epic toponym *Yutyugen* ‘the underworld of the Lower World’ is made.

Keywords: olonkho, epic, epic language, olonkho language, corpus of language, comparative historical linguistics, typology, linguistic folkloristics, olonkho dictionary, history of language, grammar, epic monument.

Введение

Одним из надежных основ для становления и развития современного литературного якутского языка является древний язык эпоса олонхо и устного народного творчества в целом. Как отметил академик П. А. Слепцов: «...язык фольклора, в частности олонхо, был совершенно реальным и общепризнанным эталоном, идеалом нормы <...> он до сих пор имеет огромное влияние на развитие якутского литературного языка» [1, с. 11]. Необходимо констатировать тот факт, что в результате судьбоносного решения ЮНЕСКО о включении якутского эпоса в список Шедевров устного и нематериального культурного наследия человечества (2005 г.), олонхо в наши дни пробудило и стало стимулировать интерес многих людей к родному языку. Но вместе с тем сильное, неконтролируемое влияние на развитие якутского языка оказывают такие реалии современной жизни, как информационное (цифровое) пространство, урбанизация и культурная унификация, способствующие тенденции сокращения численности якутов, владеющих родным языком, кроме того наблюдается сокращение сферы использования якутского языка, в т. ч. и в повседневном общении носителей языка на работе и в быту. Поэтому сейчас, как никогда, язык древнего эпического памятника должен активно участвовать в деле «реанимирования» и дальнейшего сохранения якутского языка.

Следовательно, назрела необходимость проведения комплексного изучения языка олонхо для удовлетворения как фундаментальных, так и прикладных потребностей. Как показывает историография вопроса, изучение языковой системы якутского олонхо остается малоизученной, имеющиеся результаты несомненно внесли свой неоценимый вклад, между тем они носят узкоспециальный характер, определяемый сферой научных интересов исследователей.

Цель данной статьи – обозначить основные задачи комплексного изучения языка олонхо с учетом развития современного якутского языкознания.

По изучению языка олонхо П. А. Слепцовым (2008) [2, с. 331-336] были обозначены следующие задачи для лингвистов-языковедов: 1) решить организационные вопросы – создать высшую школу олонхovedов (НИИ Олонхо) с привлечением молодых исследователей; издать научные сборники по различным вопросам изучения олонхо для методической помощи молодым исследователям; издать обновленную библиографию олонхо; 2) составить и издать академический словарь олонхо; 3) комплексно изучить грамматику олонхо; 4) изучить язык олонхо в контексте историко-генетической связи с тюрко-монгольскими эпосами; 5) составить каталог ключевых слов, архаизмов, ономастики олонхо; 6) провести исследования языка олонхо с помощью типологически-контрастивного подхода; 7) исследовать художественно-изобразительные средства олонхо с целью раскрытия образности языка олонхо; 8) развитие лингвистической текстологии олонхо (на примере исследований Л. Л. Габышевой); 9) создать новую научную дисциплину «Язык олонхо».

Лингвофольклористом В. М. Никифоровым (2007) [3, с. 16-20] были поставлены перед олонхovedением задачи как общеприкладного, так и дисциплинарного характера, которые могли стать хорошим подспорьем для комплексного изучения языка олонхо – это создание компендиума якутского эпоса и словаря ключевых понятий, которые должны включать: 1) список всех сказителей (известных и малоизвестных); 2) мартиролог всех собирателей и фиксаторов якутского эпоса; 3) перечень опубликованных олонхо (в т. ч. и неполных текстов) с паспортизированными данными;

4) каталог всех зафиксированных текстов, включая неполные и фрагментарные; 5) полную аннотированную библиографию; 6) глоссарий ключевых слов; 7) полный именник олонхо; 8) краткие обзорные статьи по конфессиональным аспектам олонхо; 9) очерки о полемологических ракурсах эпоса; 10) исследования художественно-изобразительных средств эпоса (метафоры, гиперболы, сравнения и пр.), жанра, стиля; 11) изучение мифологии.

На современном этапе изучения языка олонхо из обозначенных задач решены организационные вопросы, поставленные П. А. Слепцовым:

- в 2010 г. основано отдельное научное подразделение – Научно-исследовательский институт Олонхо в составе Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Одной из магистральных задач данного института стало создание и распространение научного понимания якутского героического эпоса олонхо – Шедевра ЮНЕСКО, как памятника общечеловеческого культурного наследия;

- издано несколько научных сборников по олонхо, которые станут благодатным материалом для будущих исследований;

- в 2015 г. издана полная библиография олонхо (составитель Н. В. Павлова);

- на начальном этапе находятся исследования языка олонхо в контексте историко-генетической связи с тюрко-монгольскими эпосами, художественно-изобразительных средств эпоса. Разрабатывается концепция академического словаря олонхо.

Из выдвинутых В. М. Никифоровым задач выполнено: составлен список всех сказителей олонхо в виде электронной базы данных, также создаются различные именники олонхо по функциональным признакам. В целом, вышеперечисленные работы реализуются в том или ином объеме силами сотрудников НИИ Олонхо.

Вышеизложенное позволяет утверждать, что на данный момент имеется реальный задел в изучении языка олонхо, и его результаты введены в научный и практический оборот. Одним из главных достижений современной якутской лингвофольклористики можно считать создание научно-технической инфраструктуры для выполнения более сложных и обширных задач. Вместе с тем возникает необходимость обозначить следующие перспективные задачи по комплексному изучению языка олонхо с переосмыслением предыдущих задач и их результатов.

Создание якутского национального корпуса «Олонхо тыла (Язык Олонхо)»

Одной из важных задач, на наш взгляд, является создание национального корпуса эпических текстов якутского языка, который целесообразно выделить как отдельный подкорпус разрабатываемого национального электронного корпуса якутского языка. Национальный корпус языка – это информационно-справочная система, содержащая как письменные тексты, так и записи устных текстов, она «представляет данный язык на определенном этапе (или этапах) его существования и во всём многообразии жанров, стилей, территориальных и социальных вариантов и т. д. Важно понимать, что национальный корпус – это не электронная библиотека, а средство поиска слов, словосочетаний, грамматических и синтаксических конструкций и т. д.» [4]. В настоящее время по России свои национальные корпуса имеют русский, бурятский, калмыцкий, татарский, удмуртский, башкирский языки. Например, корпус современного русского языка имеет общий объём более 600 млн слов, объём татарского корпуса «Туган тел» составляет более 26 млн словоупотреблений.

Основная функция электронных корпусов заключается в том, что они упрощают и ускоряют процедуры лингвистической обработки больших массивов текста, а также, что немаловажно для нас, позволяют находить конкретные слова и словосочетания и их вариации, контексты из различного рода текстов. Использование такого программного инструмента даст исследователю возможность на высоком научно-достоверном уровне решать различные сложные проблемы в рамках определенной тематики.

На данном этапе якутскими фольклористами всего издано и введено в научный оборот около 100 эпических текстов, средний размер которых достигает от 9 до 15 тысяч стихотворных строк, также есть несколько крупных олонхо, насчитывающих до 50 тысяч строк. Систематизация электронного корпуса данных эпических текстов, как нам кажется, должна строиться по принципу диалектного деления якутского языка, поскольку язык эпоса «устойчиво сохраняет старые черты как наддиалектного, так и диалектного типов языка» [5, с. 123].

Язык олонхо можно сегментировать, используя классификацию М. С. Воронкина [6, с. 154-155]: 1) язык олонхо центральной эпической традиции, считающийся фольклористами очагом возникновения эпического творчества якутов, включает в себя особенности нескольких подгрупп (акающая подгруппа центральной группы говоров: олонхо Намского, Усть-Алданского улусов; кангаласская окающая подгруппа: олонхо Хангаласского и Горного улуса; мегино-ботурусская окающая подгруппа: олонхо Мегино-Кангаласского, Чурапчинского, Амгинского, Таттинского улусов); 2) язык олонхо вилюйской эпической традиции включает особенности вилюйского (западного-окающего) говора (олонхо Вилюйского, Верхневилуйского, Нюрбинского, Сунтарского улусов), также к данной группе присоединяется часть эпического материала Олекминского и Кобяйского районов; 3) язык олонхо северной эпической традиции, в основном устойчиво развитая на северо-восточной территории Якутии (Момский, Абыйский, Верхоянский, Среднеколымский, Оймяконский, Усть-Янский улусы), сохраняет в себе особенности северо-восточного (восточного-акающего) говора; 4) язык олонхо северо-западной части Якутии, предположительно, отражает компоненты северо-западного окающего говора – охватывает олонхо, бытовавшие на местах расселения северных якутов-оленьеводов [7] – Жиганский, Оленёкский, Анабарский, Булунский районы, также оз. Ессей Красноярского края, где достаточно до позднего времени (до середины XX в.) сохранялось эпическое сказительство северных (ессейских) якутов.

В национальный корпус эпических текстов якутского языка должны быть включены ранние эпические памятники олонхо XIX - начала XX вв., собранные Э. К. Пекарским, И. А. Худяковым, В. Н. Васильевым, С. В. Ястремским и др., также все полные, неполные олонхо, записанные в советское (начиная с 20-х до 80-х гг. XX в.) и современное время (с 90-х г. по настоящее время), также целесообразно представить отрывки записи «живого» исполнения олонхо по тем или иным сюжетным линиям.

Каждый эпический текст должен иметь метаописание (ФИО олонхосута, год, место рождения, регион бытования олонхо, дата записи, кем записан, выходные данные и т. д.). Предполагается, что тексты корпуса будут иметь морфологическую и семантическую разметки, позволяющие осуществлять поиск по лексеме, словосочетаниям, по грамматическим характеристикам, а также специальную стиховедческую (метрическую) разметку, предполагающую поиск по строкам. Соответственно, слова должны иметь перевод на русский язык, что позволит расширить аудиторию исследователей. Созданный корпус будет полезен не только исследователям, но и педагогам, методистам, всем, кто интересуется языком олонхо.

Таким образом, одной из первоочередных задач можно обозначить создание национального корпуса эпических текстов олонхо, который поможет ускорить выполнение как различного рода фундаментальных изысканий, так и научно-прикладных задач, например, составление словарей олонхо. Вместе с тем опора на новейшие достижения мировой лингвистики позволит расширить горизонты исследований языка олонхо и поднять его на новый конкурентоспособный уровень.

Помимо разработки данного корпуса, необходимо параллельно внедрять в исследовательскую практику и другие современные информационные (компьютерные) технологии, в т. ч. с использованием систем искусственного интеллекта. Это различные виды программ, которые облегчат трудоемкие исследования: первичная обработка всех собранных материалов по эпосу путем количественного (количественного) анализа, создание различных цифровых каталогов по определенной тематике по изучению языка олонхо.

Сравнительно-историческое и сравнительно-типологическое изучение языка олонхо

Изучение языка олонхо с точки зрения сравнительно-исторического подхода в настоящее время находится в «заторможенном» состоянии, следует признать, что специальное системное исследование с целью реконструкции лексико-фразеологического фонда и грамматического строя языка олонхо еще не проводилось. Еще в 40-х гг. прошлого столетия фольклорист Г. У. Эргис писал: «... сравнительное изучение лексики олонхо еще не началось, а между тем оно должно помочь ответу на вопрос, где же зародилось олонхо» [8, с. 404]. Таким образом, одной из насущных проблем необходимо обозначить системное описание и анализ (с этимологическими изысканиями) лексико-семантических групп языка олонхо – природные явления и

объекты, животный мир, человек, материальная культура, духовная культура. Эта рутинная работа выполнима с привлечением современных информационных (компьютерных) технологий, о которых мы говорили выше.

Сравнительно-историческое изучение языка олонхо позволит в дальнейшем усилить лингвистическую мотивировку в оценке генезиса олонхо и его места зарождения (бытования) в ареальной плоскости. Высказанное предположение академика П. А. Слепцова [9, с. 345] о том, что сущность олонхо имеет глубокие истоки в монголоязычном мире, уже наводит лингвистов, изучающих язык олонхо, на определенные «интригующие» мысли.

Е. И. Убратовой [10, с. 33], одной из первых крупных исследователей якутского языка, выдвигается гипотеза о том, что якутский язык возник на основе «какого-то» древнего тюркского языка, близкого по строю к языкам орхонских памятников. Данная гипотеза поддерживается и подтверждается многими исследователями якутского языка. В лексическом фонде якутского языка обнаруживаются древнеогузские → древнеуйгурские → кыпчакские компоненты, что соответствует предполагаемой хронологической последовательности распространения древнетюркских языков на территории Сибири и Якутии.

Авторы «Сравнительно-исторической грамматики тюркских языков» предполагают, что «отделение якутской ветви (включающей в себя якутский и долганский языки) от основного ствола тюркских языков произошло рано, на рубеже нашей эры, т. е. в те времена, когда северные хунны ушли в Притяньшань и на Южный Алтай. Во времена становления II Тюркского каганата происходит разделение пратувинской и праякутской ветвей. После миграции племен в районы верхнего и среднего течения р. Лена наступил период изоляции, и якутский язык практически не подвергался воздействию общетюркских изоглоссов» [11, с. 661]. Таким образом народ-носитель тюркской культуры, древние якуты, оказались в условиях своеобразной культурной изоляции. Несомненно, ядро эпической культуры, унаследованной от древнетюркских времен, не могло не претерпеть изменений, по всей видимости, подверглось трансформации в условиях контакта с вновь прибываемыми другими тюркоязычными племенами, а также, возможно, с культурой «аборигенного» населения, с фольклором эвенков, эвенов и монголоязычных племен.

Доля лексики монгольского происхождения в якутском языке по скромным подсчетам составляет 30% от общего количества лексики [12, с. 62]. Специалист в области тюрко-монгольских языковых взаимовлияний в Сибири В. И. Рассадин считает [13, с. 8], что основным источником-посредником монголизмов (как общемонгольских, так и старомонгольских) в якутском языке является средневековый бурятский язык, в результате достаточно продолжительного времени взаимодействия. Вероятно, это есть род (племя) хоринцев, сыгравший существенную роль в этногенезе якутского народа.

Нами ранее было обнаружено множество лексем-архаизмов монгольского происхождения в языке олонхо [14]: термины социального отношения, слова, относящиеся к религиозным представлениям, названия жилища, предметов утвари, скотоводства. Данную группу архаизмов мы отнесли к заимствованиям «как следствие соседствующего территориального расположения народов или племени, входящих в родственные связи» [15, с. 33]. Исходя из наблюдаемой лингвистической закономерности, обнаруживается, что в язык олонхо совершенно органически вплетено необычно большое количество русизмов, обнаруживаемых в описаниях, где богатыри имеют иногда одежду, утварь, вооружение русского происхождения, жилища по типу русских. Следует отметить, что вышеуказанные пласты лексики подвержены видоизменениям, зависящим от экстралингвистических факторов.

Вместе с тем, несомненно, язык олонхо сохраняет свои древние тюркские корни. Например, в китайских летописях встречается личное имя видного тюркского вельможи, согдийца по происхождению *Кан Аи Кюль-Тархан* (род. в 690 г. н. э.), он значится как один из тюркских вождей из *Отюкенэ*, сдавшихся китайской армии в 742 г. н. э., накануне полной ликвидации Восточно-тюркского каганата [16, с. 120-122]. Компоненты имени исторической личности *Кан Аи Кюль-Тархан* находят полные параллели в лексическом фонде архаизмов языка олонхо: *Кан* ~ *Хаан* 'почетный; самый высший титул'; *Аи* ~ *Айыы* 'доброе начало; доброе божество, добрый дух'; *Кюль* ~ *Күл (Кюль)* 'часть имени богатыря светлых божеств'; *Тархан* ~ *Тархан* 'титул правителя'.

Топоним *Отюкен*, место жительства *Кан Аи Кюль-Тархан*, также находит параллель в языке олонхо: *Отюкен* ~ *Ютюгэн* в олонхо 'преисподняя Нижнего мира' – мир где обитают злые чудовища-абаасы, мешающие счастливой жизни людей. Историческая местность *Отюкен* – «бывший политический и сакральный центр нескольких могучих кочевых империй» [17, с. 4] имеет семантику с отрицательной коннотацией в языке олонхо, видимо, в результате внутренних межплеменных усобиц, столкновений между предками древних якутов и их соплеменников. Либо тут возможно иное объяснение: другой фонетический вариант в тувинском языке *Өдүген*, заметно близкий к якутскому *Ютюгэн*, сакральное название местности, «расположенной в Северо-Восточной Туве на юго-западных отрогах Восточного Саяна, либо, в расширенном варианте, на большей части территории Восточного Саяна <...> *Өдүген* является не чем иным, как вулканическим плато, а одиночные священные горы – вулканическими центрами <...>, притягательность и сакральность территории *Өдүген* обусловлена вулканическими процессами на глазах древнего человека» [18, с. 99]. В фольклорной памяти населявших эту местность людей сохранились сведения и легенды о том, что когда-то вместо цветущей долины осталась лишь каменная, черная, безлесная земля, в результате извержения вулкана пролилась лава, огненные реки, «наиболее молодые лавы четвертого этапа излились около 1 тыс. лет назад, геохронологические данные свидетельствуют о достоверности легенд оленоводов в той части, что наши предки могли воочию наблюдать вулканические извержения» [18, с. 105]. Таким образом, возможно, в мифологической картине мира предков якутов местность *Ютюгэн* стала ассоциироваться с 'преисподней Нижнего мира', обиталищем злых духов, причиняющих людям боль и страдание, и, что примечательно, данное воззрение сохранилось в языке олонхо до наших дней.

П. А. Слепцов отмечает, что одними из обладающих большой информативностью в вопросе генезиса олонхо лексем являются семантические архаизмы («темные места») [9, с. 344]. «Темные места» отмечаются со времен А. Ф. Миддендорфа, и по уверению многих, значения этих лексем не понимают даже сами сказители. В ходе лексико-семантического анализа эпических текстов «Ала Булкун», «Кулун Куллустуур», «Мюлджю Бёгё», «Кёр Буурай», «Хабытта Бэргэн» нами было обнаружено 216 единиц «тёмных мест» олонхо [14, с. 223], у которых семантика с позиции современного якутского языка трудно объяснима. Например, названия «неизвестных» животных – *буочара кыыл*, *дьэлип кыыл*, *дьөркүйэ кыыл*, *мэзилгэн кыыл*, *хоһулуон кыыл*, *чэчибиэй кыыл*. Подобные «тёмные места» олонхо можно реконструировать только с помощью сравнительно-исторического метода, с привлечением языковых материалов из других языков. Возможно, по одной из наших версий, – это есть заимствованные (иноязычные) слова, приобретшие иной фонетический облик, согласно фonomорфологическим законам якутского языка.

Таким образом, вышеприведенные примеры отражают отголоски древнейших времен истории языка якутов, реконструкция которых возможна только посредством полного системного анализа исторической лексики олонхо, следует выявить их параллели и истоки происхождения (тюркские – орхонские, огузские, уйгурские, кыпчакские компоненты, монголо-бурятские и тунгусо-маньчжурские, нетюркские параллели), провести сравнительно-исторический анализ с языковым материалом памятников древнетюркской письменности и языком эпоса других родственных языков. Полученные результаты, еще неизвестные в лингвистической науке, новые факты и детали языка олонхо могут пролить свет на решение проблем генезиса олонхо.

Серьезный задел в данном направлении проделан лингвофольклористом В. М. Никифоровым [19]. Предложенная им впервые систематизация периода формирования эпической системы образов по хронологическому порядку (туранская стадия, хунно-китайский период, теле-уйгурская эра, древнетюркское время, «век кыргызов», монгольский и урянхайский периоды) отличалась в свое время новизной подхода, а в наши дни она требует дальнейшей разработки современными исследователями на таком же высоком научном уровне.

В контексте данного вопроса приобретает актуальность также изучение грамматического строя языка олонхо, т. к. замечено, что некоторые грамматические формы олонхо находят аналогию в рунических памятниках Орхона и Енисея, что тоже является немаловажным. Как полагает П. А. Слепцов, это направление должно основываться на функциональной грамматике [9, с. 334].

Положение с исследованием языка олонхо с точки зрения сравнительно-типологического подхода обстоит иначе, в настоящее время написан ряд научных работ, которые могут послужить серьезным материалом для использования в более широких исследовательских практиках. Это работы, общая цель которых была установить структурно-семантические особенности языка олонхо путем сравнения с материалом других языков. Так, исследована семантика цветообозначения языка олонхо в сопоставлении с русскими былинами [20], произведен сравнительно-сопоставительный анализ ритмико-синтаксических параллелизмов в якутском олонхо и тюркских эпосах Сибири, бурятском улигере [21], проведен сравнительный анализ сравнений как художественно-изобразительных средств в языке олонхо и алтайском [22], хакасском эпосах [23], предпринята попытка сравнительного исследования звуко- и образоподрожательной лексики якутского и хакасского языков на материале эпических текстов [24], проведен компонентный анализ значений образной лексики языка олонхо в сопоставлении с оноματοпозитической лексикой японского языка [25], рассмотрены особенности перевода образных слов языка олонхо на японский язык [26]. Таким образом, сравнительно-типологическое изучение языка олонхо должно развиваться и дальше, охватывать для сравнительного материала также и другие эпические тексты для создания целостного представления о языковом феномене якутского эпоса.

Развитие якутской лингвофольклористики и разработка новых направлений по комплексному изучению языка олонхо

В якутском языкознании решение теоретических вопросов лингвофольклористики носит спорадический характер, отсутствует системный подход к существующей проблеме, можно сказать, что становление отдельной научной дисциплины как «изучение языка олонхо» все еще находится в зачаточном состоянии, на стадии становления.

Язык эпоса, как справедливо отмечается исследователями, явление сложное, поскольку в нем переплетаются мифологическая, лингвистическая и поэтическая семантика. Другая трудность заключается в том, что запись языка эпоса зависит всегда от индивидуального мастерства сказителя, диалектного типа языка, а также от различных вариантов того или иного сказания. Исследования должны опираться на знание эпической картины мира, т. к. эпическое произведение меняется, трансформируется и по-разному прочитывается в зависимости от эпохи, различных социальных и культурных условий. Также необходимо отталкиваться от положения, что «фольклорная традиционная культура в своем наполнении всегда региональна и локальна» [27, с. 156]. Как правомерно утверждает П. А. Слепцов, изучение языка эпических текстов – «самый сложный вид филологических изысканий – лингвофольклористическое в подлинном смысле слова, синтетическое исследование – столь желанный продуктивный союз лингвистики и фольклора» [9, с. 337].

Первыми и основополагающими трудами в этой области являются исследования Л. Л. Габышевой [28, 29], Е. С. Сидорова [30], В. М. Никифорова, Н. И. Филипповой [31], Е. И. Избековой [32], Л. В. Роббек [33], некоторые теоретические вопросы якутской лингвофольклористики затронуты в трудах академика П. А. Слепцова [34].

Вместе с тем в настоящее время в комплексном изучении языка олонхо назрела необходимость уточнения понятийно-терминологического аппарата исследований по основным ключевым понятиям: например, таких как вариативность олонхо, художественно-изобразительные средства олонхо, стиль и поэтика олонхо, эпические формулы, концептосфера олонхо, архаизмы, диалектизмы, историзмы олонхо, синтаксис и грамматика олонхо и т. д.

Исходя из этого, необходимо обозначить, на наш взгляд, следующие задачи якутской лингвофольклористики в контексте изучения языка эпических текстов олонхо: следует систематизировать накопленный опыт, знание и положения эпосоведческой науки как якутской, так и отечественной и мировой в области изучения языка эпических текстов, чтобы иметь общее представление о современном состоянии проблемы; на основании этого определить основные направления изучения языка якутского героического эпоса олонхо.

Между тем проблема составления словаря олонхо должна стать магистральной задачей. Проблеме разработки словаря языка олонхо посвящена диссертация Л. В. Роббек [35]. Исследователь считает, что в работе над созданием словаря наибольшие сложности встречаются

в процессе составления словарной дефиниции, т. е. определения и истолкования понятия. Поэтому к работе над устранением неправильных или неполных трактовок понятий и сложной семантики лексических единиц должны быть привлечены специалисты и по другим научным дисциплинам. Несомненно, что словарь такого рода послужит серьезным подспорьем для исследователей фольклора и поможет глубже проникать в смысл эпических памятников. Вместе с тем, как нам кажется, диапазон видов словарей олонхо можно расширить, ориентируясь на потребности целевой аудитории: отдельные словари олонхо для образовательных учреждений (детский сад, средняя школа, вуз), тематические словари олонхо – например, архаизмы и историзмы олонхо, словарь образных лексем олонхо, и, наконец, самый главный – академический двуязычный словарь олонхо. Как в начале мы отметили, в условиях нынешней языковой ситуации, используя богатство языка олонхо, можно создать серьезную опору для поддержки современного якутского языка, и что важно, сохранять и развивать его для будущих поколений. Для достижения этого необходимо обозначить оптимальные пути решения проблемы восприятия и понимания языка олонхо подрастающим поколением. Язык олонхо в эпоху глобализации воспринимается современным человеком весьма сложно, ибо по существу потеряна эпическая среда. Здесь особую роль должны сыграть новые технические, технологические решения, только тогда мы сможем довести до нового поколения соотечественников красочный эпический язык, который буквально «насыщен» непреходящими духовными ценностями наших предков, нашего народа.

Поэтому задача изучения поэтики, стилистики и художественных особенностей языка олонхо должна стать одной из основных. Исследования, направленные на полное и глубокое освоение поэтики и овладение высоким стилем олонхо, безусловно, затрагивают вопросы идейно-эстетического богатства, национального своеобразия, познавательного и воспитательного значения якутского эпоса, что также имеет научно-прикладное значение.

Последние десятилетия явились свидетелями бурного расцвета новых направлений в языкознании, таких как когнитивная лингвистика, лингвокультурология, психолингвистика и другие смежные дисциплины. В свете достижений этих наук необходимо активизировать новые направления изучения языка олонхо, которые позволят нам составить наиболее полную языковую картину мира, помогут в полной мере могут отражать духовные горизонты и историческую стадию развития якутского этноса. Выполненные на стыке смежных дисциплин научные исследования позволят получить результаты, которые непосильны для лингвистики в одиночку, ибо они выходят на ментальность, особенности мышления этноса, мировоззрение и мировосприятие народа и т. д. Отрадно, что в последние годы в якутском языкознании начали появляться такого рода исследования [36-40].

Заключение

Таким образом, необходимо констатировать, что в последние годы в якутском эпосоведении произведен реальный задел для формирования и развития отдельной научной лингвофольклористической дисциплины «Язык олонхо». Перед лингвистами-языковедами в ближайшей перспективе можно поставить следующие долгосрочные задачи – 1) создать национальный корпус эпических текстов якутского языка, использовать в исследовательской практике современные информационные (компьютерные) технологии, в т. ч. системы искусственного интеллекта; 2) необходимо уточнить понятийно-терминологический аппарат исследований по языку олонхо; 3) систематизировать накопленный опыт, знание и положения эпосоведческой науки, как якутской, так и отечественной и мировой, в области изучения языка эпических текстов; поднять на новый уровень сравнительно-историческое и сравнительно-типологическое изучение языка олонхо для оценки генезиса олонхо и этногенеза якутского народа, создания целостного представления о языковом феномене якутского эпоса; 4) разработать и расширить диапазон видов словарей олонхо – отдельные словари олонхо для образовательных учреждений (дошкольный, СОШ, вуз), тематические словари олонхо (архаизмы и историзмы олонхо, словарь образных лексем олонхо), академический двуязычный словарь олонхо; 5) расширить тематику изучения поэтики, стилистики и художественных особенностей языка олонхо; 6) активизировать новые направления изучения языка олонхо в аспекте когнитивной лингвистики, лингвокультурологии, психолингвистики и других смежных дисциплин.

Литература

1. Слепцов П. А. Якутский литературный язык (истоки, становление норм). – Новосибирск : Наука, 1986. – 270 с.
2. Слепцов П. А. Олонхо тылын чинчийи соруктара уонна хайысхалара // Слепцов П. А. Ступени и проблемы якутского языкознания. – Якутск : ИГИИПМНС СО РАН, 2008. – С. 331-336.
3. Никифоров В. М. От архаического олонхо к раннефеодальному эпосу : история фиксаций и специфика интерпретаций. – Новосибирск : Наука, 2010. – 150 с.
4. Матюшкин А. В. Как анализировать художественные тексты с помощью национального корпуса языка [Электронный ресурс]. URL : <https://www.eduneo.ru/kak-analizirovat-xudozhestvennye-teksty-s-pomoshhyu-nacionalnogo-korpusa-tekstov/> (дата обращения : 25.09.2020).
5. Тенишев Э. Р. О методах и источниках сравнительно-исторических исследований тюркских языков // Советская тюркология. – 1973. – № 5. – С. 119-124.
6. Воронкин М. С. Диалектная система языка саха : образование, взаимодействие с литературным языком и характеристика. – Новосибирск : Наука, 1999. – 208 с.
7. Мухоплева С. Д. Эпос северных якутов-оленевонов : история собирания, издания и исследования // Традиционная культура. – 2015. – № 1. – С. 117-132.
8. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Москва : Наука, 1974. – 402 с.
9. Слепцов П. А. Язык олонхо : лексика, семантика // Слепцов П. А. Ступени и проблемы якутского языкознания. – Якутск : ИГИИПМНС СО РАН, 2008. – С. 337-353.
10. Убрятова Е. И. Вопросы исторического изучения тюркских языков и происхождение якутского языка // Убрятова Е. И. Избранные труды. Исследования по тюркским языкам. – Новосибирск : РИЦ НГУ, 2011. – С. 281.
11. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Региональные конструкции / Отв. ред. Э. Р. Тенишев. – Москва : Наука, 2002. – 767 с.
12. Широбокова Н. Н. Отношение якутского языка к тюркским языкам Южной Сибири. – Новосибирск : Наука, 2005. – 268 с.
13. Рассадин В. И. Бурятиязмы в якутском языке // Рассадин В. И. Монголоведные исследования 2. Внешние связи монгольских языков (избранное). – Элиста : Изд-во Калм. ун-та, 2017. – 160 с.
14. Анисимов Р. Н., Борисов Ю. П. Архаизмы – «темные места» в языке олонхо (к проблеме генезиса якутского героического эпоса) // Отчёт по II этапу НИР «Историко-сравнительное изучение эпоса олонхо с эпосами тюркоязычных и монголоязычных народов Центральной Азии» по мероприятию № 2.59.1. – Якутск : НИИ Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова, 2012. – С. 142-226. – (рукопись).
15. Бертагаев Т. А. К исследованию лексики монгольских языков : Опыт сравнит.-стат. исследования лексики бурят. говоров. – Улан-Удэ : [б. и.], 1961. – 160 с.
16. Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. – Москва : Наука, 1964. – 214 с.
17. Дробышев Ю. И. Средневековый Отюкен // Восток (Oriens). – 2012. – № 4. – С. 5-22.
18. Монгуш А. А. Местность Өдүгөн : расположение, этимология и связь с хангайским аналогом // Новые исследования Тувы. – 2018. – № 3. – DOI : 10.25178/nit.2018.3.7 [Электронный ресурс]. URL : <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/791> (дата обращения : 25.09.2020).
19. Никифоров В. М. Стадии эпических коллизий в олонхо : Формы фольклорной и книжной трансформации. – Новосибирск : Наука, 2002. – 208 с.
20. Башарина А. К. Семантика цветообозначений в фольклорных текстах : Опыт сопоставительного анализа на материале якутских олонхо и русских былин : автореф. дисс. ... к. филол. н. – Москва, 2000. – 20 с.
21. Борисов Ю. П. Ритмико-синтаксические параллелизмы в якутском олонхо и тюрко-монгольских эпосах : сравнительный аспект : автореф. дисс. ... к. филол. н. – Якутск, 2017. – 23 с.
22. Львова С. Д. Сравнения в якутском и алтайском эпосах (на материале олонхо «Могучий Эр Согодох» и кай чөрчөк «Маадай-Кара») // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Серия Эпосоведение. – 2019. – № 3 (15). – С. 126-139. – DOI : <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.15.36605>.

23. Gerasimova L. N., Lvova S. D. Structural and Functional Features of Comparison Methods in the Yakut and Khakass Epics // *Journal of History Culture and Art Research*. – 2018. – Vol 7. – Iss. 3. – Pp. 88-98. – DOI : <http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v7i3.1721>.
24. Zhirkova E. E. Imitative Words in Yakut and Khakass Epic Texts : Lexical and Semantic Features // *Journal of History Culture and Art Research*. – 2019. – Vol. 8. – No. 4. – Pp. 204-217. – DOI : <http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v8i4.2370>.
25. Жиркова Е. Е. Семантические особенности образной лексики олонхо «Нюсер Бёгё» (в сравнении с ономатопами японского языка) // *Вестник Северо-Восточного федерального университета : Серия Эпосоведение*. – 2020. – № 2 (18). – С. 160-168. – DOI : 10.25587/g9152-5906-4720-n.
26. Жиркова Е. Е. Особенности перевода образной лексики на японский язык текста олонхо «Бюдюрюйбэт Нюсэр Бёгё» Н. М. Тарасова // *Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова*. – 2017. – № 4 (60). – С. 85-92.
27. Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность. – Ленинград : Наука. Ленинградское отделение, 2003. – 156 с.
28. Габышева Л. Л. Слово в контексте мифопоэтической картины мира (на материале языка и культуры якутов). – Москва : РГГУ, 2003. – 192 с. – (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 38).
29. Габышева Л. Л. Фольклорный текст : семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск : Наука, 2009. – 143 с.
30. Сидоров Е. С. Очерки по Олонхо. – Якутск : Изд-во ЯГУ, 2004. – 131 с.
31. Филиппова Н. И. Собственные имена персонажей в якутском эпосе олонхо : структура и семантика. – Якутск : Сахапечать, 2016. – 104 с.
32. Избекова Е. И. Числительные в олонхо : структура и семантика : монография. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2014. – 152 с.
33. Роббек Л. В. Лексико-семантические особенности языка якутского героического эпоса олонхо. – Новосибирск : Наука, 2014. – 140 с.
34. Слепцов П. А. Проблема изучения фольклора в аспекте лингвофольклористики // Слепцов П. А. Ступени и проблемы якутского языкознания. – Якутск : ИГиИПМНС СО РАН, 2008. – С. 327-367.
35. Роббек Л. В. Функционально-семантические особенности языка олонхо (лексикографический аспект) : автореф. дисс. ... к. филол. н. – Москва, 2009. – 24 с.
36. Borisov Yu. P. The representation of the epic time concept in Yakut Olonkho and Turkic-Mongolian epics of Siberia : structural models // *Journal of History Culture and Art Research*. – 2018. – Vol 7. – Iss. 3. – Pp. 108-118. – DOI : <http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v7i3.1723>.
37. Прокопьева С. М., Борисов Ю. П. Репрезентация концепта ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ ритмико-синтаксическими параллелизмами в якутском олонхо и алтайском эпосе // *Вопросы когнитивной лингвистики*. – 2018. – Вып. 1. – С. 30-40.
38. Прокопьева С. М., Борисов Ю. П. Экспликация ритмико-синтаксическими параллелизмами концепта локативность в якутском олонхо и тюрко-монгольских эпосах // *Вопросы когнитивной лингвистики*. – 2016. – № 4. – С. 92-103.
39. Николаева Т. Н., Готовцева Л. М. Триада миров в семантике одежды их обитателей (на материале олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского) // *Томский журнал лингвистических и антропологических исследований*. – 2018. – № 4 (22). – С. 86-97.
40. Nikolaeva T. N., Gotovtseva L. M., Kholmogorova S. V. Clothing as a representation of the threedimensional space in olonkho // *ALTAI HAKPO. Journal of The Altaic Society of Korea*. – 2018. – № 28. – С. 97-113.

References

1. Sleptsov P. A. *Yakutskii literaturnyi yazyk (istoki, stanovlenie norm)* [Yakut literary language (sources, norms formation)]. Novosibirsk, Nauka, 1986, 270 p. (In Russ.).
2. Sleptsov P. A. *Olongkho tylyn chinchiii soruktara uonna khaiyskhalara* [Olonkho language research tasks and directions]. In: Sleptsov P. A. *Stupeni i problemy yakutskogo yazykoznaniya* [Stages and problems of Yakut linguistics]. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2008, pp. 331-336. (In Russ.).
3. Nikiforov V. M. *Ot arkhaischeskogo olonkho k rannefeodal'nomu eposu: istoriya fiksatsii i spetsifika interpretatsii* [From the archaic olonkho to the early feudal epic: the history of fixations and the specifics of interpretations]. Novosibirsk, Nauka, 2010, 150 p. (In Russ.).

4. Matyushkin A. V. *Kak analizirovat' khudozhestvennye teksty s pomoshch'yu natsional'nogo korpusa yazyka* [How to analyze literary texts using the national language corpus] [Web resource]. URL: <https://www.eduneo.ru/kak-analizirovat-xudozhestvennye-teksty-s-pomoshchyu-natsionalnogo-korpusa-tekstov/> (accessed September 25, 2020). (In Russ.).
5. Tenishev E. R. *O metodakh i istochnikakh sravnitel'no-istoricheskikh issledovaniy tyurkskikh yazykov* [Methods and sources of comparative historical research of the Turkic languages]. In: *Sovetskaya tyurkologiya* [Soviet Turkology]. 1973, No. 5, pp. 119-124. (In Russ.).
6. Voronkin M. S. *Dialektnaya sistema yazyka sakha: obrazovanie, vzaimodeistvie s literaturnym yazykom i kharakteristika* [Dialectal system of the Sakha language: formation, interaction with the literary language and characteristics]. Novosibirsk, Nauka, 1999, 208 p. (In Russ.).
7. Mukhopleva S. D. *Epos severnykh yakutov-olenevodov: istoriya sobiraniya, izdaniya i issledovaniya* [The epic of the northern Yakut reindeer herders: the history of collection, publication and research]. In: *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional culture]. 2015, No. 1, pp. 117-132. (In Russ.).
8. Ergis G. U. *Ocherki po yakutskomu fol'kloru* [Essays on Yakut folklore]. Moscow, Nauka, 1974, 402 p. (In Russ.).
9. Sleptsov P. A. *Yazyk olonkho: leksika, semantika* [Olonkho language: vocabulary and semantics]. In: Sleptsov P. A. *Stupeni i problemy yakutskogo yazykoznaniya* [Stages and problems of Yakut linguistics]. Yakutsk, IGII PMNS SO RAN, 2008, pp. 337-353. (In Russ.).
10. Ubryatova E. I. *Voprosy istoricheskogo izucheniya tyurkskikh yazykov i proiskhozhdenie yakutskogo yazyka* [Issues of historical study of the Turkic languages and the origin of the Yakut language]. In: Ubryatova E. I. *Izbrannye trudy. Issledovaniya po tyurkskim yazykam* [Selected Works. Studies in Turkic languages]. Novosibirsk, RITs NGU, 2011, p. 281. (In Russ.).
11. *Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Regional'nye konstruksii* [Comparative-historical grammar of the Turkic languages. Regional constructions]. Otv. red. E. R. Tenishev. Moscow, Nauka, 2002, 767 p. (In Russ.).
12. Shirobokova N. N. *Otnoshenie yakutskogo yazyka k tyurkskim yazykam Yuzhnoi Sibiri* [Relationship of the Yakut language to the Turkic languages of Southern Siberia]. Novosibirsk, Nauka, 2005, 268 p. (In Russ.).
13. Rassadin V. I. *Buryatizmy v yakutskom yazyke* [Buryatisms in the Yakut language]. In: Rassadin V. I. *Mongolovednye issledovaniya 2. Vneshnie svyazi mongol'skikh yazykov (izbrannoe)* [Mongolian studies 2. External relations of the Mongolian languages (selected)]. Elista, Izd-vo Kalm. un-ta, 2017, 160 p. (In Russ.).
14. Anisimov R. N., Borisov Yu. P. *Arkhaizmy – "temnye mesta" v yazyke olonkho (k probleme genezisa yakutskogo geroicheskogo eposa)* [Archaisms – "dark places" in the olonkho language (to the problem of the genesis of the Yakut heroic epic)]. In: *Otchet po II etapu NIR "Istoriko-sravnitel'noe izuchenie eposa olonkho s eposami tyurkoyazychnykh i mongoloyazychnykh narodov Tsentral'noi Azii" po meropriyatiyu № 2.59.1* [Report on the 2 stage of research "Historical and comparative study of the Olonkho epic with the epics of the Turkic-speaking and Mongolian-speaking peoples of Central Asia" for event No. 2.59.1]. Yakutsk, NII Olonkho SVFU im. M. K. Ammosova, 2012, pp. 142-226. (Manuscript). (In Russ.).
15. Bertagaev T. A. *K issledovaniyu leksiki mongol'skikh yazykov: Opyt sravnit.-stat. issledovaniya leksiki buryat. govorov* [On the study of the vocabulary of the Mongolian languages: Experience comparative-stat. studies of the vocabulary of the Buryats dialects]. Ulan-Ude, 1961, 160 p. (In Russ.).
16. Klyashtornyi S. G. *Drevnetyurkskie runicheskie pamyatniki kak istochnik po istorii Srednei Azii* [Ancient Türkic runic monuments as a source on the history of Central Asia]. Moscow, Nauka, 1964, 214 p. (In Russ.).
17. Drobyshev Yu. I. *Srednevekovi Otyuken* [Medieval Otukan]. In: *Vostok (Oriens) [East]*. 2012, No. 4, pp. 5-22. (In Russ.).
18. Mongush A. A. *Mestnost' Yodugen: raspolozhenie, etimologiya i svyaz' s khangaiskim analogom* [The Edugen area: location, etymology and connection with the Khangai counterpart]. In: *Novyie issledovaniya Tuvy* [New Tuva research]. 2018, No. 3. DOI: 10.25178/nit.2018.3.7 [Web resource]. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/791> (accessed September 25, 2020). (In Russ.).
19. Nikiforov V. M. *Stadii epicheskikh kollizii v olonkho: Formy fol'klornoi i knizhnoi transformatsii* [Stages of epic collisions in Olonkho: forms of folklore and book transformation]. Novosibirsk, Nauka, 2002, 208 p. (In Russ.).
20. Basharina A. K. *Semantika tsvetooboznachenii v fol'klornykh tekstakh: Opyt sopostavitel'nogo analiza na materiale yakutskikh olonkho i russkikh bylin* [Semantics of color designations in folklore texts: The experience of

comparative analysis on the material of the Yakut olonkho and Russian epics]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Moscow, 2000, 20 p. (In Russ.).

21. Borisov Yu. P. *Ritmiko-sintaksicheskie parallelizmy v yakutskom olonkho i tyurko-mongol'skikh eposakh: sravnitel'nyi aspekt* [Rhythmic-syntactic parallelisms in the Yakut olonkho and Turkic-Mongolian epics: a comparative aspect]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Yakutsk, 2017, 23 p. (In Russ.).

22. L'vova S. D. *Sravneniya v yakutskom i altaiskom eposakh (na materiale olonkho "Moguchii Er Sogotokh" i kai cherkhek "Maadai-Kara")* [Comparisons in the Yakut and Altai epics (based on the olonkho "Mighty Er Sogotokh" and the kai churchyok "Maadai-Kara")]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2019, No. 3 (15), pp. 126-139. DOI: <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.15.36605>. (In Russ.).

23. Gerasimova L. N., Lvova S. D. Structural and Functional Features of Comparison Methods in the Yakut and Khakass Epics. In: *Journal of History Culture and Art Research*. 2018, vol. 7, iss. 3, pp. 88-98. DOI: <http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v7i3.1721>. (In Eng.).

24. Zhirkova E. E. Imitative Words in Yakut and Khakass Epic Texts: Lexical and Semantic Features. In: *Journal of History Culture and Art Research*. 2019, vol. 8, No. 4, pp. 204-217. DOI: <http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v8i4.2370>. (In Eng.).

25. Zhirkova E. E. *Semanticheskie osobennosti obraznoi leksiki olonkho "Nyuser Bege" (v sravnenii s onomatopami yaponskogo yazyka)* [Semantic features of the figurative vocabulary of the olonkho "Nyuser Bogyo" (in comparison with the onomatopes of the Japanese language)]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2020, No. 2 (18), pp. 160-168. DOI: 10.25587/g9152-5906-4720-n. (In Russ.).

26. Zhirkova E. E. *Osobennosti perevoda obraznoi leksiki na yaponskii yazyk teksta olonkho "Byudyuryuibet Nyuser Bege" N. M. Tarasova* [Peculiarities of translating figurative vocabulary into Japanese of the olonkho text "Byudyuryuibet Nyusser Bogyo" by N. M. Tarasov]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova* [Vestnik of North-Eastern Federal University]. 2017, No. 4 (60), pp. 85-92. (In Russ.).

27. Putilov B. N. *Geroicheskii epos i deistvitel'nost'* [Heroic epic and reality]. Leningrad, Nauka. Leningradskoe otdelenie, 2003, 156 p. (In Russ.).

28. Gabysheva L. L. *Slovo v kontekste mifopoeticheskoi kartiny mira (na materiale yazyka i kul'tury yakutov)* [The word in the context of the mythopoetic worldview (based on the language and culture of the Yakuts)]. Moscow, RGGU, 2003, 192 p. (*Chteniya po istorii i teorii kul'tury. Vyp. 38* [Readings on the history and theory of culture. Iss. 38]). (In Russ.).

29. Gabysheva L. L. *Fol'klorny tekst: semioticheskie mekhanizmy ustnoi pamyati* [Folklore text: semiotic mechanisms of oral memory]. Novosibirsk, Nauka, 2009, 143 p. (In Russ.).

30. Sidorov E. S. *Ocherki po Olonkho* [Essays on Olonkho]. Yakutsk, Izd-vo YaGU, 2004, 131 p. (In Russ.).

31. Filippova N. I. *Sobstvennye imena personazhei v yakutskom epose olonkho: struktura i semantika* [Proper names of characters in the Yakut epic olonkho: structure and semantics]. Yakutsk, Sakhapechat', 2016, 104 p. (In Russ.).

32. Izbekova E. I. *Chislitel'nye v olonkho: struktura i semantika* [Numbers in olonkho: structure and semantics]. Yakutsk, Izdat. dom SVFU, 2014, 152 p. (In Russ.).

33. Robbek L. V. *Leksiko-semanticheskie osobennosti yazyka yakutskogo geroicheskogo eposa olonkho* [Lexical and semantic features of the language of the Yakut heroic epic olonkho]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 140 p. (In Russ.).

34. Sleptsov P. A. *Problema izucheniya fol'klora v aspekte lingvofol'kloristiki* [The problem of studying folklore in the aspect of linguofolkloristics]. In: Sleptsov P. A. *Stupeni i problemy yakutskogo yazykoznaniya* [Stages and problems of Yakut linguistics]. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2008, pp. 327-367. (In Russ.).

35. Robbek L. V. *Funktsional'no-semanticheskie osobennosti yazyka olonkho (leksikograficheskii aspekt)* [Lexical and semantic features of the language of the Yakut heroic epic olonkho (lexicographic aspect)]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Moscow, 2009, 24 p. (In Russ.).

36. Borisov Yu. P. The representation of the epic time concept in Yakut Olonkho and Turkic-Mongolian epics of Siberia: structural models. In: *Journal of History Culture and Art Research*. 2018, vol. 7, iss. 3, pp. 108-118. DOI: <http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v7i3.1723>. (In Eng.).

37. Prokop'eva S. M., Borisov Yu. P. *Reprezentatsiya kontsepta TEMPORAL 'NOST' ritmiko-sintaksicheskimi parallelizmami v yakutskom olonkho i altaiskom epose* [Representation of the concept TEMPORALITY by rhythmic-syntactic parallelisms in the Yakut olonkho and Altai epics]. In: *Voprosy kognitivnoi lingvistiki* [Cognitive linguistics issues]. 2018, iss. 1, pp. 30-40. (In Russ.).

38. Prokop'eva S. M., Borisov Yu. P. *Eksplikatsiya ritmiko-sintaksicheskimi parallelizmami kontsepta lokativnost' v yakutskom olonkho i tyurko-mongol'skikh eposakh* [Explication of the concept of locativity by rhythmic-syntactic parallelisms in the Yakut olonkho and Turkic-Mongol epics]. In: *Voprosy kognitivnoi lingvistiki* [Voprosy kognitivnoi lingvistiki]. 2016, No. 4, pp. 92-103. (In Russ.).

39. Nikolaeva T. N., Gotovtseva L. M. *Triada mirov v semantike odezhdy ikh obitatelei (na materiale olonkho "Nyurgun Bootur Stremitel'nyi" P. A. Oiunskogo)* [A triad of worlds in the semantics of clothing of their inhabitants (based on the olonkho "Nyurgun Bootur the Swift" by P. Oyunsky)]. In: *Tomskii zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy* [Tomsk Journal of Linguistic and Anthropological Research]. 2018, No. 4 (22), pp. 86-97. (In Russ.).

40. Nikolaeva T. N., Gotovtseva L. M., Kholmogorova S. V. *Slothing as a representation of the threedimensional space in olonkho*. In: *ALTAI HAKPO. Journal of The Altaic Society of Korea*. 2018, No. 28, pp. 97-113. (In Eng.).

УДК 81'37:398.22 (=512.157)
DOI 10.25587/k4197-4798-2737-o

А. Е. Божедонова

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

СЕМАНТИКА АХРОМАТИЧЕСКИХ ЦВЕТООБОЗНАЧЕНИЙ В ЭПИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ (сопоставительный анализ на материале текстов якутского, алтайского, хакасского эпосов)

Аннотация. В данной статье рассмотрена семантика ахроматических цветообозначений в эпических текстах родственных тюркских народов – якутов, хакасов и алтайцев. Речь идет о цветообозначении, выраженном именем прилагательным. Богатое количество цветообозначений тюркских языков имеется в их эпических текстах, т. к. именно здесь сохранились уклад жизни предков, быт народа, географическая среда, мировосприятие и культура. Актуальность данной статьи заключается в том, что изучение цветообозначения вносит вклад в системный анализ лексики в целом. Исследование семантики лексических единиц было и остается одной из наиболее важных и актуальных проблем семасиологии. Еще большую значимость приобретает сопоставительное изучение соотносительных семантических полей разных языков. Цель статьи – анализ всего объема лексических значений цветообозначений в языке якутских олонхо, и последующее выявление универсальных и идиоэтнических особенностей в системе цветообозначений якутского, хакасского и алтайского эпосов. При выполнении работы использовались следующие методы: метод сплошной выборки, с помощью которого осуществляется подбор примеров для анализа; метод контекстуального анализа, позволяющий изучить функциональную специфику слов и их значений в контексте; описательный метод, при первичном отборе и классификации материала; сравнительно-исторический метод, при установлении якутско-алтайских, якутско-хакасских цветовых параллелей в анализируемых текстах; сопоставительный метод, при установлении якутско-алтайских, якутско-хакасских цветовых параллелей в анализируемых текстах, а также при выявлении лексико-семантических объемов цветовых прилагательных, соотношения универсального и идиоэтнического в фольклорной системе цветообозначений; метод дистрибутивного и контекстуального анализа, дополненных элементами компонентного анализа, предполагающего разложение значения на семантические составляющие. Материалом для исследования выбраны, тексты якутского эпоса «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» П. П. Ядрихинского – Бэджээлэ, хакасского алыптыг-нымах «Ай-Хуучин» П. В. Курбижекова и алтайского героического эпоса «Алтай-Буучай» в вариантах А. Г. Калкина. Выявлены универсальные и идиоэтнические особенности в системе цветообозначений якутского, хакасского и алтайского эпосов.

Ключевые слова: олонхо, хакасский эпос, алтайский эпос, цветообозначение, ахроматические цветообозначения, черный, белый, имена прилагательные, семантика, прямое номинативное значение, переносное значение.

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

А. Е. Bozhedonova

Semantics of achromatic color indications in epic texts (comparative analysis based on the texts of the Yakut, Altai, Khakas epics)

Abstract. This article discusses the semantics of achromatic color designations in the epic texts of related Turkic peoples – Yakuts, Khakass and Altaians. It is a color designation expressed by an adjective. A rich number

БОЖЕДОНОВА Алла Евгеньевна – н. с. сектора «Лингвофольклористика» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: bozhedonova2015@mail.ru

BOZHEDONOVA Alla Evgenievna – Researcher of the sector “Folklore Linguistics” of Olonkho Research Institute, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: bozhedonova2015@mail.ru

of color designations of the Turkic languages are found in their epic texts, since it is here that the way of life of the ancestors, the way of life of the people, the geographical environment, world perception and culture were preserved. The relevance of this article lies in the fact that color designations represent a semantic field, the study of which contributes to the systemic analysis of vocabulary in general. The study of the semantics of lexical units has been and remains one of the most important and urgent problems of semasiology. The comparative study of the correlative semantic fields of different languages acquires even greater significance. The purpose of the article is to analyze all the lexical meanings of color designations in the language of the Yakut olonkho, and the subsequent identification of universal idioethnic functions in the color designation system of the Yakut, Khakas and Altai epics. When performing the work, the following methods were used: the method of continuous sampling, with the help of which the selection of examples for analysis is carried out; the method of contextual analysis, which allows you to study the functional specifics of words and their meanings in context; descriptive method, in the initial selection and classification of material; comparative historical methods, when establishing the Yakut-Altai, Yakut-Khakas color parallels in the analyzed texts; the comparative method, when establishing the Yakut-Altai, Yakut-Khakas color parallels in the analyzed texts, as well as when identifying the lexical and semantic volumes of color adjectives, the ratio of the universal and idioethnic in the folkloric system of color designations; a method of distributive and contextual analysis, supplemented by elements of component analysis, implying the decomposition of meaning into semantic components. On the one hand, the texts of the Yakut epic *The woman-warrior Dzhyrybyna Dzhyrylyatta* by P. P. Yadrikhinsky – Bedjeele, on the other hand – the Khakas alyptyg-nymakh *Ai-Huuchin* by P. V. Kurbizhekov and the Altai heroic epic *Altai-Buuchai* in the versions of A. G. Culkin. Revealed are the universal and idioethnic features in the color designation system of the Yakut, Khakas and Altai epics.

Keywords: olonkho, Khakas epic, Altai epic, color designation, achromatic color designations, black, white, adjectives, semantics, direct nominative meaning, figurative meaning.

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

Введение

Цвет и цветообозначение – совершенно разные вещи: цвет мы воспринимаем органами зрения, а цветообозначения представляют собой слова определенного языка, которые служат для обозначения, названия цвета. Глаз любого человека различает очень большое количество различных цветов и оттенков: в норме более тысячи, но, с биологической точки зрения, все люди, независимо от их языка и культуры, пола и возраста, расовой принадлежности, видят цветовой мир примерно одинаково. Между тем ни в одном языке нет тысяч цветообозначений. Мы объединяем большое количество оттенков в единый базовый цвет, например, говорим: лимонный и канареечный – оттенки желтого. Следовательно, цветообозначение – это не название какого-то одного цвета или оттенка, а обозначение целой группы похожих оттенков. Номинации с компонентом цвета можно обнаружить во всех областях и сферах человеческой жизни. Цветообозначения, т. е. названия цветов и оттенков, – одно из хорошо разработанных лингвистикой семантических групп. С помощью цветообозначения можно изучать то, как язык категоризирует окружающий мир. Цветовое поле, видимое человеку, и членение этого цветового поля на отрезки, каждый из которых воспринимается как некое единство, как образ, обозначенный отдельным словом, является прекрасной иллюстрацией к проблеме восприятия человеком действительного мира и категоризации воспринимаемого мира при помощи конкретного языка [1, 144]. Сопоставительное изучение семантики цветообозначений показывает проявления диалектики общего и особенного, что в прикладном плане означает наличие сходных, универсальных лексико-семантических вариантов при различной сочетаемости цветообозначений. Различия при совпадении лексико-семантических вариантов зависят от особенностей мировидения разных народов. Богатое количество цветообозначений тюркских языков имеется в их эпических текстах, т. к. именно здесь сохранились уклад жизни предков, быт народа, географическая среда, мировосприятие и культура. Ахроматические цвета являются универсальными, они встречаются практически во всех культурах. В якутском олонхо белый и черный цвета имеют большую значимость. Белому цвету отводится сакральная роль. Он олицетворяет собой счастье и благополучие, чистоту и благородство, честность и добро, почет и высокое положение в обществе [2, с. 158]. Например, цветообозначение «белый» в описании неба используется в качестве составных сложных эпитетов этого объекта. По данным П. А. Слепцова, эпическое небо в

олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» наделяется 130 эпитетами, причем это не только однословные, а составные, включающие до 17 слов, среди которых непременно встречаются лексемы *урун халлаан*, *манган халлаан* 'белое небо'. Благодаря такому показу небо становится одним из ключевых эпических объектов [3, с. 208].

Наиболее значимыми в этой области филологического знания являются исследования И. А. Оссовецкого [4], А. П. Хроленко [5], Т. А. Павлюченковой [6], Т. Е. Никулиной [7]. Цветообозначения в якутском фольклоре рассматривали Л. Л. Габышева [8], А. К. Башарина [9].

Актуальность данной статьи заключается в том, что цветообозначения представляют собой семантическое поле, изучение которого вносит вклад в системный анализ лексики в целом. Исследование семантики лексических единиц было и остается одной из наиболее важных и актуальных проблем семасиологии. Еще большую значимость приобретает сопоставительное изучение соотносительных семантических полей разных языков, выявляющее ту «эквивалентность при различии», которая представляет собой «основную проблему языка и основной предмет лингвистики, так как без этого невозможно ни описание языков, ни их сравнение, ни составление словарей и двуязычных грамматик» [10, с. 35].

Цель статьи – анализ всего объема лексических значений ахроматических цветообозначений в языке якутского олонхо, и последующее выявление универсальных и идиоэтнических особенностей в системе цветообозначений якутского, хакасского и алтайского эпосов.

При выполнении работы использовались следующие методы: метод сплошной выборки, с помощью которого осуществляется подбор примеров для анализа; метод контекстуального анализа, позволяющий изучить функциональную специфику слов и их значений в контексте; описательный метод при первичном отборе и классификации материала; сравнительно-исторический метод при установлении якутско-алтайских, якутско-хакасских цветовых параллелей в анализируемых текстах; сопоставительный метод при установлении якутско-алтайских, якутско-хакасских цветовых параллелей в анализируемых текстах, а также при выявлении лексико-семантических объемов цветовых прилагательных, соотношения универсального и идиоэтнического в фольклорной системе цветообозначений; метод дистрибутивного и контекстуального анализа, дополненных элементами компонентного анализа, предполагающего разложение значения на семантические составляющие.

Стоит упомянуть исследования И. В. Пухова. Ученый конкретизировал период формирования олонхо как жанра, восходящего ко времени древних тюрков. Он указал, что основные поэтические образы отражают патриархально-родовые отношения, выявив архаичные формы героического эпоса через характерные для него язык, стиль и образные признаки. В частности, И. В. Пухов писал: «Олонхо – эпос древнего происхождения. Указать точное время его возникновения пока не представляется возможным. Очевидно лишь то, что истоки олонхо восходят тому периоду, когда якуты жили на южной своей родине, в соседстве с другими тюрко-монгольскими народами. Южное происхождение олонхо не вызывало особых сомнений в научной литературе» [11, с. 22]. У него вышло несколько работ, в которых приводится сравнительный анализ якутского олонхо и героического эпоса тюрко-монгольских народов. Среди них «Якутское олонхо и эпос алтайцев», «Якутское олонхо и калмыцкий “Джангар”», «Гэсэр и олонхо», «Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия» и т. д. Вслед за фундаментальным трудом И. В. Пухова, посвященным якутскому олонхо, большинство исследователей стали относить олонхо к жанру героического эпоса и склоняться к его научной позиции.

Материалом для исследования выбраны тексты якутского эпоса «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» («Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр») П. П. Ядрихинского – Бэджээлэ, хакасского алыптыг-нымаха «Ай-Хуучин» П. В. Курбижекова и алтайского героического эпоса «Алтай-Буучай» в вариантах А. Г. Калкина. Выбор пал на эти произведения, т. к. академические издания этих текстов снабжены хорошим справочным аппаратом, имеют подстрочный русский перевод и относительно одинаковы по объему.

Семантика цветообозначения 'белый' – як. манан, урун, алт. ак, хак. ак

Цветообозначения, использованные в эпических текстах якутов, алтайцев и хакасов, носят этнопсихологический характер и этноопределяющий код. В данных текстах ахроматические

цветообозначения являются наиболее употребляемыми прилагательными, которые носили сакральное значение в прошлом, и сохранившими доминирующую роль в настоящее время. Из них в первую очередь следует выделить цветообозначение 'белый' – **як. манан, үрүҥ, алт. ак, хак. ак.**

В якутском языке цветообозначение «белый» обозначается двумя прилагательными: *үрүҥ* и *манан*. Первый вариант обозначения белого цвета *үрүҥ* является одним из древних тюркских слов со значением «светлый» [12, с. 627]. В якутском олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» цветообозначение *манан* 'белый' использовано 123 раза, а *үрүҥ* 'белый' – 59 раз. В алтайском эпосе «Алтай-Буучай» (вариант А. Г. Калкина) цветообозначение *ак* 'белый' использовано 23 раза, а в хакасском эпосе «Ай-Хуучин» – 187.

Использованные цветообозначения «белый» в эпических текстах имеют сложную семантическую структуру, т. к. их лексико-семантический вариант зависит от семантики сочетающихся с ними существительных. Как отмечает И. А. Оссовецкий, особенностью языка фольклора является диффузность семантики функционирующих в нем лексических единиц, нередко осложненная «фольклорной символикой и реликтовыми ритуальными представлениями» [4, с. 29]. Фольклорному слову «присуща семантическая неодноплановость, многозначность на уровне синтагматики» [5, с. 54], за счет которой создается насыщенность и выразительность изображаемого. При анализе слова в фольклорных текстах следует учитывать особенности лексической коннотации, а именно то, что вообще свойственно слову и за пределами народного творчества, а также «ассоциативный тезаурус», обусловленный всей системой фольклорного мира и его языка» [13, с. 91]. Таким образом, у цветообозначений *манан* и *үрүҥ* можно выделить следующие типы значений: прямое номинативное, переносное, оценочное, символическое и фразеологически связанное. Одновременная реализация нескольких значений у интересующих нас лексем объясняется семантической диффузностью фольклорного слова, т. е. специфическим свойством одновременно отражать в своей семантике номинацию и оценку, реальное и символическое, историю, культуру и быт народа. Вследствие этого частыми оказываются случаи значительного контекстного расширения значения прилагательных цветообозначений.

В олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» цветообозначение *манан* 'белый' определяют 24 имени существительных, а цветообозначение *үрүҥ* 'белый' – 20. В текстах алтайского эпоса «Алтай-Буучай» цветообозначение *ак* 'белый' встречается 11 раз в сочетании с именем существительным, а в текстах хакасского «Ай-Хуучин» – 19. Для анализа их можно сгруппировать на следующие типы:

1. **«Цветообозначение + существительные, называющие предметы».** В данную группу включены сочетания с прямыми и переносными значениями. **Сочетания с прямыми номинативными значениями:** **як. манан, үрүҥ** 'белый': *манан чүмэчи* 'белая свеча', *үрүҥ ньүөрсүн былыт* 'белое влажное облако', *үрүҥ хоруонка* 'белый бисер', *үрүҥ былыт* 'белое облако'; **алт. ак** 'белый': *ак токум* 'белый потник', *ак көкин* 'белое облако', *ак кулурдан* 'белая мука', *ак байканды* 'белая палатка'; **хак. ах** 'белый': *ах тиректин* 'белый тополь', *ах хыр* 'белая седина', *ах өлөннү* 'белоковыльная степь', *ах көмүк* 'белая пена', *ах морчолыг* 'белый цветок', *ах тумбан* 'белый туман', *ах чип* 'белая нитка', *ах хуус* 'белый панцирь', *ах торгы* 'белый шатер', *ах чарыхтын* 'белый свет', *ах тас хомды* 'белокаменный гроб', *ах хараам* 'белоглазый', *ах хыроо* 'белесый иней', *ах хар* 'белый снег'.

Большинство сочетаний реализуют **переносное значение:**

- переносное значение «лучший»: **як. манан** 'белый': *манан тусаһа* 'белый двор', *манан сэргэ* 'белая коновязь', *манан куулэ* 'белые сени', *манан остуол* 'белый стол', *манан тэлгэхэ* 'белый двор', *үрүҥ сөлөгөй* 'белая молочная пицца', *үрүҥ туой* 'белая глина', *манан байбарыын* 'белый столб-коновязь'; **хак. ах** 'белый': *ах пайзан* 'белый дворец', *ах пайзан* 'белое жилище', *ах ибге* 'белая юрта';

- переносное значение «священный»: **як. манан, үрүҥ** 'белый': *үрүҥ күл* 'белый пепел', *үрүҥ суол* 'белая дорога', *үрүҥ тыын* 'белый дух', *үрүҥ буруо* 'белый дым', *үрүҥ соло* 'белый досуг'; **алт. ак** 'белый': *ак мылтык* 'белый лук-самострел', *ак үлдүмди* 'белая сабля';

- переносное значение «волшебный»: **алт. ак** 'белый': *ак мырчактан* 'белая горошина'; **хак. ах** 'белый': *ах отты* 'белая трава', *ах сүт көлгө* 'беломолочное озеро';

- переносное значение «чистый»: як. *манган*, *үрүг* 'белый': *манган толоон* 'белая долина', *манган кырдал* 'белый бугор', *манган алаас* 'белая поляна', *манган сыһы* 'белая равнина', *үрүг кун* 'белое солнце'; алт. *ак* 'белый': *ак тайганын* 'белая тайга', *ак ла* 'белые лбы'; хак. *ах* 'белый': *ах алтында* 'белое небо'.

2. «Цветообозначение + существительные, называющие животных»: як. *манган* 'белый': *манган ат* 'белая лошадь', *манган кыталык* 'белый журавль'; *үрүг* 'белый': *үрүг сүүрүк* 'белый скакун', *үрүг-хара түүлээх* 'белая-черная пушнина', *үрүг чыычаах* 'белая птичка', *үрүг тул-лук* 'белый снегирь'; алт. *ак* 'белый': *ак малын* 'белый скот'; хак. *ах* 'белый': *хулагы Хуу-Пуүрнү* 'белесый волк', *ах хус* 'белая птица'.

3. «Цветообозначение + существительные, называющие людей, их внешность»: як. *манган* 'белый': *манган баттах* 'белые волосы', *манган ньуур* 'белый лик', *субай манган уолат-тар* 'юноши бледнолицые', *манган кыргыттар* 'девушки бледнолицые', *манган сырай* 'белый лик'; як. *үрүг* 'белый': *Үрүг Аар Тойон* 'Юрюнг Аар Тойон', *Үрүг Арылы Хотун* 'Юрюнг Арылы Хотун', *Үрүг Уолантаайы* 'Юрюнг Уолантаайы'.

В первой группе «цветообозначение + существительные, называющие предметы» включено 51 словосочетание, из них сочетания с прямыми номинативными значениями – 22 (в олонхо – 4, в алтайском эпосе – 4, в хакасском эпосе – 14). Большинство сочетаний реализуют переносное значение – 29. Стоит отметить, что в данной подгруппе на первый план выдвигается нецветовое контекстуальное значение. В подгруппе «переносное значение «лучший»» включено 11 словосочетаний, из олонхо – 8, из хакасского эпоса – 3. В данных примерах цветообозначение «белый» употребляется в переносном смысле и показывает, что речь идет о лучших парадных домах, коновязи, столах и т. д. В тексте олонхо можно заметить, что речь идет не о белой по цвету коновязи, а о лучшей:

*Тусаһаларын иһигэр киһирэн,
Тура түһэн баран
Тула баттаан көрдөххө –
Бастыг киһи кэлэн
Атын баайдын дизэннэр
Матаар ойуу баттаһыннаах,
Бабыгырыы озорор
Бар өксөкү
Барыллыа кыллаах
Бастыг байбарыын манган сэргэни
Байбааччы анньыбыттар эбит* [14, с. 67].

Шагами лёгкими пройдя,
От места не отходя
Постоять-поглядеть –
Чтоб большой человек
С дороги устав,
Лошадь свою привязал,
С узором-матаар продавленным,
С клёкочущим двуглавым
Чучелом бар кыыл-ёксёкю
Белый столб-коновязь богатый
Поставили, оказывается [14, с. 68].

Аналогичное употребление наблюдается и в хакасском эпосе «Ай-Хуучин». Жилище богатыря-хана, богатырки-ханши – всегда белый дворец (*ах пайзан*):

*Хучахтанып, Ай Хуучын
Ах пайзаң ибге кірген...* [15, с. 310].

На руки ее подхватив, Ай Хуучин
[Вместе с нею] в **белый дворец** вошла
[15, с. 311].

В алтайском эпосе «Алтай-Буучай» употребление цветообозначения «белый» в переносном смысле «лучший» не наблюдается.

В подгруппе употребления цветообозначения «белый» в переносном значении «**священный**» вошли 8 словосочетаний, в т. ч. из олонхо – 6, из алтайского эпоса – 2, в хакасском эпосе не наблюдается. Данные словосочетания с помощью цветообозначения «белый» приобретают священное значение. Например, в олонхо:

*Эргэтээҕи үрүҥ суолгун солоһон,
Туһааннаах дьолбутун
Дуулаҕа кыыс оҕото
Тосхойон кулу! – диэн,
Аналлаах айыыһыппытын
Ааттаах кыыс оҕото
Анаан аҕал! – диэн
Үс дьүһүлгэн күлүккэр
Үгэн-сүгүрүйэн эрэбин [14, с. 98].*

Былую **дорожку белую** расчистив,
Счастье нам предназначенное –
Девочку крепкую
Подай-преподнеси! – говоря,
Предначертанную нам Айыысыт
Девочку замечательную
Дай-подари! – говоря,
Пред тремя теньями твоими
Голову склоняю-молю [14, с. 99].

В данном примере речь идет об обращении к высшим силам. Слово *суол* ‘дорога’ с цветообозначением «белый» приобретает ритуальный характер. В алтайском эпосе богатырь Алтай-Буучай с уважением обращается к своему оружию, предполагается, что для богатыря лук-самострел, сабля являются священными орудиями. Например:

*Мен јадала, уйуктазам,
Курдагымды курчанганча
Уйуктайын, тийбе – деди,
Саадагымды тангынганча
Амырайын, тийбе – деди,
Ак мылтыгым чупчыбагар,
Јуктенгенче болзын – деди.
Ак үлдүмди суурбагар,
Тангынганча болзын – деди... [16, с. 122].*

Если я лягу, засну –
Пояс не сниму,
(Так) усну – не трогайте,
Колчан пусть будет на мне,
Я отдохну – не касайтесь,
Белый лук-самострел не снимайте,
Пусть висит на мне... [16, с. 123].

В подгруппе «переносное значение “**волшебный**”» включено 3 словосочетания, 1 из алтайского эпоса: *ак мырчактан* ‘белая горошина’; и 2 из хакасского эпоса: *ах отты* ‘белая трава’, *ах сүт көлге* ‘беломолочное озеро’. Все словосочетания, включенные в данную подгруппу, имеют волшебную характеристику, т. е. эти предметы и места имеют волшебную силу. В рассмотренном якутском олонхо волшебные предметы не даны со цветообозначением «белый».

В следующей подгруппе «переносное значение “**чистый**”» включено 4 словосочетания из олонхо, 2 из алтайского эпоса и 1 из хакасского эпоса. Стоит отметить, что в данных эпических текстах цветообозначение «белый» широко используются при описании наиболее почитаемых, обожествляемых объектов мироздания: неба, солнца, луны, поля, тайги и т. д. В данных примерах у цветообозначения «белый» реализуется символическое значение «чистый». Можно предположить, что в примерах неба, солнца, луны реализуется переносное значение «священный, чистый».

Во второй группе «**цветообозначение + существительные, называющие животных**» включено 9 словосочетаний, 6 из олонхо, 2 из хакасского эпоса и 1 из алтайского эпоса. Во всех эпосах цветообозначение «белый» употребляется с названиями тотемных животных данных народов. При сохранении своего основного значения «светлый» цветообозначение «белый» приобретает здесь дополнительные смыслы, обусловленные устойчивой, давно осознанной символикой белого цвета, т. к. описываются священные животные и птицы.

В последней группе «**цветообозначение + существительные, называющие людей, их внешность**» включены словосочетания из олонхо: *манган баттах* ‘белые волосы’, *манган ньуур* ‘белое лицо’, *субай манган уолаттар* ‘бледноликие юноши’, *манган кыргыттар* ‘бледноликие девушки’, *манган сырай* ‘белое лицо’; як. *үрүҥ* ‘белый’: *Үрүҥ Аар Тойон* ‘Юрюнг Аар Тойон’, *Үрүҥ Арылы Хотун* ‘Юрюнг Арылы Хотун’, *Үрүҥ Уолантаайы* ‘Юрюнг Уолантаайы’. В данных примерах у прилагательного *манган* реализуется символическое значение «священный, божественный», т. к. в представлении древних якутов жители Верхнего мира, добрые божества были воплощением абсолютного верха, святости и чистоты во главе с Үрүҥ Аар Тойон – Белым Верховным Господином, в состав имени которого также входит цветообозначение *үрүҥ* ‘белый’.

Следует отметить, что в рассмотренных эпических текстах на первый план выдвигаются нецветовые контекстуальные значения «священный, божественный, светлый», «чистый», «лучший», «волшебный, сказочный», связанные с использованием цветообозначения «белый» для передачи идеальности – эпической страны. Стоит отметить, что в данных эпических текстах цветообозначение «белый» выступает не только изобразительным прилагательным, но и в оценочной функции. Данное цветообозначение во всех эпических текстах сопровождается положительной коннотацией. Из идиоэтнических особенностей можно отметить следующее: в олонхо отсутствует волшебный предмет с цветообозначением «белый», а в алтайском и хакасском эпосах не наблюдаются существительные, называющие людей, их внешность с цветообозначением «белый».

Семантика цветообозначения «черный» – як. *хара*, алт. *кара*, хак. *хара*

И так, рассмотрим семантику цветообозначения «черный» в эпических текстах якутов, алтайцев и хакасов. В якутском языке черный цвет представлен цветообозначением *хара*, в алтайском языке – *кара*, в хакасском – *хара*. В якутском олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» цветообозначение *хара* «черный» использовано 97 раз, в алтайском эпосе «Алтай-Буучай» (вариант А. Г. Калкина) цветообозначение *кара* «черный» встречается 38 раз, а в хакасском эпосе «Ай-Хуучин» – 127.

Стоит отметить, что в рассмотренных эпических текстах цветообозначение «черный» выступает как антипод белого в бинарной оппозиции «белое-черное». Если с белым цветом связано позитивное начало (доброе, светлое, чистое, священное, сакральное), то с черным в основном негативное (злое, темное, жестокое). В олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» цветообозначение *хара* «черный» определяют 22 имени существительных, в текстах алтайского эпоса «Алтай-Буучай» цветообозначение *кара* «черный» встречается 16 раз в сочетании с именем существительным, а в текстах хакасского «Ай-Хуучин» цветообозначение *хара* «черный» – 11. Цветообозначение «черный» характеризуется сравнительно широким кругом определяемых существительных, принадлежащих к различным тематическим группам:

1. «Цветообозначение + существительные, называющие предметы (в широком смысле слова)». Рассмотрим примеры с прямыми номинативными значениями: в олонхо, як. *хара* «черный»: *хара симиин түүлээх* «с чёрной шерстью густой», *ньыгыл хара тааһынан* «из чёрного камня крепкого», *хара көмөрө* «угли черные», *хара түлэнэ буруолара* «чёрный дым жертвенный», *хара дьайба* былыт «словно серое облако мрачное», *хара хоруонка хадьааһыннаах* «бисером чёрным обшитую», *хара өһөх хаан* «сгустками крови черной», *хара хаппар күлүүс* «чёрный замок железный», *хара лаһыр уорабай* «низкие постройки чёрные», *хара лээгэй бэргэнэ* «черная шапка»; в алтайском эпосе, алт. *кара* «черный»: *кара јибек* «черная волосаяная», *чой-кара сопогын* «чугунные черные сапоги», *кара кејеге* «черная косичка», *кара саалду* «черные усы», *кара кара көзи* «черные глаза», *кара тоозын* «черная пыль», *кара көжөө* «черный занавес»; в хакасском эпосе, хак. *хара* «черный»: *хара чирде* «черная земля», *хара сарыптыг* «черный валежник», *хара сүнее* «черный сюне», *хара тас* «черный камень», *хара намыт* «черная туча», *хара тас ибге* «черный каменный дом».

1) Прямое номинативное значение «темный»: в олонхо, як. *хара* «черный»: *хара аартык* «узкий темный проход», *Ньүкэн хара улуустарын* «страна тёмная», *эргэнэ хара тыалара* «леса в тёмном бору», *хара кункус дьабын аартыгынан* «в чёрный проход смердящий», *хара кункус сыттаах* «темный, смрадный», *хара тыын* «темные души», *хара буор* «земля черная», *хара байбал* «черное море», *хара далай* «черные воды», *хара кункус бэйэлээх халлаан* «чёрные смрадные, неба пути колдовские»; в алтайском эпосе, алт. *кара* «черный»: *кара тайгадын* «черная тайга», *кара тайгады* «черная гора», *кара јолын* «черная дорога», *кара јыдазын* «черный пик», *кара көлдө* «черное озеро»; в хакасском эпосе, хак. *хара* «черный»: *хара сугларын* «черные реки», *хара айналар* «черная айна», *хара чирге* «черный пот»;

2) переносное значение «зловещий»: в олонхо, як. *хара* «черный»: *хара дьай халаатаабыт* «зло чёрное поселилось», в хакасском эпосе: *хара сагысыг* «черный умысел»;

3) переносное значение «кровавый»: в олонхо, як. *хара* «черный»: *хааннаах хара бурут* «кровавым ядовитым канатом-верёвкой скользким»; в алтайском эпосе, алт. *кара* «черный»: *кара јыдазы* «черное копье»;

4) переносное значение «грязный»: *хара тынгырах* ‘грязные ногти’, *дэгиэ хара тиһэ килэнни* ‘острые зубы черные выставляя’.

2. «Цветообозначение + существительные, называющие животных и птиц»: в олонхо, як. *хара* ‘черный’: *хара саһыл* ‘лиса-чернобурка’, *хара сүөһү* ‘скот бурый’, *үрүн-хара түүлээх* ‘с белой-чёрной шерстью’, *халыымнаах хара тиһинэр* ‘шкурки беличьи китовые’, *хара мабаас обус* ‘шкурой пегих быков’, *хара суор* ‘черный ворон’, *хара наанабай ынахтар* ‘черных коров низеньких’, *хара улар* ‘черный глухарь’; в алтайском эпосе, алт. *кара* ‘черный’: *кара бажым* ‘черный ворон’, *камдулардын каразын* ‘выдр самых черных’, *камдулардын караларын* ‘черных из выдр’, *кара ийттү* ‘черный пес’, *кара мүркүт* ‘черный беркут’; в хакасском эпосе, хак. *хара* ‘черный’: *хара хусхун* ‘черный ворон’, *хара сеек чили* ‘черные мухи’, *хара түлгү* ‘черная лисица’, *хара адай* ‘черная собака’, *хара адай* ‘черная сучка’.

3. «Цветообозначение + существительные, называющие людей и их внешность»: в олонхо, як. *хара* ‘черный’: *Хара Мэнгириэн эмээхсин* ‘Хара Мэнгирен старуха’, *Суодал бэкир хара, соботох собоох хара атах* ‘нога-ступа чёрная’, *хара түөкүн* ‘разбойник’, *хара бэкир киһи* ‘черный человек’; в алтайском эпосе, алт. *кара* ‘черный’: *Кара Баатыр*.

В первой группе «цветообозначение + существительные, называющие предметы» включено 41 словосочетание, из них сочетания с прямыми номинативными значениями «черный» – 23 (в олонхо – 10, в алтайском эпосе – 7, в хакасском эпосе – 6); сочетания с прямыми номинативными значениями «темный» – 18 (в олонхо – 10, в алтайском эпосе – 5, в хакасском эпосе – 3).

Цветообозначение «черный» сочетаясь с существительными як. *көмөрө* ‘уголь’, як. *өһөх хаан* ‘сгустками крови’, як. *намыт* ‘туча’ усиливают значение «черный», т. к. субъекты могут иметь только черный цвет. В остальных примерах цветообозначение «черный» имеет прямое номинативное значение. В некоторых случаях цветообозначение «черный» несет прямое номинативное значение «темный». В отличие от хакасского и алтайского эпосов в якутском олонхо значение «темный» является непременным атрибутом Нижнего мира и его обитателей. Например: *хара аартык* ‘узкий темный проход’, *Ньүкэн хара улуустарын* ‘страны тёмная’, *хара кункүс сыттаах* ‘темный, смрадный’, *хара тыын* ‘темные души’. Универсальная особенность эпических текстов – прямое значение «темный» используется в описании окружающей природы. Например, лес: як. *эргэнэ хара тыалар* ‘леса в тёмном бору’, алт. *кара тайгадын* ‘черная тайга’. В данном случае цветообозначение «черный» характеризует лес как «дремучий, густой, тесный, без света»; вода: як. *хара байбал* ‘черное море’, як. *хара далай* ‘черные воды’, алт. *кара көлдө* ‘черное озеро’, хак. *хара сугларын* ‘черные реки’.

Помимо прямого номинативного значения, цветообозначение «черный» реализует переносное значение. В данной подгруппе на первый план выдвигается нецветовое контекстуальное значение. В подгруппе «переносное значение “зловещий”» включены: из якутского олонхо *хара дьай халаатаабыт* ‘зло чёрное поселилось’, из хакасского эпоса *хара сагысыг* ‘черный умысел’. Следует отметить, что в данных примерах изображается негатив, зло. В подгруппе «переносного значение “кровавый”» включены словосочетания: из олонхо *хааннаах хара болот* ‘черный меч кровавый’, *хааннаах хара бурут* ‘кровавым ядовитым канатом-верёвкой скользким’; из алтайского эпоса *кара жыдазы* ‘черное копьё’. Можно предположить, что як. *хааннаах болот* ‘кровавый меч’, як. *хааннаах бурут* ‘кровавая веревка’ характеризуются черным цветообозначением из-за крови. Таким образом, подразумевается, что алт. *кара жыдазы* ‘черное копьё’ может быть кровавым. В подгруппе «переносное значение “грязный”» включены словосочетания: як. *хара тынгырах* ‘грязные ногти’, як. *дэгиэ хара тиһэ килэнни* ‘острые зубы черные выставляя’. В данных примерах цветообозначение «черный» употребляется в переносном смысле и показывает, что речь идет о грязных до черноты ногтях и зубах.

Во второй группе «цветообозначение + существительные, называющие животных и птиц» включено 18 словосочетаний: 8 из олонхо, 5 из хакасского эпоса и 5 из алтайского эпоса. В данную тематическую группу животных и птиц прилагательное *хара* может синтезировать сразу два номинативных значения – «черный цвет» и «темный». Первое значение «черный цвет» реализует в сочетании с существительными: из олонхо: *хара саһыл* ‘лиса-чернобурка’, *хара сүөһү* ‘скот бурый’, *үрүн-хара түүлээх* ‘с белой-чёрной шерстью’, *хара мабаас обус* ‘шкурой пегих быков’, *хара суор* ‘черный ворон’, *хара наанабай ынахтар* ‘черных коров низеньких’,

хара улар ‘черный глухарь’; из алтайского эпоса: *кара бажым* ‘черный ворон’, *кара ийттү* ‘черный пес’; из хакасского эпоса: *хара хусхун* ‘черный ворон’, *хара сеек* ‘черные мухи’, *хара түлгү* ‘черная лисица’, *хара адай* ‘черная собака’, *хара адай* ‘черная сучка’. Следует отметить, что во всех рассмотренных эпических текстах присутствует «черный ворон». Черный ворон в фольклоре многих народов имеет символические коннотации. Зловещая символика ворона подтверждается следующими примерами, в олонхо:

Халаахтаан көтөр
Хара суор курдук
Халџаһа уот долгунга
Хап төбөтүн оройунан
Хараарыс гынан хаалла [14, с. 411].

Словно **ворон чёрный**,
По небу летящей,
Криком своим тревожа,
В моря огненном валу
Вниз головой нырнул [14, с. 412].

В алтайском эпосе:

«*Кускун болгон кара бажым,*
О, кудай, кажайкалтыр.
Кадышкындый кату тижим,
Куубудактый, арсайкалтыр» [16, с. 308].

«Волосы мои, как **черный ворон**,
О, кудай, побелели, оказывается,
Твердые, как кадышкин, мои зубы
Будто сухие ветки торчат, оказывается»
[16, с. 309].

В хакасском эпосе:

Иди көр турганда,
Адайлар мухыrsa түскен,
Хустын табырагы хара хусхуннар
Хурхылаза түскеннер [15, с. 116].

Когда он так смотрел,
Сонные собаки залаяли,
Самые быстрокрылые из птиц **черные вороны**,
Перекликаясь, закаркали [15, с. 117].

В остальных примерах цветообозначение «черный» при сочетании с существительными як. *тиин* ‘белка’, алт. *камдулардын* ‘выдра’, *мүркүт* ‘беркут’ употребляется в значении «темный».

В последнюю группу «**цветообозначение + существительные, называющие людей, их внешность**» включены словосочетания из олонхо и алтайского эпоса. Стоит отметить, что все они – существительные, называющие отрицательных героев. В эпических текстах данных народов во многих именах отрицательных героев присутствует цветообозначение «черный», т. к. во многих культурах оно символизирует несчастье, печаль и горе.

Заключение

При сопоставлении ахроматических цветообозначений вскрываются сходства и различия лексики разных языков. Белый цвет занимает центральное место как по числу определяемых существительных, так и по количеству лексико-семантических вариантов, реализуемых в тех и других текстах. В сопоставляемых текстах для цветообозначения «белый» универсальными значениями являются: 1) сочетания с прямыми номинативными значениями, 2) переносное значение «лучший», 3) переносное значение «священный», 4) переносное значение «чистый», 5) цветообозначение «белый» с существительным, называющим животное. Данные совпадающие значения показывают, что познание действительности данных народов имеет общий, интернациональный характер. Идиотническое заключается в том, что только в якутском олонхо имеется сочетание цветообозначения «белый» с существительным, называющим людей и их внешность. Также стоит отметить, что в сопоставляемых эпических текстах наблюдается использование цветообозначения «белый» в переносном значении «волшебный», который отсутствует в олонхо.

Цветообозначение «черный», также как и «белый», относится к центру фольклорного цветового поля. В сопоставляемых текстах универсальными для прилагательного «черный» являются следующие значения и определяемые ими существительные: 1) прямое номинативное

значение «темный», 2) переносное значение «зловещий», 3) переносное значение «кровавый», 4) «цветообозначение + существительные, называющие животных и птиц», «цветообозначение + существительные, называющие людей и их внешность». Данный анализ показывает, что в сознании якутов, алтайцев, хакасов черный цвет устойчиво ассоциируется со всем негативным и злым. Характерными только для якутского олонхо являются лексико-семантические варианты, реализующие переносное значение «грязный».

Стоит отметить, что различия при совпадении лексико-семантических вариантов зависят от особенностей мировидения разных народов, т. к. языкам соответствует своя особая организация данных опыта [17, с. 408], также в разных языках одинаковый смысл обозначаются неодинаковыми словами [18, с. 73].

Литература

1. Перехвальская Е. В. Этнолингвистика : учебник для академического бакалавриата. – Москва : Юрайт, 2018. – 351 с.
2. Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – Москва : ГРВЛ, 1988. – 200 с.
3. Слепцов П. А. Якутский литературный язык : формирование и развитие общенациональных норм. – Новосибирск : Наука, Сиб. отд-е, 1990. – 273 с.
4. Осовецкий И. А. Лексика современных русских народных говоров. – Москва : Наука, 1982. – 198 с.
5. Хроленко А. Т. Лексика русской народной поэзии. – Курск : Изд-во Курского гос. ун-та, 1976. – 64 с.
6. Павлюченкова Т. А. Прилагательные со значением цвета в языке русских былин : дисс. ... к. филол. н. – Москва, 1984. – 195 с.
7. Никулина Т. Е. Цветовые прилагательные в языке различных жанров русского фольклора : автореф. дисс. ... к. филол. н. – Москва, 1989. – 16 с.
8. Габышева Л. Л. Пространственно-временная лексика и цветовая метафора в текстах олонхо // Язык - миф - культура народов Сибири. – Якутск : ЯГУ, 1994. – С. 3-23.
9. Башарина А. К. Семантика цветообозначений в фольклорных текстах (опыт сопоставительного анализа на материале якутских олонхо и русских былин) : дисс. ... к. филол. н. – Москва, 2000. – 207 с.
10. Ахманова О. С. Рецензия на книгу «On Translation» Ed. R. Brower Cambridge // Вопросы языкознания. – 1960. – № 3. – С. 35.
11. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо. – Якутск : Изд-во СО РАН. Якутский филиал, 2004. – 328 с.
12. Древнетюркский словарь / Ред. Н. А. Никитина, Н. П. Рычкова. – Ленинград : Наука, 1969. – 676 с.
13. Хроленко А. Т. Коннотативный аспект фольклорного слова // Вопросы семантики : межвуз. сб. / Отв. ред. А. И. Дубяго. – Калининград : КГУ, 1984. – С. 89-95.
14. Ядрихинский П. П. Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр = Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта : олонхо. – Якутск : Сайдам, 2011. – 448 с. (На якутском и русс. яз.).
15. Хакасский героический эпос : Ай-Хуучин / Вступ. ст., примеч. и коммент. В. Е. Майногашевой. – Новосибирск : Наука, 1997. – 479 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 16). (На хакасском и русс. яз.).
16. Алтайские богатыри / Министерство образования, науки и молодежной политики Республики Алтай ; БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им С. С. Суразакова». – Горно-Алтайск : Горно-Алт. тип., 2013. – 437 с. (На алтайском и русс. яз.).
17. Мартине А. Основы общей лингвистики // Новое в лингвистике. Вып. 3 / Сост., ред. и вступ. ст. В. А. Звегинцева. – Москва : Изд-во иностр. лит-ры, 1963. – С. 366-566.
18. Морковкин В. В. Идеографические словари и обучение языку // Вопросы учебной лексикографии : сб. ст. / Под ред. П. Н. Денисова, Л. А. Новикова. – Москва : Изд-во МГУ, 1969. – С. 72-92.

References

1. Perekhval'skaya E. V. *Etnolingvistika: uchebnik dlya akademicheskogo bakalavriata* [Ethnolinguistic: textbook for academic bachelor]. Moscow, Yurait, 2018, 351 p. (In Russ.).

2. Zhukovskaya N. L. *Kategorii i simbolika traditsionnoi kul'tury mongolov* [Category and symbolism of Mongol traditional culture]. Moscow, GRVL, 1988, 200 p. (In Russ.).
3. Sleptsov P. A. *Yakutskii literaturnyi yazyk: formirovanie i razvitie obshchenatsional'nykh norm* [Yakut literature language: formation and development of nationwide norms]. Novosibirsk, Nauka, Sib. otd-e, 1990, 273 p. (In Russ.).
4. Ossovet'skii I. A. *Leksika sovremennykh russkikh narodnykh govorov* [Vocabulary of modern Russian folk dialects]. Moscow, Nauka, 1982, 198 p. (In Russ.).
5. Khrolenko A. T. *Leksika russkoi narodnoi poezii* [Vocabulary of Russian folk poetry]. Kursk, Izd-vo Kurskogo gos. un-ta, 1976, 64 p. (In Russ.).
6. Pavlyuchenkova T. A. *Prilagatel'nye so znacheniem tsveta v yazyke russkikh bylin* [Adjectives with color meaning in language of Russian bylinas]. Diss. ... k. filol. n. Moscow, 1984, 195 p. (In Russ.).
7. Nikulina T. E. *Tsvetovye prilagatel'nye v yazyke razlichnykh zhanrov russkogo fol'klora* [Color adjectives in language of various genres of Russian folklore]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Moscow, 1989, 16 p. (In Russ.).
8. Gabysheva L. L. *Prostranstvenno-vremennaya leksika i tsvetovaya metafora v tekstakh olonkho* [Space-time vocabulary and color metaphor in olonkho texts]. In: *Yazyk - mif - kul'tura narodov Sibiri* [Language - myth - culture of the peoples of Siberia]. Yakutsk, YaGU, 1994, pp. 3-23. (In Russ.).
9. Basharina A. K. *Semantika tsvetooboznachenii v fol'klornykh tekstakh (opyt sopostavitel'nogo analiza na materiale yakutskikh olonkho i russkikh bylin)* [Semantics of color formation in folklore texts (experience of contrastive analysis: a case study of Yakut olonkho and Russian bylinas)]. Diss. ... k. filol. n. Moscow, 2000, 207 p. (In Russ.).
10. Akhmanova O. S. *Retsenziya na knigu "On Translation" Ed. R. Brower Cambridge* [Review on the book "On Translation" Ed. R. Brower Cambridge]. In: *Voprosy yazykoznaniya* [Philology questions]. 1960, No. 3, p. 35. (In Russ.).
11. Pukhov I. V. *Geroicheskii epos altae-sayanskikh narodov i yakutskie olonkho* [Heroic epic of Altai-Sayan peoples and Yakut olonkho]. Yakutsk, Izd-vo SO RAN, Yakutskii filial, 2004, 328 p. (In Russ.).
12. *Drevnetyurkskii slovar'* [Ancient Turkic dictionary]. Red. N. A. Nikitina, N. P. Rychkova. Leningrad, Nauka, 1969, 676 p. (In Russ.).
13. Khrolenko A. T. *Konnotativnyi aspekt fol'klornogo slova* [Connotative aspect of folklore word]. In: *Voprosy semantiki: mezhevuz. sb.* [Semantics questions: interuniversity collection]. Otv. red. A. I. Dubyago. Kaliningrad, KGU, 1984, pp. 89-95. (In Russ.).
14. Yadrinskii P. P. *D'zhyrybna D'zhyrylyatta kyys bukhatyry = Devushka-bogatyry D'zhyrybna D'zhyrylyatta: olonkho* [The woman-warrior Dzherybna Dzherylyatta: olonkho]. Yakutsk, Saidam, 2011, 448 p. (Yakut and Russ.).
15. *Khakasskii geroicheskii epos: Ai Khuuchin* [Khakas heroic epic: Ai-Khuuchin]. Vstup. st., primech. i komment. V. E. Mainogashevoi. Novosibirsk, Nauka, 1997, 479 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 16* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 16]). (In Khakas and Russ.).
16. *Altaiskie bogatyri* [Altai bogatyrs]. Ministerstvo obrazovaniya, nauki i molodezhnoi politiki Respubliki Altai; BNU RA "Nauchno-issledovatel'skii institut altaistiki im S. S. Surazakova". Gorno-Altai, Gorno-Alt. tip., 2013, 437 p. (In Altai and Russ.).
17. Martine A. *Osnovy obshchei lingvistiki* [Basics of general linguistics]. In: *Novoe v lingvistike. Vyp. 3* [New in linguistics. Iss. 3]. Sost., red. i vstup. st. V. A. Zvegintseva. Moscow, Izd-vo inostr. lit-ry, 1963, pp. 366-566. (In Russ.).
18. Morkovkin V. V. *Ideograficheskie slovari i obuchenie yazyku* [Ideographic dictionary and language learning]. In: *Voprosy uchebnoi leksikografii: sb. st.* [Questions of training lexicography: articles collection]. Pod red. P. N. Denisova, L. A. Novikova. Moscow, Izd-vo MGU, 1969, pp. 72-92. (In Russ.).

УДК 398.22 (=512.157)
DOI 10.25587/c2037-7658-4383-w

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

МОТИВ УНИЧТОЖЕНИЯ ЧУДОВИЩА АБААСЫ В ЯКУТСКОМ ОЛОНХО В СРАВНИТЕЛЬНОМ АНАЛИЗЕ С БУРЯТСКИМ ЭПОСОМ

Аннотация. Рассматривается мотив уничтожения чудовища абаасы якутского олонхо в сравнительном анализе с бурятским улигером. Якутским материалом послужили тексты олонхо, опубликованные в «Образцах народной литературы якутов» Э. К. Пекарского (1907-1918). Бурятским источником были выбраны разные версии улигера «Гэсэр», изданные в 1960-1968 гг. Сюжет поединка героя со своим противником является кульминационным моментом в содержании обоих эпосов. Разумеется, главный герой всегда побеждает антагониста, ведь в этом и смысл героического эпоса. Мотивный фонд с описанием уничтожения врага является таким же кардинальным, как и мотив поединка. Смертельно опасный враг погибает от рук главного героя олонхо, но полностью не уничтоженное мертвое тело вновь оживает, продолжая творить зло и хаос. Известными исследователями тюрко-монгольского фольклора отмечены общие черты олонхо и улигера (В. М. Жирмунский, Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, И. В. Пухов, Г. У. Эргис, В. В. Илларионов и др.). Сравнительные работы в сфере тюрко-монгольской фольклористики продолжают вызывать интерес и требуют исследования с разных сторон. Сопоставительное изучение мотива уничтожения чудовищ якутского и бурятского эпосов еще не проводилось. Целью исследования является определение мотива уничтожения врагов героя якутского олонхо с описанием сходств и различий с бурятским эпосом. В работе использована методология текстологического анализа с применением описательного и сравнительного методов. Автором выявляется несколько общих моментов в исследуемом мотиве: способы сожжения трупа; воскрешение чудовища от останков тел; способ захоронения коня вместе с чудовищем. Победа главного героя и уничтожение чудовища показывает идею справедливости, превосходства добра над злом, светлой силы над темной. А в способности чудовища абаасы быть бессмертным заложена философская идея вечной борьбы добра и зла, которая остается неизменной и по сей день. Схожесть мотивов якутского и бурятского эпосов способствовала решению расширить исследовательский материал, привлечь эпические тексты других тюрко-монгольских народов.

Ключевые слова: эпос, якутский, бурятский, олонхо, улигер, мотив, уничтожение врага, противник, чудовище абаасы, чудовище мангадхай, сравнительный анализ.

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

А. А. Borisova

Motif to destruction of the monster-abaasy in Yakut olonkho in comparative analysis with the Buryat epic

Abstract. The motif of destruction of the monster-abaasy of Yakut olonkho in comparative analysis with Buryat uliger is considered. The Yakut material was the texts of olonkho, published in *Samples of folk literature of Yakuts* by E. K. Pekarsky (1907-1918). The Buryat source chose different versions of the street *Geser*, published in 1960-1968. The plot of the fight between the hero and his opponent is the culmination of the content of both olonkho. Of course, the main character always wins the antagonist, because this is the meaning of the heroic epic. The motif fund with the description of the enemy's destruction is as cardinal as the motif of the fight. The mortally dangerous enemy dies at the hands of the main character olonkho, and a completely undestroyed dead body comes

БОРИСОВА Анастасия Анатольевна – м. н. с. сектора «Олонховедение» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: harantaby@mail.ru

BORISOVA Anastasia Anatolievna – Junior Researcher of the sector “Olonkho Studies”, Olonkho Research Institute, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: harantaby@mail.ru

to life, continuing to create evil and chaos. Famous researchers of Turkic-Mongolian folklore noted common features of olonkho and uliger (V. M. Zhirmunsky, E. M. Meletinsky, S. Yu. Neklyudov, I. V. Pukhov, G. U. Ergis, V. V. Illarionov, etc.). But comparative works in the field of Turkic-Mongolian folklore continue to arouse interest and require research from different sides. Study of the motif of destruction of monsters of the Yakut and Buryat epic has not yet been conducted. The aim of the research is to determine the motif of destruction of enemies of the Yakut olonkho hero, as well as to describe similarities and differences with the Buryat epic. The work uses the methodology of textological analysis using descriptive and comparative methods. The author reveals several general points in the studied motif: methods of burning the corpse; resurrection of the monster from the remains of bodies; method of burying the horse together with the monster. The victory of the main character and the destruction of the monster shows the idea of triumph of justice, the supremacy of good over evil, light power over dark. And in the beast's ability to be immortal is the philosophical idea of the eternal struggle of good and evil, which remains unchanged to this day. The similarity of motifs of Yakut and Buryat epics contributed to the decision to expand the research material and attract epic texts of other Turkic-Mongolian peoples.

Keywords: epic, olonkho, uliger, motif, destruction of the enemy, enemy, monster-abaasy, monster-mangadhai, comparative analysis.

Acknowledgements: The research was conducted in the framework of the research project of NEFU "Heroic epics of the Turkic-Mongolian peoples of Eurasia: problems and perspectives of comparative study".

Введение

Известно, что якуты и буряты не только схожи в языковом, культурном плане, но и близки по географическому ареалу. Существовали гипотезы, что якуты и буряты когда-то составляли один народ [1, с. 27, 46]. Академик А. П. Окладников предположил, что к приходу русских на Ангару кочевали в своих легких юртах из войлока балаганские буряты. Еще раньше, в VI-X вв. н. э., степи по Унге занимали такие же скотоводы – тюрки по языку, которых в древних тюркских каменописных текстах Монголии называли «тремя курыканами». По мнению историка, курыканы – это предки якутов [2, с. 72].

Древнейшее эпическое искусство – героический эпос является кладезью знаний, мудрости и национальной самобытности народов. Якутский и бурятский эпосы сохранили архаичный традиционный стержень, они разнообразны мифологическими персонажами и богатым сюжетным строением. Известными исследователями тюрко-монгольского фольклора (В. М. Жирмунским, Е. М. Мелетинским, С. Ю. Неклюдовым, И. В. Пуховым, Г. У. Эргисом, В. В. Илларионовым и др.) отмечены общие черты олонхо и улигера. Е. М. Мелетинский отметил, что «в якутском олонхо, так же как и в бурятских онтох и улигэрах, тема борьбы с чудовищами часто переплетается с темой героического сватовства» [3, с. 276]. Главные герои олонхо и улигера в основном защищают прекрасную девушку, которая является яблоком раздора, началом всего конфликта. Образ девушки – олицетворение чистоты и мира, символ матери-земли, народного единства. Поражение героя в борьбе с противником в защиту девушки означало бы потерю земли, предательство своего народа.

Мотив победы героя над врагом является кульминационным моментом в сюжетной линии обоих эпосов. В содержании текста одного героического эпоса в основном существуют несколько персонажей чудовища, встречающиеся на пути главного героя.

Якутский поэт, фольклорист А. Е. Кулаковский отметил, что былинные и сказочные абаасы «смертны, но иногда могут вновь перевоплощаться в человека, если останется в целости какая-нибудь существенная часть тела, и если эта часть попадет в руки родных умершего» [4, с. 26]. В целях предотвращения воскрешения чудовища абаасы, герой-победитель олонхо совершает особый многодневный ритуал, не оставляя от трупа умершего ничего. Об этом писал один из крупных семиотиков фольклора С. Ю. Неклюдов: «Полное уничтожение возможно лишь при разъятии тела на множество мельчайших и не связанных между собой элементов. Богатырь разрубает труп чудовища на куски, размалывает на мельнице, сжигает на костре, развеивает по ветру, т. е. стремится к своеобразной “дематериализации” тела противника, к превращению его “в ничто”, “в невидимое”» [5, с. 65].

В бурятском улигере мотив победы героя над чудовищем, так же, как и в якутском, имеет разные варианты. В сравнительной работе версий «Гэсэр» ученые Л. С. Дампилова, Е. Э. Хабу-

нова определили различные способы расправы над врагом. Выявили, что в эхирит-булагатской версии зачастую используется сжигание тела. В унгинских вариантах существуют несколько моментов: «разрезание шкуры», «вырезание языка», «разрушение тела», «простреливание головы». Также в эхирит-булагатской и других эпосах существует сжигание тела врага вместе с конем [6, с. 249-250].

В качестве якутского материала исследования использованы дореволюционные тексты олонхо, включенные в «Образцах народной литературы якутов» под редакцией польского этнографа, фольклориста Э. К. Пекарского. Для рассмотрения бурятского эпоса выбраны тексты трех версий улигера «Гэсэр», опубликованных в 1960, 1961 и 1968 гг. Для достижения поставленной цели использована методология текстологического анализа с применением описательного и сравнительного методов.

Образы противников

В якутском героическом эпосе противниками главного героя являются чудовища абаасы – обитатели Нижнего мира. В. Л. Серошевский писал, что «абаасы противопоставляется герою олонхо. Он злой дух, необычайной величины, страшной наружности, злой, жесткий, хищный». Исследователь утверждал, что абаасы олонхо совсем другие по сравнению с шаманскими абаасы, и их нельзя отождествлять. В олонхо эти образы «являются людьми, врагами якутов. Они живут, как люди, борются с героями из-за обладания женщинами, грабят у них скот, владеют имуществом, домами и стадами. Ничем не отличаются от добрых героев душевными качествами: хитры, вспыльчивы, алчны, жестоки, только одного из них любит рассказчик, а другого – нет. Внешность отличное от якутского, чужестранное, но человеческое. В некоторых олонхо их зовут нуучча, хоро или омул» [7, с. 591]. Роль злых и добрых духов В. Л. Серошевский называет особой, почти такой же, как роль греческих богов в «Илиаде» [7, с. 591].

Фольклорист В. Я. Пропп отметил, что настоящие враги в якутском героическом эпосе – это абаасы, которые живут в Нижнем мире. Деление на три мира, как утверждает ученый, в других народах уже не существует, такое представление уже исчезло. Этим он указывает архаичность якутского олонхо [8, с. 35-36].

Зачинатель якутской фольклористики Г. У. Гермогенов – Эргис в свое время написал, что «образы абаасы сложны, происхождение их теряется в глубине веков» [9, с. 205]. Один из основоположников сравнительного изучения эпосов народов Сибири И. В. Пухов предполагал, что «образ богатыря абаасы в дошедших до нас олонхо представляет мифологизированное обобщение всякого зла, которое видел народ <...> отражены не только отношения с древними племенами, но и оценка явлений природы, стихии» [10, с. 147].

Врагами Гэсэра выступают чудовища *мангадхаи* (или *мангусы*). Иногда появляется образ змея, подобный дракону. Е. М. Мелетинский писал, что «весьма архаичны сказания о борьбе с чудовищами в бурятском эпосе, особенно в эхирит-булагатских улигэрах, которые сохранили многочисленные следы старого звероловческого быта, матриархата и т. д. Чудовища обычно называются мангадхаями (сравн. в монгольском эпосе – монгусы)» [3, с. 272].

Безусловно, чудовища якутского и бурятского эпосов являются мифологическими персонажами. Как и все волшебнo-сказочные существа, они обладают оборотничеством и способностью воскреснуть заново.

Способ сожжения тела

Основной вид избавления от трупа чудовища в якутском и бурятском эпосах – это сжигание. Главный герой стремится всеми способами не оставить ни следа от тела своего врага.

С. Ю. Неклюдов писал: «Подобная предосторожность оказывается не лишней хотя бы потому, что в каждой из этих мельчайших частей еще продолжает теплиться жизнь убитого, как бы равномерно в них растворенная; в особых условиях они в принципе способны к регенерации целого организма» [5, с. 65].

В большинстве якутских сюжетов, если богатыри побеждают и убивают абаасы, они не оставляют гнить труп врага, а со всей трепетностью и осторожностью совершают особый ритуал. Рассмотрим несколько примеров из текста олонхо:

Нюргун Боотур Стремительный кромсает и сжигает тела своих врагов: *Абааһытын бухатыры-рын <...> кырбастан баран, туспан кутаа уоту оттон баран дэлби убатан кэбистэ* [11, с. 38]

‘Раскромсал тело богатыря абаасы, отдельно развел большой костер и сжег тело своего врага’ [пер. наш].

Богатырь Бэрт Хара после убийства абаасы: *Сэттэ нэчээтинэй иини хаспыт, сэттэ тэргэн тиити дэлби мастаабыт, уот оттубут. Маныха абааһытын быраган баран сэттэ күүстээх түүн тухары уот убаппыт. Унуобун сыыстаан таһаарбыт, икки суоруна таас икки арыгар дэлби мэлийбит, байаҕалга көтөбөн киллэрбит, куппут, силиргэхтээх тиити көтүүрү тардан ылан дэлби ытыйан кэбиспит* [12, с. 45] ‘выкопал семь ям, порубил семь больших деревьев, развел огонь. В этот огонь он бросил труп абаасы и оставил гореть в течение семи дней. Потом достал оставшиеся кости, смолол их на жерновых мельницах. Измельченные кости бросил в море, затем размешал все это целой лиственницей с корнями’ [пер. наш]. Его зола превращается в насекомых.

Схожий момент существует в эпосе «Братья Элик боотур, Ньыгыл боотур». Когда погибает Тимир Тисиктэй чудовище, богатырь кромсает его тело на части. Вырубает семь больших деревьев, копает яму глубиной в три сажени. Разводит огонь, труп оставляет гореть три дня. Пепел бросает в море и так же размешивает.

Иногда абаасы перед неминуемой смертью после поражения просит похоронить его как следует. В олонхо «Старик со старухой» абаасы Хоро Дыбырдаан просит главного героя о погребении его тела в гробу, а также установить крест на его могиле. Но богатырь не слушается его и поступает с его телом так же, как богатырь в олонхо «Бэрт Хара», т. е. сжигает тело абаасы.

Подобный сюжет со сжиганием тела присутствует и в бурятском улигере «Гэсэр». Сжигание тел чудовищ мангадхаев является обязательным ритуалом в победе над врагом: «Много дров он сухих наломал и собрал, много дров он сырых, вырывая, собрал и в огромную кучу сложил. Мангадхия старшего он бросил туда. Вслед за тем с четырех ли, с восьми ли сторон он огонь там пустил. Он маралов тут, выдернув, взял, проглотил, через нос свой и рот все их кости и жидкость он выдул наружу. Мангадхия старшего он сжег. Его кости собрал в девяносто семь мешков. Ветряную построил он мельницу, кости на ней смолол. Он осиновою сделал лопату, на море, туманном, черном ту костяную золу он развеял. Когда ту золу костяную развеял, на море, туманном черном легла она пенкой, что с палец была толщиной» [13, с. 58].

Мотив уничтожения путем сожжения трупа является основным способом избавления от врага в обоих эпосах. В якутском олонхо, иногда полноценное описание отсутствует, вместо этого говорится: *ый ыһаҕа гынан* ‘в крошево искрошив’, *күн күдэнэ онгорон* ‘в прах растоптав’.

Итак, в обоих эпосах способ уничтожения врага путем сожжения его тела применяется почти одинаково. В якутском и бурятском мотивах происходят следующие схожие действия: рубка лесных деревьев; разжигание огня; бросание тела чудовища в пламя; оставление тела на некоторое время в огне; размеливание костей; собирание пепла; развеивание праха над морем / по ветру.

Воскрешение чудовища из останков тела

Такое сложное и многодневное мероприятие по захоронению абаасы проводится с целью полного уничтожения существования врага. В случае оставления какой-либо части тела, абаасы может воскреснуть. Подобное развитие сюжета с оживлением абаасы отмечается в олонхо «Строптивый Кулун Куллустур»: богатырь думает, что убил абаасы Тимир Суорун, но капли слез единственного глаза абаасы становятся размером с половину огненного кнута и стекают в огненное море; и позднее абаасы воскресает и помышляет только о мести. Интересно, что при воскрешении его имя меняется, он становится Кытыгырас Баранчаем.

Абаасы иногда бессмертны, останки его тела продолжают жить. В олонхо «Братья Басымны батыр и Эрбэхтэй бэргэн» богатыри убивают злую девушку абаасы Аан Сарапанай хотун и сжигают ее тело. Но зрочки ее глаз улетают в небо, оттуда она их проклинает.

Существуют моменты, когда прах чудовища превращается в разные гады и насекомые. К примеру, отрывок из олонхо «Старик со старухой»: *үөн-көйүүр буолан кини унуоҕа сытар, чоху, хомурдуос, уу кыһа* [12, с. 64] ‘его кости превратились в насекомых и гады, в водолюба, в жука, в личинку стрекозы’ [пер. наш]. Интересный сюжет прослеживается в северном олонхо «Старик Ураныкаан»: главный герой обезглавливает девушку-людоеда и бросает ее голову в море. Ее голова превращается в двух окуней смерти – *икки өлүү алыһар балыга* [12, с. 32].

В сюжете «Гэсэр» (1968) Хан Хурмас убивает правителя 44-го из небес, покровителя лошадей, источника зла Атай Улана. Части тела мертвого правителя превращаются в разные чудовища: голова повисает между небом и землей и превращается в чудовище Архан Шудхэр, исходящего слюной: «проглотить хочет солнце с луной» [14, с. 103]; позвонок попадает на урочище Хонин Хото и становится шулмусом огненноликим по прозвищу Гал Нурман хан; рука правая оживает на земле, на горе Сумбэр скала становится тигром по прозвищу Орголи; рука левая превращается в злое чудовище Шэрэм Минхата; грудь пустотелая на урочище Хонин Хото становится алчным, свирепым чудовищем Абарга Сэсэн; седалище становится диким чудовищем Лойро Лобсоголдой; ноги превращаются в трех сестер Лобсоголдой.

Мотив воскрешения чудовища попадает редко как в якутском, так и бурятском эпосах. Во многих случаях герои пытаются полностью уничтожить тело врага.

Убийство чудовища вместе с конем

Конь и человек в якутском и бурятском эпосах неразрывно взаимосвязаны. Боевых коней имеют не только главные герои, но и якутские чудовища абаасы и бурятские мангадхай. В сюжетах олонхо и улигера зачастую не упоминается убийство коня, но в редких случаях сохранились древние мотивы, связанные с традициями и культурой якутов и бурятов.

Так, в якутском олонхо «Бессмертный витязь» богатырь убивает врага Тимир Няхалля. После этого случая богатырь надевает железную одежду своего противника, садится на его железную лошадь и отправляется в страну чудовищ абаасы. Прикидываясь чудовищем абаасы, убивает младшего брата Тимир Няхалля и всю его родню и соседей. Уничтожив целую страну абаасы, богатырь Бессмертный Витязь убивает и коня покойного: «... на южной каменной горе, протоптал там могильную яму, железную эту лошадь свою, туда положивши, похоронил, с таким заклинанием: “Упавшее да не выйдет на поверхность, умершее да не оживет!”» [15, с. 116]. Истребление всего рода абаасы, убийство коня с заклинанием «пусть умершее не оживет» говорят об смертельной опасности чудовищ абаасы.

Подобный сюжет с убийством врага и его коня находим также в бурятском «Гэсэр». Так, после победы Гэсэра над могучим монстром Гал дулмэ ханом его сжигают вместе со «звездно-чубарым конем» и пепел их развеивают. Черты врагов Гэсэра в исследуемых текстах гипербололизированы, мотив равенства противников в эхирит-булагатской версии поддерживается вариантом мотива уважения к врагу. После победы обязательным является вариант мотива достойного захоронения врага как героя: «Молодца победил – и хорошую лошадь над ним я забью!» [13, с. 171].

Таким образом, в якутской версии герой олонхо хоронит коня врага, а в бурятском эпосе коня сжигает. Возможно, в этих сюжетах сохранились древние традиционные культурные обряды, характеризующие поверье в существование потустороннего мира. В обрядовой культуре якутов и бурятов существовал ритуал захоронения человека вместе с конем, чтобы животное служил своему хозяину и в ином мире.

Оставление трупа на корм другим чудовищам или птицам

Необычный сюжет со съедением чудовища абаасы другими чудовищами обнаруживается в крупном якутском эпосе «Тойон Нюргун». Итак, богатырь Тойон Нюргун сначала убивает Модун Моой, вынимает сердце, печень и вешает их. Этими останками мяса кормятся черные вороны, девушки-илбис (богини войны, духи насильственной смерти). В конце богатырь отправляется убивать великое чудовище Эсюк Харбыла, он же властелин всех чудовищ абаасы (истребил всех и заставил подчиняться ему), могучий из своих сородичей. Но в конце его побеждает главный герой Тойон Нюргун. На побежденного абаасы Эсюк Харбыла бросаются другие парни абаасы, которые ранее присутствовали в его собрании, и полностью съедают его. В этом мотиве выявляются характерные особенности чудовищ абаасы: они готовы не только истреблять, убивать жителей Среднего мира, разрушать их землю и родину, похищать красивых девушек, но и в любой момент могут предать своих же соплеменников, могут питаться плотью своих сородичей. В этом и вся сущность чудовищ абаасы.

Заключение

Итак, уничтожение врага является одним из основных мотивов в линии сюжета якутского и бурятского эпосов. Во-первых, описанию уничтожения трупа чудовищ уделяется немалое

место в эпосе, во-вторых, для полной победы над противником герой совершает многодневный особый ритуал. В якутском олонхо, так же и в бурятском эпосе способом полного уничтожения противника является сожжение трупа. Данное действие в отношении тела умершего происходит почти одинаково в обоих эпосах. Оставшиеся кости от сожженного тела чудовища в якутском олонхо размеливаются на жерновах, а в бурятском – на мельнице. После этого зола развеивается над морем (в бурятской версии иногда по ветру, дующему с севера). В бурятской версии зола становится пенкой, а в якутском эпосе прах иногда превращается в разные насекомые или в рыбу-смерть. В обоих эпосах выявлены мотивы сожжения трупа врага, сожжения трупа врага вместе с конем и воскрешения чудовища из останков тел.

Победа главного героя с последующим уничтожением чудовища отражает идею справедливости, превосходства добра над злом, светлой силы над темной. А в способности чудовища абаасы быть бессмертным заложена философская идея вечной борьбы добра и зла, которая остается неизменной и по сей день.

Литература

1. Ксенофонтов Г. В. Ураангхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Т. 1. – Якутск : Кн. изд-во. – 1992. – 415 с.
2. Окладников А. П. Открытие Сибири. – Новосибирск : Западно-Сибирское кн. изд-во, 1982. – 208 с.
3. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса : ранние формы и архаические памятники. – Москва : Наука, 1963. – 460 с.
4. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск : Кн. изд-во, 1979. – 484 с.
5. Неклюдов С. Ю. Душа убиваемая и мстящая // Труды по знаковым системам. – VII, № 394. – Тарту : ТГУ, 1975. – С. 65-75.
6. Дампилова Л. С. Сюжет о богатырском сражении в бурятских версиях эпоса о Гэсэре // Научный диалог. – 2020. – № 7. – С. 241-253. – DOI : 10.24224/2227-1295-2020-7-241-253.
7. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. – Москва : Российская политическая энциклопедия, 1993. – 736 с.
8. Пропп В. Я. Русский героический эпос. – Ленинград : Изд-во Ленингр. ун-та, 1955. – С. 552.
9. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Якутск : Бичик, 2008. – 400 с.
10. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – Москва : Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
11. Образцы народной литературы якутов : [в 5 вып.] Вып. 1 / Под ред. Э. К. Пекарского. – Санкт-Петербург : Тип. Императ. Акад. наук, 1907. – 80 с. (На якутском и русс. яз.).
12. Худяков И. А. Образцы народной литературы якутов. Вып. 1 : Сказки. – Санкт-Петербург : Тип. Императ. Акад. наук, 1913. – 190 с. (На якутском и русс. яз.).
13. Абай Гэсэр-Хубун : Эпопея : (Эхирит. булагат. вариант) / Записан Ц. Жамцарано у сказателя Маншута Имегенова. – Улан-Удэ : [б. и.], 1961. – 231 с. (На бурятском и русс. яз.).
14. Гэсэр. Бурятский героический эпос. – Москва : Худ. лит-ра, 1968. – 284 с.
15. Ястремский С. В. Образцы народной литературы якутов / Ред. В. Л. Комаров. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1929. – 226 с.

References

1. Ksenofontov G. V. *Uraangkhai-sakhalar. Ocherki po drevnei istorii yakutov. T. 1* [Yakuts Uraanghai. Essays on the ancient history of the Yakuts. Vol. 1]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1992, 415 p. (In Russ.).
2. Okladnikov A. P. *Otkrytie Sibiri* [Discovery of Siberia]. Novosibirsk, Zapadno-Sibirskoe kn. izd-vo, 1982, 208 p. (In Russ.).
3. Meletinskii E. M. *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa: rannie formy i arkhaischeskie pamyatniki* [The origin of the heroic epic: early forms and archaic monuments]. Moscow, Nauka, 1963, 460 p. (In Russ.).
4. Kulakovskii A. E. *Nauchnye trudy* [Academic works]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1979, 484 p. (In Russ.).
5. Neklyudov S. Yu. *Dusha ubivaemaya i mstyashchaya* [Soul killed and avenging]. In: *Trudy po znakovym sistemam* [Works on sign systems]. VII, No. 394. Tartu, TGU, 1975, pp. 65-75. (In Russ.).

6. Dampilova L. S. *Syuzhet o bogatyrskom srazhenii v buryatskikh versiyakh eposa o Gesere* [The plot of the heroic battle in the Buryat versions of the epic about Gesar]. In: *Nauchnyi dialog* [Scientific dialogue]. 2020, No. 7, pp. 241-253. DOI: 10.24224/2227-1295-2020-7-241-253. (In Russ.).
7. Seroshevskii V. L. *Yakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniya* [Yakuts. Experience of ethnographic research]. 2-e izd. Moscow, Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya, 1993, 736 p. (In Russ.).
8. Propp V. Ya. *Russkii geroicheskii epos* [Russian heroic epic]. Leningrad, Izd-vo Leningr. un-ta, 1955, pp. 552. (In Russ.).
9. Ergis G. U. *Ocherki po yakutskomu fol'kloru* [Essays on Yakut folklore]. Yakutsk, Bichik, 2008, 400 p. (In Russ.).
10. Pukhov I. V. *Yakutskii geroicheskii epos olonkho. Osnovnye obrazy* [Yakut heroic epic olonkho. Main images]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1962, 256 p. (In Russ.).
11. *Obraztsy narodnoi literatury yakutov: v 5 vyp. Vyp. 1* [Samples of folk literature of Yakuts: in 5 iss. Iss. 1]. Pod red. E. K. Pekarskogo. Saint Petersburg, Tip. Imperat. Akad. nauk, 1907, 80 p. (In Yakut and Russ.).
12. Khudyakov I. A. *Obraztsy narodnoi literatury yakutov. Vyp. 1: Skazki* [Samples of folk literature of the Yakuts. Iss. 1: Tales]. Saint Petersburg, Tip. Imperat. Akad. nauk, 1913, 190 p. (In Yakut and Russ.).
13. *Abai Geser-Khubun: Epopeya: (Ekhirit. bulagat. variant)* [Abai Geser-Khubun: Epic: (Echirit-bulagat variant)]. Zapisan Ts. Zhamtsarano u skazatelya Manshuta Imegenova. Ulan-Ude, 1961, 231 p. (In Buryat and Russ.).
14. *Geser. Buryatskii geroicheskii epos* [Geser. Buryat heroic epic]. Moscow, Khud. lit-ra, 1968, 284 p. (In Russ.).
15. Yastremskii S. V. *Obraztsy narodnoi literatury yakutov* [Samples of folk literature of Yakuts]. Red. V. L. Komarov. Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1929, 226 p. (In Russ.).

ХРОНИКА

А. Ф. Корякина

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

К ЮБИЛЕЮ КРУПНОГО УЧЕНОГО, ОБЩЕСТВЕННОГО ДЕЯТЕЛЯ, ДИРЕКТОРА НИИ ОЛОНХО СВФУ им. М. К. АММОСОВА В. Н. ИВАНОВА



Доктору исторических наук, профессору, видному общественному деятелю республики Иванову Василию Николаевичу исполнилось 85 лет.

Своей научно-организационной и общественной деятельностью, многолетним верным служением раз и навсегда избранной исторической науке В. Н. Иванов снискал заслуженный авторитет в российском и международном научном сообществе. Почти четверть века Василий Николаевич успешно руководил Институтом языка, литературы и истории СО РАН, в 1993 г. – преобразованным в Институт гуманитарных исследований АН РС (Я). А с 2010 г. – работает директором основанного по его инициативе Научно-исследовательского института Олонхо при СВФУ им. М. К. Аммосова.

Ему принадлежит авторство около 300 научных трудов, 10 монографий. Его труды охватывают широкий круг проблем вхождения северо-востока Сибири в состав России и его судьбоносных последствий для исторического развития региона. Главным научным достижением В. Н. Иванова является создание концепции мирного вхождения Якутии в состав России и его многостороннего (цивилизационного) прогрессивного влияния на историческое развитие народов северо-востока Сибири.

Василий Николаевич является научным редактором около 100 монографий, сборников научных статей. Под его научным руководством изданы: «Якутия. Историко-культурный атлас», «Якуты: легендарные и исторические личности», фундаментальная коллективная научная монография «Россия и Якутия: сквозь призму истории», получившие высокую оценку в научном мире.

Крупный вклад В. Н. Иванов внес в сохранение, изучение и распространение памятника якутского героического эпоса олонхо. В 2005 г. под его руководством составлен главный документ – Досье об Олонхо, позволивший ЮНЕСКО присудить якутскому эпосу статус Шедевра устного и нематериального наследия человечества (25 ноября 2005 г.). В 2007 г. им осуществлено издание главного эпоса якутов – олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского в г. Москва.

КОРЯКИНА Антонина Федоровна – к. пед. н., с. н. с. сектора «Олонховедение» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: aitalilen@mail.ru

KORIAKINA Antonina Fedorovna – Candidate of Pedagogical Sciences, Senior Researcher of the Sector “Olonkho Studies”, Olonkho Research Institute, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: aitalilen@mail.ru

Научно-исследовательский институт Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова под чутким руководством В. Н. Иванова ведет сегодня большую работу по организации и проведению фундаментальных и прикладных научных исследований эпического наследия якутского народа; по созданию теоретических основ сохранения и распространения эпического наследия на современном этапе грядущей глобализации; по укреплению международного статуса научных исследований в области эпосоведения, лингвистики и фольклористики; по развитию международного сотрудничества и совместных научных проектов. За относительно короткий промежуток существования института были проведены работы по сравнительному изучению олонхо с эпосами других народов, исследованию проблем происхождения, изучению условий бытования эпического наследия в современных историко-культурных условиях; была осуществлена переводческая работа и изданы отдельные памятники олонхо; созданы инновационные формы сохранения, пропаганды и распространения культурных и духовных ценностей эпоса средствами современных информационных и коммуникационных технологий.

Результатом умелой организации В. Н. Ивановым исследовательской деятельности института стали публикации сотрудников института: с 2011 по 2019 гг. опубликованы 274 научных работ, из них в рецензируемых научных журналах ВАК РФ – 56, РИНЦ – 190; Scopus/Web of Science – 32. Всего издано 45 книг по эпическому наследию. Из них: монографий – 5, образцов эпических текстов – 16, антологий и справочников – 15, сборников научных статей – 9. За это время самим В. Н. Ивановым опубликовано около 40 статей по олонхо, в 2014 г. им издана монография «Олонхо – уникальное явление в мировой эпической культуре». В 2017 г. он вошел в ТОП-100 цитируемых ученых по данным информационно-аналитической системы «Российский индекс научного цитирования», заняв 77 место по разделу «Литературоведение и устное народное творчество».

В целях установления международных связей в сфере научного сотрудничества под руководством Василия Николаевича на высоком уровне проведены международные научные конференции: «Якутский героический эпос олонхо – Шедевр устного и нематериального наследия человечества в контексте эпосов народов мира» под патронатом ЮНЕСКО (2013); «Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения» (2015), «Эпическое наследие народов мира: традиции и этническая специфика» с участием Генерального директора ЮНЕСКО Ирины Боковой (2017), «Олонхо в мировом эпическом пространстве: наследие Платона Алексеевича Ойунского», посвященная 125-летию со дня рождения выдающегося государственного и общественного деятеля П. А. Ойунского (2018). Материалы конференций изданы отдельными сборниками и размещены в БД РИНЦ.

Для увековечения памятников эпического наследия якутского народа, изучения условий бытования эпического наследия в современных историко-культурных условиях, выявления региональных особенностей олонхо под научным руководством В. Н. Иванова сотрудники института провели 18 фольклорно-этнографических экспедиций по центральным, вилюйским, северным улусам, в результате которых выявлены места современного бытования эпико-фольклорного наследия; собраны материалы по эпическому наследию, увековечено видео-аудио фиксацией творчество старожилов-носителей старины и знатоков эпического наследия; собраны сведения об олонхосутах и сказителях; проведены поисковые работы в архивах, музеях, библиотеках республики.

Работа по переводу олонхо – одна из приоритетных в деятельности института и предполагает дальнейшее распространение текста якутского героического эпоса олонхо на мировом уровне, обеспечивает условия для полноценного изучения якутского героического эпоса олонхо учеными разных стран, является дополнительным импульсом для развития научных фундаментальных и прикладных исследований в области эпосоведения. Проведены переводы и изданы тексты якутского олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского на английский и киргизский языки, киргизского эпоса «Манас» на якутский язык.

Благодаря умелому руководству Василия Николаевича институт располагает на сегодняшний день возможностями современных инновационных технологий: созданы условия для развития инфраструктуры и содержания сервисов Информационной научно-образовательной системы «Олонхо.инфо»: разработаны стандарты, методики, технологии Портала Информационной

системы «Олонхо» (<http://olonkho.info>). В настоящее время идут работы по оцифровке архивных рукописей, записей олонхо, аудио- и видеозаписей исполнителей олонхо на Цифровом архиве НИИ Олонхо; обновляется база данных олонхосутов, база данных юных исполнителей, словарь мифологических и эпических персонажей и топонимов и др.

Большую победу и успех коллективу принес международный журнал «Эпосоведение», который был создан по инициативе В. Н. Иванова в 2016 г. Журнал входит в российские и международные базы цитирований: РИНЦ, CyberLeninka, Google Scholar, DOAJ, MIAR, в каталог Ulrich's Directory. С 8 июля 2019 г. журнал включен в перечень ВАК РФ рецензируемых научных журналов. В работе международной редакционной коллегии журнала принимают активное участие эпосоведы со всего мира. На данный момент вышло 18 выпусков. География авторов неуклонно расширяется: по РФ – Бурятия, Калмыкия, Хакасия, Коми, города Москва, Санкт-Петербург, Новосибирск, по Ближнему Зарубежью – Киргизия, Армения, Узбекистан, Азербайджан, Туркменистан, по Дальнему Зарубежью – США, Китай, Германия, Монголия, Турция и др.

Сотрудники института плодотворно работают над проектами «Эпическое наследие арктических (северных) якутов в контексте этнической истории (проблема взаимодействия и взаимовлияния)» (грант РФФИ), «Героические эпосы тюрко-монгольских народов Евразии: проблемы и перспективы сравнительного изучения» (госконтракт), «Якутский героический эпос Олонхо в контексте мировой эпической энциклопедистики» (грант РГНФ).

Профессор В. Н. Иванов около 40 лет преподавал в Якутском государственном университете, тем самым принимал активное участие в подготовке высококвалифицированных кадров. Среди его учеников – видные деятели республики, которые работают в учреждениях образования, культуры и управления и вносят свой вклад в развитие республики. Василием Николаевичем создана своя научная школа: под его руководством защищено 5 докторских и 17 кандидатских диссертаций по историческим наукам.

Наряду с основной работой Василий Николаевич постоянно вел широкую общественную деятельность. С 2008 по 2020 гг. являлся советник АН РС(Я).

Заслуги В. Н. Иванова перед отечественной наукой и республикой отмечены высокими наградами: ему присвоены высокие звания Заслуженного деятеля науки Якутской АССР, заслуженного деятеля науки Российской Федерации. Он награжден Орденом «Дружбы народов», Знаком отличия «Гражданская доблесть», Золотой медалью Ассамблеи народов России «Дружба народов – единство России», медалью имени академика И. И. Артоболевского Общества «Знание» России, Почетным знаком «За укрепление мира и дружбы народов». Он – лауреат государственной премии РС(Я) им. А. Е. Кулаковского.

Василий Николаевич – глава большой, дружной семьи: любимый муж, отец, дедушка, прадедушка.

Глубокоуважаемый Василий Николаевич! Примите от имени коллектива родного института горячее поздравление с юбилеем. Мы уважаем Вас за ваши энциклопедические знания, богатый жизненный опыт и ценим Вас за широту души, принципиальность, преданность делу. Желаем Вам в связи с юбилейной датой доброго здоровья, новых творческих идей, благополучия в семье, бодрости и оптимизма на долгие годы.

Б. Б. Манджиева
Калмыцкий научный центр РАН

**ИССЛЕДОВАНИЕ ЭПОСА «ДЖАНГАР» –
ЕГО ПРИЗВАНИЕ И СУДЬБА**
(к 85-летию со дня рождения известного джангароведа
Э. Б. Овалова)



Известному калмыцкому ученому-джангароведу Овалову Эдвину Бадмаевичу исполнилось 85 лет со дня рождения.

Эдвин Бадмаевич родился 14 июля 1935 г. в с. Бага-Чонос Центрального улуса Калмыцкой автономной области (ныне Целинный район Республики Калмыкия). На его долю выпало немало трудностей, лишений, связанных с войной и выселением калмыков в Сибирь.

Будучи в ссылке в Сибири, ребенком он тяжело заболел. Выздоровление шло медленно, прикованный к постели мальчик Эдвин не ходил в школу, но постичь азы грамоты помогал ему отец. Так, в 1951 г. его подростком приняли сразу в четвертый класс. Наступил 1956 г., год возвращения на родную землю.

После окончания Целинной средней школы в 1958 г. Э. Б. Овалов поступил в Ставропольский государственный пединститут на калмыцкое отделение. В отделении работали известные калмыцкие педагоги и ученые: Б. Б. Бадмаев, У. У. Очиров, И. М. Мацаков. В 1963 г. Э. Б. Овалов с отличием окончил историко-филологический факультет названного института. Работал редактором литературных передач Калмыцкого республиканского радиокomiteта, литературным сотрудником объединенной редакции «Советская Калмыкия» и «Хальмг үнн» («Калмыцкая правда»), учителем калмыцкого языка в школах Целинного района.

Настоящее свое призвание он нашел в джангароведении. В 1967 г. Эдвин Бадмаевич поступил на работу в Калмыцкий НИИЯЛИ, во вновь созданный сектор джангароведения, возглавляемый известным калмыцким ученым-филологом А. Ш. Кичиковым, который провел большую работу с молодыми сотрудниками по текстологическому, эпосоведческому исследованию и научному переводу на русский язык песен героического эпоса «Джангар».

В 1969-1972 гг. Э. Б. Овалов прошел курс аспирантуры Института мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР. Годы учебы в аспирантуре имели большое значение для становления молодого ученого, общение с известными отечественными эпосоведами сыграли большую роль в его научном росте. Научным руководителем Эдвина Бадмаевича был известный якутский эпосовед И. В. Пухов, обладающий большими знаниями в области эпосоведения и фольклористики, человек требовательный, в то же время доброй души, много сделавший для успешного завершения Э. Б. Оваловым диссертационного исследования.

Э. Б. Овалов в 1973 г. успешно защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук по теме «Поэма о поражении Свирепого Хара Киняса» в калмыцком героическом эпосе» в Институте мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР (ИМЛИ).

МАНДЖИЕВА Байрта Барбаевна – к. филол. н., Ученый секретарь, в. н. с. Калмыцкого научного центра РАН, Элиста, Россия.

E-mail: mbbairta@yandex.ru

MANDZHIEVA Bairta Barbaevna – Candidate of Philological Sciences, Scientific Secretary, Leading Researcher of Kalmyk Scientific Center RAS, Elista, Russia.

E-mail: mbbairta@yandex.ru

Позже, в 1977 г. данное исследование вышло в свет в Элисте в виде книги. За основу исследования была взята одна из основных эпических поэм «Джангара» и всесторонне рассмотрена на фоне всего эпоса. Путем сравнительного изучения поэмы с другими песнями «Джангара», входящими в цикл, автор установил наличие в них общих «сквозных героев», которые в одних песнях играют главную роль, в других – второстепенную, и что каждый герой эпоса является воплощением народного идеала, сохраняющим традиционные черты. Подробно были прослежены художественно-изобразительные средства данной поэмы, выявлены их художественные функции, связь с идейно-тематическим содержанием эпического произведения. Исследователю удалось показать специфические особенности эпоса «Джангар».

После аспирантуры Э. Б. Овалов работал в институте по двум основным направлениям: научно-филологический перевод песен «Джангара» на русский язык и научное изучение эпоса. Им достигнуты большие научные результаты. Он являлся одним из главных редакторов двух томов «Джангара», изданных в Элисте в 1985 и 1990 гг. на калмыцком языке, а также одним из основных исполнителей и переводчиков двуязычного тома «Джангар», вышедшего в свет в 1990 г. в академической серии «Эпос народов СССР» (ныне «Эпос народов Евразии и Европы»). Э. Б. Оваловым сделан научный перевод на русский язык двенадцати песен «Джангара».

В 80-х гг. прошлого столетия Э. Б. Овалов акцентировал свое внимание на рассмотрение проблемы сравнительно-типологического изучения эпоса монгольских народов. В результате сопоставительного анализа калмыцкой и монгольской версий «Джангара», ученым была написана работа «Проблемы типологии версий эпоса «Джангар» (1977). Был проведен сравнительно-типологический анализ ряда общих эпических мотивов версий эпоса, который дал основание сделать ему вывод о том, что между двумя версиями не только много сходств, восходящих к общемонгольской эпической традиции, но также присутствуют отличия, обусловленные бытованием версий эпоса в различных этнотерриториальных и социально-экономических условиях.

Тема сравнительно-типологического изучения версий эпоса «Джангар» была продолжена ученым и расширена с подключением в орбиту исследования ойрат-синьцзянских версий «Джангара», эпоса «Гэсэр» и других героических сказаний монгольских народов.

На базе сравнительно-типологического рассмотрения эпоса «Джангар», бурятского эпоса «Гэсэр», ряда ойратских героических сказаний и бурятских улигеров в конце 1990-х гг. им был создан труд, в котором были рассмотрены сходные эпические мотивы и сюжеты, ряд поэтических особенностей эпоса монгольских народов. Эта работа ученого под названием «Типология мотивов и сюжетов в эпосе монгольских народов» была издана в Элисте в 2004 г.

Для научных и практических целей Эдвин Бадмаевич работал также над переложением на современный калмыцкий язык с ойратского языка текстов песен ойрат-синьцзянской версии «Джангара». В 2001 г. им было закончено переложение текстов 17 песен названной версии эпоса в объеме 25 п. л. (рукопись хранится в научном архиве института).

В монографическом исследовании «Сюжетно-стилевые традиции в эпосе “Джангар” и его версиях» (2008) Э. Б. Овалов проводит сравнительно-типологическое исследование проблем эволюции образной системы, мотивов, сюжетов и поэтики эпоса «Джангар», его версий и ряда героических произведений монголов, калмыков и бурят.

Э. Б. Овалов участвовал в сборе фольклорных материалов, в полевых экспедициях. Так, в 1971 г. в Лаганском районе Астраханской области им совместно с Н. Ц. Биткеевым и Н. Б. Сангаджиевой был записан эпический репертуар джангарчи Мушки Дорджиева и Михаила Манджиева. В 80-х гг. прошлого столетия Э. Б. Овалов записал в Элисте сказочный репертуар известных в республике сказителей Лиджи Адудова и Чимида Комаева.

Эдвин Бадмаевич принимал активное участие в работе региональных, всероссийских и международных научных конференций и форумов, назовем некоторые из них: «“Джангар” и проблемы эпического творчества» (Элиста, 1990); симпозиум, посвященный 400-летию со дня рождения создателя ойратской письменности «Тодо бичиг» («Ясное письмо») Зая-Пандиты (Элиста, 1999); конференции «Монголоведение в новом тысячелетии» (Элиста, 2003), «“Джангар” в Евразийском пространстве» (Элиста, 2004), Международная научная конференция «Единая Калмыкия в Единой России: через века в будущее», посвященная 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства (Элиста, 2009).

Э. Б. Овалов в составе авторского коллектива работал над двуязычными томами «Калмыцкий героический эпос “Джангар”» и «Калмыцкие народные благопожелания» в серии «Свод калмыцкого фольклора». Многие годы Эдвин Бадмаевич являлся наставником молодых ученых института, делился богатым опытом исследователя фольклора. На протяжении всего творческого пути он также остается одним из активных популяризаторов калмыцкого фольклора на страницах газет и журналов, ведь любовь к калмыцкой культуре, калмыцкому языку и фольклору является одной из определяющих черт ученого. Творческая жизнь Эдвина Бадмаевича Овалова как фольклориста многогранна – он и собиратель фольклора, и текстолог, и переводчик эпоса.

В юбилейные дни пожелаем ему крепкого здоровья, долголетия и творческих удач. Да будет так!

Т. Г. Басангова

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова

ЮБИЛЕЙ ПРОФЕССОРА З. Ж. КУДАЕВОЙ

13 сентября 2020 г. исполняется 65 лет исследователю адыгского (черкесского) фольклора, доктору филологических наук, профессору кафедры русского языка и литературы Кабардино-Балкарского государственного университета – Зинаиде Жантемировне Кудaeвой.

После окончания в 1978 г. Кабардино-Балкарского государственного университета она была приглашена на работу в сектор фольклора и литературы Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института (КБНИИ), который возглавлял в то время известный ученый З. М. Налоев. В этом своем первом научном коллективе, в который входили известные ученые (Б. Х. Бгажноков, В. Х. Кажаров, З. П. Кардангушев, А. М. Гутов и др.), под руководством заведующего сектором фольклора и литературы З. М. Налоева были получены первые навыки научно-исследовательской и полевой работы в области фольклористики. Следующим шагом в становлении будущего исследователя стала аспирантура (1981-1984), проходившая в секторе фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, руководителем которого был член-корреспондент РАН Виктор Михайлович Гацак. В 1986 г. З. Ж. Кудaeва под руководством Уздият Башировны Далгат защитила в ИМЛИ РАН кандидатскую диссертацию по теме «Паремические жанры адыгского фольклора». С 1987 по 1993 гг. З. Ж. Кудaeва работала старшим научным сотрудником сектора фольклора и литературы КБНИИ.



Результатом исследований в области адыгской паремиологии стал сборник «Адыгские загадки» (1997), а также монография «Адыгская паремия: система, поэтика» (2001) и целый ряд научных статей. С 1993 г. – доцент кафедры русской литературы Института филологии Кабардино-Балкарского государственного университета.

Областью дальнейших научных интересов З. Ж. Кудaeвой становится исследование мифопоэтических представлений адыгов. В 2005 г. защитила докторскую диссертацию, которая легла в основу монографии «Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры» (2008). Избранная методика исследования позволила профессору изучить многожанровый фольклор кабардинцев от паремий до героического эпоса «Нарты».

Профессор З. Ж. Кудaeва в силу своих высоких профессиональных качеств вносит большой вклад в науку регионов Северного Кавказа и Юга России. Педагогический опыт, наработанный годами, позволяет ей воспитывать молодое поколение профессиональных филологов – бакалавров, магистрантов, кандидатов наук.

Она является членом Диссертационного совета по защите кандидатских и докторских диссертаций при Адыгейском государственном университете Д. 212.001.10 по специальностям 10.01.02 – Литература народов Российской Федерации и 10.01.09 – Фольклористика, членом

БАСАНГОВА Тамара Горьяевна – д. филол. н., зав. сектором Международного научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия.

E-mail: basangova49@yandex.ru

BASANGOVA Tamara Goryaevna – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof., Head of the Sector “Oyrats and Kalmyks in Eurasian Space”, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia.

E-mail: basangova49@yandex.ru

редакционной коллегии журнала «Кавказология», членом редакционной коллегии по гуманитарным наукам научного объединения «Федеральный Центр науки и образования Эвенсис», учрежденного Институтом инновационных технологий в России (г. Нижний Новгород), членом редакционной коллегии научно-практического журнала «Аспирант». Профессор З. Ж. Кудаева принимает участие в российских и международных конференциях по проблемам фольклористики и литературоведения, ею опубликовано около 100 научных статей в отечественных и зарубежных научных журналах.

Желаем новых творческих успехов в дальнейшей исследовательской работе во благо адыгского фольклора. Поздравляем со славным юбилеем, долгих лет жизни!

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

(Серия «Эпосоведение»)

Правила оформления статьи

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

1. Общие правила:

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

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

2. Правила оформления статьи – согласно Требованиям.

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

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

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

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

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ:

10.01.00 Литературоведение

10.02.00 Языкознание

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- ФИО полностью;
- ученая степень (при наличии);
- ученое звание (при наличии);
- место работы, должность;
- E-mail;
- контактный телефон (для мобильной связи с редакцией).

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

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

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

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

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

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

№ 3 (19) 2020

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

Подписано в печать 29.09.2020. Формат 70х108/16.
Печ. л. 11,9. Уч.-изд.л. 12,15. Тираж экз. Заказ №.

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