

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

Электронное научное периодическое издание

Издается с 2016 года

Журнал выходит 4 раза в год

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

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

4 (12) 2018

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

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

Заместители главного редактора

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

Ответственный редактор

М. В. Куличкина

Члены редакционной коллегии:

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

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

Выпускающий редактор: *Е. Е. Жиркова*

Члены редакционной коллегии серии:

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

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

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

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

НИИ Олонхо <http://eposvfu.ru>

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

VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY. SERIES «EPIC STUDIES»

Electronic scientific periodical

Published since 2016

The frequency of publication is 4 times a year

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

4 (12) 2018

«VESTNIK OF NEFU» EDITORIAL BOARD

Head Editor

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

Deputy chief editors

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

Executive editor

M. V. Kulichkina

Members of the international editorial board:

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

THE EDITORIAL BOARD SERIES

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

Executive editor: *E. E. Zhirkova*

The members of the editorial board of the series:

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

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

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

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

E-mail: eposvestnik@mail.ru

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Boeschoten, H.</i> The reception of Turkic epics in the West	5
<i>Nyamsuren Ts., Dulam S., Dagzmaa B.</i> Syntagmatic and paradigmatic structures of Janggar the epic: relevant philosophical interpretations	10
<i>Турсуналиев С. Ш.</i> Трагический антропоцентризм рационального и эмпирического в неизученных кыргызских эпосах.....	15
<i>Исаева А. К.</i> Мотивный фонд кыргызского и якутского эпосов о девах-воительницах	28
<i>Кожевников Н. Н., Данилова В. С.</i> Семантическое значение имен в олонхо	42
<i>Бекжанова Б. К.</i> Анализ мотива экзогамного брака в каракалпакских сказаниях.....	51
<i>Ефремов Н. Н.</i> Эпические формулы в олонхо северных якутов: структурно-семантический анализ.....	58
<i>Винокуров В. В.</i> О размере, разновидностях и особенностях якутского олонхо.....	66
<i>Ларионова А. С.</i> Напевы олонхо в записях Вилуйской экспедиции М. Н. Жиркова	74
<i>Павлова О. К., Илларионова Т. В.</i> Эпическая традиция Абыйского улуса: система образов и сюжетная структура (по материалам фольклорной экспедиции 2018 г.).....	83

ХРОНИКА

<i>Сидоров О. Г.</i> Платон Ойунский и начало научного изучения эпоса олонхо (к 125-летию П. А. Ойунского).....	90
<i>Корякина Р. В.</i> Международная научная конференция «Олонхо в мировом эпическом пространстве: наследие Платона Алексеевича Ойунского»	92

CONTENT

<i>Boeschoten H.</i> The reception of Turkic epics in the West	5
<i>Nyamsuren Ts., Dulam S., Dagzmaa B.</i> Syntagmatic and paradigmatic structures of Janggar the epic: relevant philosophical interpretations	10
<i>Tursunaliev S. Sh.</i> Tragic anthropocentrism of the rational and empirical in unexplored Kyrgyz epics	15
<i>Isaeva A. K.</i> Motif fund of warrior maidens in the Kyrgyz and Yakut epics	28
<i>Kozhevnikov N. N., Danilova V. S.</i> The semantic meaning of names in olonkho	42
<i>Bekjanova B. K.</i> Analysis of the exogamous marriage motif in Karakalpak folklore	51
<i>Efremov N. N.</i> Epic formulas in the Northern Yakut Olonkho: structural-semantic analysis	58
<i>Vinokurov V. V.</i> About size, varieties and peculiarities of the Yakut olonkho	66
<i>Larionova A. S.</i> Chants of olonkho in the records of the Viluy expedition of M. N. Zhirkov	74
<i>Pavlova O. K., Illarionova T. V.</i> Epic tradition of Abyisky District: image system and subject structure (based on the folklore expedition of 2018)	83

CHRONICLE

<i>Sidorov O. G.</i> Platon Oyunsky and the beginning of the scientific study of the epic olonkho	90
<i>Koryakina R. V.</i> International scientific conference “Olonkho in world epic space: heritage of Platon Oyunsky”	92

УДК 398.22(=512.1)

DOI 10.25587/SVFU.2018.12.22313

Boeschoten Hendrik

Johannes Gutenberg University

THE RECEPTION OF TURKIC EPICS IN THE WEST

Abstract. This contribution aims at presenting an overview of the sources for the study of Turkic epics published in the West. This serves the double aim of offering to the colleagues' bibliographical data on publications that are often difficult accessible, while at the same time opening up an access to the field to students who as yet lack sufficient knowledge of the source language and of Russian needed for deeper study. Topics addressed are: the difficulties with the definition of the genre, review the academic works written by turkologists and generalists, the role of performance in the reception of the epic, possible connections of the content with historiographically tangible happenings in the past, translations and the global place of Turkic epics, as well as relationship between oral and written epics. One of the conclusions emerging from this survey is that in the West most studies are executed not by turkologists, but by medievalists, students of the general theory of epics, or even by anthropologists. As texts the epics are clearly of great importance for turkology. Editions together with translations are important tools for us to get students acquainted with and interested in the fascinating world of epics.

Keywords: epics, epic genre, epic theory, Turkic, nationality, translation, historiography, orality, performance, textualization.

Бёшотен Хендрик

Восприятие тюркских эпосов на Западе

Аннотация. Эта статья направлена на представление обзора источников для изучения тюркских эпосов, опубликованных на Западе. Она преследует двойную цель: предлагать коллегам библиографические данные о публикациях, которые часто труднодоступны, и в то же время открывать доступ к этой области для студентов, которые еще не имеют достаточных знаний исходного языка и русского языка, необходимых для более глубокого изучения. Рассматриваются следующие темы: трудности с определением жанра, обзор академических работ, написанных тюркологами и универсалами, роль исполнения в восприятии эпоса, возможные связи содержания с историографически осязаемыми событиями в прошлом, переводы и глобальное место тюркских эпосов, а также связь между устной и письменной эпосами. Один из выводов исследования состоит в том, что на Западе большинство исследований проводятся не тюркологами, а специалистами по средневековой литературе, изучающими общую теорию эпосов, или даже антропологами. Как тексты, эпосы явно имеют большое значение для тюркологии. Издания вместе с переводами являются важными инструментами для того, чтобы мы познакомили студентов с интересным миром эпоса и заинтересовались им.

Ключевые слова: эпос, эпический жанр, эпическая теория, тюркология, национальность, перевод, историография, устные традиции, исполнение, текстуализация.

BOESCHOTEN Hendrik – PhD in Turkology, Institute of Slavic Studies, Turkology and Circumoral Studies, Johannes Gutenberg University, Mainz, Germany.

E-mail: boeschot@uni-mainz.de

БЁШОТЕН Хендрик – доктор тюркологии, Институт славяноведения, тюркологии и циркумполярных исследований, Университет Майнца им. Йоханнеса Гутенберга, Майнц, Германия.

E-mail: boeschot@uni-mainz.de

Definition of Genre

My contribution is about the reception of Turkic epics in the West. As those familiar with the field of epic studies will realize, it first must be clarified what precisely an epos is. Narrow definitions go at least partly back to Aristotle: An epos has to be in verse, has to be long and episodic (implying “heroic moments” associated with the plot of every episode). Besides, it has to be lofty in spirit – read, it has to address something like an aristocratic environment. Indeed, the matter of the social context of the story is one of the most difficult ones to address. The hero may act in the interests just of his family (the normal case in Siberia), of a larger unit – a clan, a tribe –, or the context of feudal obligations. So what are the criteria for “loftiness”, “grandeur”, “weight”, or whatever we call the requested quality? Not without reason Hatto [1], in a sketch of his views on a general theory of epics, points out that the type of hero we are dealing with is an essential feature of any heroic story.

A concrete example for the difficulties of the genre definition is the discussion about the widespread cycle with stories about Kōroğlu/Goroğlu, continued lately by Wilks [2]. Mainly discussing Karl Reichl’s struggle with the terms *epos* and *dastān* reflected in several of his works (the latest one being Reichl [3]). Although the issue is basically confined to the Anatolian/Central Asian sphere, it is of general relevance. The story of Kōroğlu is a special case for several reasons; I will not repeat all of them here. The debate is for once about the prosimetric nature of most of the versions – with the exception apparently of the ones in Tajik and Pashtu. Another point is the person of the hero: more of a brigand in the Western versions, more aristocratic in the East. Does this mean that the Eastern versions are more of an epic? For a case like this Wilks [2, p. 344] remarks: “Using this epic yardstick for non-European traditions does not always succeed”. The question arises whether these problems are confined to this realm; in my opinion they are not. Is the Irish Táin Bó Cúailnge not to be considered an epic because it is primarily written in prose? And what about the Islandic sagas? Wilks also points out the tendency to declare certain works to be a “national epos”, even if from the point of view of genre this might be debatable. In the Sakha case, at least, not one epos is “national”, the whole *olonyxo* tradition is!

The contribution of Turkologists and of generalists

As is well known to all, modern turkology started with a bang, namely with the work of Wilhelm Radloff. His texts and especially his dictionary are still being widely used. But, although for many of the languages with Radloff heroic tales form an important section, in Western turkology the epics from the Turkic world play a minor role in research and academic teaching. The reason for this is evident: In our parts turkology is naturally focused on Turkey, be it the Ottoman Empire or the Republic, and epic tradition in Anatolia is extinct since many centuries. The one text that has therefore received much attention is the *Book of Dede Korkut*, written down in Anatolia around 1500 AD; there exist several editions and translation in many languages, including Persian, Lithuanian and Portuguese (Boeschoten [4]). But this is a collection of heroic stories rather than an epic cycle. Apart from this, there is one more medieval work that is as isolated in its literary context as the *Book of Dede Korkut*: the *Legend of Oghuz Khan*. This work, written in Uighur script, betrays a background in the Golden Horde, but with its archaic character it is outside the Islamic fold. It has been edited and translated into German by Bang & Rahmati Arat [5] followed by the Russian version by Ščerbak [6]. Bálasz Danko [7] is preparing a new edition with an English translation. The work contains an aetiological legend about Turkic tribes, esp. the Oghuz. It appears to be in prosimetric form and is certainly not very long (there we are again; cf. also Reichl [8, 33 ff.]). The other Anatolian epos – or not – is represented by the local variants of the Kōroğlu cycle. These stories, first mentioned in the 17th century, have survived until this day (see above).

For the rest most of the work in the West has been done by non-turkologists. The reason is the urge felt by mediaevalists to study living epic traditions, as these traditions have been extinct in our parts since centuries, and to clarify the oral background of ancient and medieval epics; the first scholar in this fold was actually Viktor Žirmunskij. The inspiration to do this stems ultimately from the “Homeric question” about a supposed oral background of Homer’s epics that was raised as early as in the end of the 18th century. From the beginning the study of Turkic epics has been crucial for the general theoretical debate about orality; Milman Parry from the beginning was influenced by Radloff’s work see Hatto [9, X-XI]. At the same time Radloff’s texts remain essential for the study of Turkic epics

because of the dynamics of epics as an oral genre per se (see below). Radloff's texts from the Manas cycle has been thoroughly re-edited and commented upon by (Hatto, *op. cit.*). Hatto [10] goes back even further: It is an edition of Valikhanov's transcription of the episode about the memorial feast for Kōkötöy. Another medievalist and anglicist, Karl Reichl, has also been active in producing editions. Apart from the Uzbek version of the in Central Asia widespread epos of *Alpamiš* (Reichl [11]), he has delivered an exemplary edition and analysis of a Karakalpak version of *Edige* [12]. Reichl offers, besides text and translation, besides an analysis of the practice of epic singing in the context and a description of the historical context, a comprehensive musicological exposé on the performance of the bard, and on his performance as a whole. A CD goes with the edition.

Performance

Indeed, in the case of medieval and earlier epics basically we have only the text; aspects of historical practices of performance can only be gathered supplementary. In the case of transcripts from a living tradition, adding just a translation leaves the job unfinished. It is no wonder the texts are usually translated in prose, because the conception of anything like a translation taking rhyme and rhythm into account in a sensible way is even more difficult than is the case in the translation of "normal" poetry, because the metrics are directly connected to the exigencies of the performance and the suspension created during it.

Epics as sediments of historical facts

The Edige cycle is by the way also important because in this case the connection with historiographically tangible facts from the period of the breakdown of the Golden Horde in the 15th and 16th centuries. This connection makes it possible to gain insight of the way a "Heroic Age" is constructed (on this, see also Schmitz [13]), a concept so important for any kind of epos. The latest attempt to link the contents of an epic to historical facts is the publication by Gariboghlu [14] in which the author attempts to link Kōroğlu's name of birth Rovshan to an historical figure mentioned by Chinese sources as the leader in a rebellion.¹

Other editions and translations

As important as their editions are the many books and articles they have produced in which they discuss Turkic epics in a comparative way, be it in an inner-Turkic context (e.g., Reichl [8, 15]), or as part of a general theory of epos (in the two volumes edited by Hatto as proceedings of seminars held in London = Hatto & Hainsworth [16, 17]) – besides a number of articles that can be found in the bibliographies of these works. The main point of the work of these two scholars is the emphasis they lay on the performance as the creative moment; as the genre of epos is considered to be alive in close-knitted communities in which the works are known, the contribution of the public is considered to be important as well.

There are other more or less scholarly editions to be found here and there. An early translation is the one into French of a Kirghiz variant of *Er Töštük* made by Boratav [18]. Very competent from a philological point of view are the translations of South-Siberian epics by Ugo Marazzi: An Altay-Turkic variant of *Maaday Kara* recorded in 1964 performed by Kalkin (recorded and translated by Surazakov [19]; Marazzi [20]), the Khakas epos about the heroine² *Altın Arığ* presumably after the edition by Maynogaševa [21], Marazzi [22] and a Tuvan heroic tale (Marazzi [23]). The same variant of *Maaday Kara* has been translated later into German by Efremova & Gilg-Ludwig [24], but from the Russian translation and without commentary, such as is offered by Marazzi.

I accidentally found a French translation by the Slavist Jacques Karro [25] of episodes from the version of *N'urgun Bootur* on the basis of the Russian translation in Ergis [26] (an edition based on Pekarskij's transcript from the *olonxosut* K. Orosin – cf. also Hatto [27, 143 ff.]). Later translations into French and English are mentioned in Razumovskaya [28].

There are some translations made in Eastern European countries in Soviet times, also in Eastern Germany, for instance Balázs [29], that includes a text about *Qiz Žibek*. Notice also the Slovak translation of *N'urgun Bootur* (Krno [30]), about which I have no further information. There may be more translations I am not aware of that are intended for the general public. There is a certain amount

¹ An Azerbaijani version of the book had been published in 1998.

² Women perform heroic roles in Turkic epics, but they are seldom announced as main heroes.

of people who are interested in epic literature, but still these works are difficult to sell. An important occasion in this respect was the translation by May of the *Manas* cycle (version Orozbekov), sponsored by the UNESCO [31]. However, May attempted a versified translation that was severely criticized by a number of readers. Besides, by now it is considered a rarity and only available at a high price.

The UNESCO also has played a role in the revitalization of the *olonxo* tradition by declaring it a “Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity” in 2005. The dynamics of this revitalization process that involves a redefinition of the functions of the epics, is described by Harris [32]. Clearly *olonxo* is important for Sakha nation building, but also for the revitalization of the language. Of course, in the post-Soviet world the national importance of all epic traditions are stressed. As remarked before, Hatto [9] had already stressed the changed conditions in the Soviet period as compared to the 19th century.

Textualization

Finally, as should have become clear from the foregoing, it is important to study the way in which oral epics are written down (“textualization”). This is not only essential for defining standards for the living traditions, but also for applying the results to the interpretation of the relationship between a written epos that has come down to us from history and (possible) oral sources. On this matter I refer to Honko [33], with contributions of (again) Arthur Hatto [27] and Karl Reichl [34] for the Turkic field.

Concluding remarks

An important topic is of course the interaction of native traditions with those of surrounding peoples. I am not prepared here to go into this, but I would like to point out the good situation with regard to Mongolian epics. In the first place there exists a whole lot of translations into German by or with the collaboration of Nikolaus Poppe (*Mongolische Epen I-XI*, all edited in the short period from 1975 until 1985 in the series *Asiatische Studien* with Harrassowitz, Wiesbaden; unfortunately, most of these are hard to obtain nowadays). Besides, Walther Heissig from the University of Bonn between 1981 and 1991 has edited the proceeding of several workshops under the title *Fragen der mongolischen Heldendichtung I-V* (also in *Asiatische Studien*); some problems connected with Turkish epics are also discussed there. To get an idea of the immense work done by Heissig in his lifetime, see for instance [35, 36].

I have been excluding a discussion of the epics programme of the Turkish Language Society TDK, providing texts and translations (see the TDK website sub *destan*), and the work done generally in Turkey; it is important to notice however that a discussion of *olonxo* with one example (*Er Sogotoh*) included (Ergun [37]).

As texts the epics are clearly of great importance for turkology. The ethnographic and musicological aspects on the other hand are difficult to integrate in the teaching programmes. But to concentrate just on modern literature that is attuned to Western taste would be wrong. Editions together with translations are important tools for us to get students acquainted with and interested in the fascinating world of epics.

References

1. Hatto, Arthur. Zwei Beiträge zur *olonxo*-Forschung. I: Das *Olönkh* und benachbarte Überlieferungen. II: *Xān Jargistai* – A Yakut Epic Trilogy. In: Walther Heissig, *Fragen der mongolischen Heldendichtung* III. Wiesbaden, Harrassowitz, 1991, pp. 446-491. (In German lang.)
2. Wilks, Judith. Issues of genre and form in Turkic heroic works. In: Bill Hickman & Gary Leiser (eds.). *Turkish Language, Literature, and History: Travelers’ tales, sultans, and scholars since the eighth century*. London, Routledge/Taylor & Francis Group, 2016, pp. 343-357.
3. Reichl, Karl. *Medieval Oral Literature*. Berlin, De Gruyter, 2012, 743 p.
4. Boeschoten, Hendrik. *Das Buch des Dede Korkut*. Stuttgart, Reclam, 2008, 299 p. (In German lang.)
5. Bang, Willy & Rahmati Arat, Reşid. Die Legende von Oghuz Qaghan. In: *Sitzungsberichte der Preussischen Ak. der Wiss., Phil.-hist. Klasse* 25, 1936, pp. 683-724. (In German lang.)
6. Ščerbak, Aleksandr Mixailovič. *Oguz-name. Muhabbatname*. Moskva, IVL, 1959, 169 p. (In Russ. lang.)
7. Danka, Bálasz. *The pagan Oghuzname*. Wiesbaden, Harrassowitz, forthcoming, 2018, 82 p.
8. Reichl, Karl. *Turkic Oral Epic Poetry*. N.Y. & London, Garland Publishing, 1992, 395 p.

9. Hatto, Arthur. The Manas of Wilhelm Radloff. Wiesbaden, Harrassowitz, 1990, 642 p.
10. Hatto, Arthur. The memorial feast for Kōkötöy-Khan, Kōkötöydün Aši a Kirghiz epic poem. London, Oxford UP, 1977, 283 p.
11. Reichl, Karl. Das usbekische Heldenepos Alpomish: Einführung, Text, Übersetzung. Wiesbaden, Harrassowitz, 2001, 311 p. (Turcologica 48). (In German lang.)
12. Reichl, Karl. Edige: a Karakalpak heroic epic, as performed by Jumabay Bazarov. Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 2008, 498 p. (FF communications 293).
13. Schmitz, Andrea. Die Erzählung von Edige: Gehalt, Genese und Wirkung einer heroischen Tradition. Wiesbaden, Harrassowitz, 1996, 234 p. (Turcologica 27). (In German lang.)
14. Gariboghlu, Jalil. The Chinese Sources of the "Koroghlu" Epos. London, Rossendale Books, 2018, 100 p.
15. Reichl, Karl. Singing the Past: Turkic and medieval heroic poetry. Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2000, 240 p.
16. Traditions of Heroic and Epic Poetry. Vol. 1. The Traditions. Ed. Hatto, Arthur & John Hainsworth. London, The Modern Humanities Research Association, 1980, 378 p.
17. Traditions of Heroic and Epic Poetry. Vol. 2. Characteristics and Techniques. Ed. Hatto, Arthur & John Hainsworth. London, The Modern Humanities Research Association, 1989, 319 p.
18. Aventures merveilleuses sous terre et ailleurs de Er-Töshtük le géant des steppes. Transl. by Boratav, Pertev. Paris, Gallimard/Unesco, 1965, 308 p. (In French lang.)
19. Kalkin, Aleksej. Maaday-Kara. Altaic heroic epic. Gorno-Altajsk, Gorno-Altajsky Publishing House, 1979, 304 p. (In Russ. lang.)
20. Marazzi, Ugo. Māday Qara: an Altay epic poem. Series minor XXV. Napoli, Istituto universitario orientale. Dipartimento di studi asiatici, 1986, 148 p.
21. Altın Arığ, Khakas heroic epic. Ed. V. E. Majnogaševa, Moskva, Glavnaja redaktsija vostočnoj literatury, 1988, 592 p. (In Russ. lang.)
22. Marazzi, Ugo. Altın Arığ: a Xaqas epic poem. Series minor LX. Napoli, Istituto universitario orientale. Dipartimento di studi asiatici, 2000, 182 p.
23. Marazzi, Ugo. From the literary heritage of Turkic South-Siberia: Šor folkloric and Shamanic texts; Xayındırınjmay Ba[gamma]ay-öl: a Tuvan hero tale. Suplemento No. 95 agli Annali (Sez. orientale), 2005, 113 p.
24. Efremova, Maria & Ruth Gilg-Ludwig, Maaday Kara. Frankfurt am Main, Haag+Herchen, 1999, 140 p. (In German lang.)
25. Sibérie légendaire: Niourgoun le Yakoute, guerrier céleste. Transl. by Jacques Karro. Paris, Conseil International de la langue française, 1990, 118 p. (In French lang.)
26. Njurgun Bootur Stremitel'nyj. Ed. G. U. Ergis. Yakutsk, YaSSR Press, 1947, 409 p.
27. Hatto, Arthur. Textology and epic texts from Siberia and beyond. In: Textualization of Oral Epics. Ed. Honko, Lauri. Berlin, Mouton-De Gruyter, 2000, pp. 129-160.
28. Razumovskaja, Veronica. Siberia in the Mirror of Other Cultures: Literature and Translation. In: Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. No. 12, 2015, pp. 2939-2946.
29. Das goldene Zelt. Kasachische Volksepen und Märchen. Transl. by Béla Balázs. Berlin, Verlag für Kultur und Fortschritt; posthumus edition, 1956, 180 p. (In German lang.)
30. Krno, Miloš. Bohatier Nurgun Bootur. Bratislava, Tatran, 1984, 223 p. (In Slovak lang.)
31. Manas. Transl. by Walter May. Bishkek, Rarity, 2004, 559 p.
32. Harris, Robin. Storytelling in Siberia. The Olonkho epic in a changing world. Chikago, Univ. of Illinois Press, 2017, 272 p.
33. Textualization of Oral Epics. Ed. Lauri Honko. Berlin, Mouton-De Gruyter, 2000, 391 p.
34. Reichl, Karl. Silencing the voice of the singer: problems and strategies in the editing of Turkic oral epics. In: Textualization of Oral Epics. Ed. Lauri Honko. Berlin, Mouton-De Gruyter, 2000, pp. 103-128.
35. Heissig, Walther. Motiv und Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Wiesbaden, Harrassowitz, 1993, 253 p. (In German lang.)
36. Heissig, Walther. The Present State of the Mongolian Epic and Some Topics for Future Research. In: Oral Tradition. No. 11/1, 1996, pp. 85-98
37. Ergun, Metin. Yakut Destan Geleneği ve Er Sogotoh. Ankara, TDK, 2013, 862 p. (In Turkish lang.)

УДК 398.22(=512.37)

DOI 10.25587/SVFU.2018.12.22329

Ts. Nyamsuren¹, S. Dulam², B. Dagzmaa³

¹Mongolian National University of Medical Sciences

²Mongolian State University of Arts and Culture

³National University of Mongolia

SYNTAGMATIC AND PARADIGMATIC STRUCTURES OF JANGGAR THE EPIC: RELEVANT PHILOSOPHICAL INTERPRETATIONS

Abstract. In this article, we have aimed to define the syntagmatic and paradigmatic structures of *Janggar* the epic, and propose some relevant philosophical interpretations.

Defining the structures rely primarily upon the methodology described in *Morphology of the Folktale* by Vladimir Propp, and *The Structural Study of Myth* by Levi-Strauss. *Janggar* the epic compiled by T. Dugersuren comes to be main material for the article.

With regard to syntagmatic structure, all functions excluding branding, unfounded claims, difficult task, solution, recognition, and exposure are noticed in *Janggar*. As regards paradigmatic structure, the first column of the matrix covers episodes such as stealing of horses, attempting to seize the queen or heroes, or harming someone's body, and it is observed that the characteristics of these episodes are connected with difficulties or villainy. The events grouped in the second column deals with releasing, reviving, healing, interceding, assisting in fleeing, protecting, supporting, helping to defeat the enemies, and becoming a child for someone else. These all have common in alleviating difficulties and in indicating the good activities. The third column has something to do with exacting revenge, pursuing, encroaching, and spatial transference whereas the common feature of last one refers to the events like winning, capturing, killing, or beating down.

Legitimizing how one responds, and how the ultimate outcomes would be when the accepted relationship or treatment within paradigmatic structure underlying the epic are violated, it exhibits what should be done or preferable in cases of invading or being invaded as exemplary social behaviors, norms and models of living. Moreover, enumerating the belongings or property of main hero in detail in very beginning of epics as usual would express the awareness of liberty, and the value on property for the Mongols. An important feature for epics could be inferred from here. Apart from providing norms or standards and satisfying the criteria of competence, epics produce desires in the society in which they exit. Therefore, coming to be memory or reminder of experienced lives, the epics may seem to belong to the past, but there are always contemporaneous with act of being told again

NYAMSUREN Tserennadmid – PhD, Head of Department of Health Social Work and Social Sciences, School of Public Health, Mongolian National University of Medical Sciences, Ulaanbaatar, Mongolia.

E-mail: nyamsuren@mnums.edu.mn

DULAM Sendenjav – ScD, Distinguished professor, School of Dance Art, Mongolian State University of Arts and Culture, Ulaanbaatar, Mongolia.

E-mail: sosedula@gmail.com

DAGZMAA Baldoo – PhD, Associate professor, Head of Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Mongolia, Ulaanbaatar, Mongolia.

E-mail: dagzmaa@gmail.com

НЯМСҮРЕН Цэрэннадмид – доктор философии, зав. каф. медико-социальной работы и социальных наук, Школа общественного здравоохранения Монгольского национального университета медицинских наук, Улан-Батор, Монголия.

E-mail: nyamsuren@mnums.edu.mn

ДУЛАМ Сэндэнжав – д. филол. н., заслуженный профессор, Школа танцевального искусства Монгольского государственного университета искусств и культуры, Улан-Батор, Монголия.

E-mail: sosedula@gmail.com

ДАГЗМАА Балдоо – доктор философии, зав. каф. философии и религиоведения Национального университета Монголии, Улан-Батор, Монголия.

E-mail: dagzmaa@gmail.com

and again in the society in which they are, and produce future hope, aspiration, and desire through the image of heroes carrying the human spirit forward.

Keywords: folklore, epic, the *Janggar*, structure, functions, syntagmatic and paradigmatic analysis, intangible cultural heritage, description of the underworld, awareness of freedom, and desire production.

Ц. Нямсурен, С. Дулам, Б. Дагзмаа

Синтагматические и парадигматические структуры эпоса «Джангар»: философская интерпретация

Аннотация. В этой статье мы стремились определить синтагматические и парадигматические структуры эпоса «Джангар» и предложить некоторые соответствующие философские интерпретации.

Определение структур опирается прежде всего на методологию, описанную в «Морфологии народной сказки» Владимира Проппа и «Структурное исследование мифа» К. Леви-Стросса. Эпос «Джангар», составленный Т. Дугерсуреном, становится основным материалом для статьи.

Что касается синтагматической структуры, в «Джангар» замечены все функции, кроме брендинга, необоснованных претензий, трудной задачи, решения, распознавания и разоблачения. Что касается парадигматической структуры, первая колонка матрицы охватывает такие эпизоды, как кража лошадей, попытка захватить королеву или героев или нанесение вреда чьему-либо телу, и наблюдается, что характеристики этих эпизодов связаны с трудностями или злодеянием. События, сгруппированные во второй колонке, касаются освобождения, возрождения, исцеления, заступничества, помощи в бегстве, защиты, поддержки, помощи в победе над врагами и становления ребенком для кого-то другого. Все они имеют общую черту облегчить трудности и указать на правильность действий. Третья колонка связана с требованием мести, преследования, посягательства и пространственного переноса, в то время как общая черта последнего относится к таким событиям, как победа, захват, убийство или избиение.

Легитимация того, как человек реагирует и каковы будут конечные результаты, когда нарушаются принятые отношения или трактовки в рамках парадигматической структуры, лежащей в основе эпоса, показывает, что следует делать или предпочитать в случае вторжения, являясь примерами социального поведения, норм и моделей жизни. Более того, подробное перечисление личных вещей или имущества главного героя в самом начале эпосов, есть выражение понимания свободы и ценности имущества для монголов. Важная особенность эпосов может быть выведена отсюда. Помимо обеспечения норм и стандартов и удовлетворения критериев компетентности, эпосы также порождают желания в обществе, в котором они существуют. Поэтому, являясь памятью и напоминанием прошедших жизней, эпосы могут казаться относящимися только к прошлому, но они всегда современны в обществе, в котором они снова и снова воспеваются, пробуждая веру в будущее, стремление и желание через образы героев, несущих человеческий дух вперед.

Ключевые слова: фольклор, эпос, Джангар, структура, функции, синтагматический и парадигматический анализ, нематериальное культурное наследие, описание загробного мира, осознание свободы и производство желаний.

Introduction

Considering the importance of the intangible cultural heritage (ICH) as a mainspring of cultural diversity and a guarantee of sustainable development, The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) put purposes to raise awareness at the local, national and international levels of the importance of the intangible cultural heritage, and of ensuring mutual appreciation thereof; and to provide for international cooperation and assistance when it adopted the convention for the safeguarding of the ICH in 2003 [1]. However, the difficulties, problems or misunderstandings associated with the list of ICH have already began to be noticed. This comes to be a justification to continue the activities for safeguarding and promoting ICH, epics as a form of folklore, and any other cultural values in academic field of investigation. In this article, the typical structural analyses are utilized in order to avoid from interpreting subjectively the epics and proposing

subjective arguments and judgments. The main purpose of our article is to define the syntagmatic and paradigmatic structure of *Janggar*; and to propose some relevant philosophical interpretations.

In defining the structure of the epic, we have applied syntagmatic analysis in which the structure or formal organization of a folkloristic text is described following the chronological order of the linear sequence of elements in the text as reported from an informant, and paradigmatic analysis seeking to describe the pattern which allegedly underlies the folkloristic text. These procedures are based primarily on the works such as *Morphology of the Folktale* by Vladimir Propp [2], and *The Structural Study of Myth* by Levi-Strauss [3]. Currently, there are three basic versions, namely Kalmykian, Xinjiang, Mongolian of *Janggar* the epic, and it has been reported around 20 chapters in Mongolia, about 30 chapters in Kalmykia, and about 70 chapters in Xinjiang. *Janggar* the epic [4] compiled by T. Dugersuren is used as the main material in this article.

Results

Janggar the epic is a large-scale poem organizing the “single-move” journeys (with a finite event) into sequentially ordered episodes within a common epic temporal-spatial reference around *Janggar* the hero [5]. In analyzing syntagmatic structure of all chapters individually, we have put aside the opening repeated in every chapter, and encapsulated the full details of the descriptions illustrating the intensity of epic events, and rendered the main contents into the shortest narrative sentences.

In terms of syntagmatic analysis, the *Janggar* is structured in single or double-move journeys. The most frequent function is plundering in various forms, or declaration of war, but, if we see the function in detail, it is related with stealing of horses at most of cases. Characters such as the Girl of the Sun, three daughters of Khan Garuda, Sea Devourer, Mountain Lifting Lads, and Gerensel play the function of donor.

In connection with spatial transference (G) or the hero is transferred to a designated place, we have closely examined the chapter on *Loud-Voiced Red Shovshura defeating Cruel Yellow Gurghe Monster*. Although the upper-world, the middle-world, and the underworld have been appeared in mind clearly when we consider the Mongolian mythological picture of the universe carefully in heroic epics, shamanic or pre-shamanic poems, a well-described description of the three world is not prevalent. Particularly, the description of underworld or underground world is barely mentioned [6]. However, of the underworld is recounted in the chapter on *Loud-Voiced Red Shovshura defeating Cruel Yellow Gurghe Monster* in very interesting and detailed manner. According to what is recited there, the underworld has two of great seas; the Cold Black Sea and Cruel Red Sea. Beneath the seven-layered underworld, there is a part distinguished by its total darkness. Unfortunately, the geographical description of the seven-layered underworld is not given in this epic. All we know do not go beyond that the underworld contains living creatures such as supernaturally capable men, hind, rats, and a sandalwood tree. In describing the events being happened the dark underworld, the indication of light source means to satisfy the condition in which the audience could understand more the events at unconscious level. In the *Janggar*, the light source is supplied by a daughter of Ginary the God. Furthermore, it is possible to infer that mentioning golden objects several times in the underworld (for instance, using two golden sticks, *Janggar* enters to the underworld) has same reason. As stated by Aristotle, when constructing plots and working them out complete with their linguistic expression, one should so far as possible visualize what is happening [7].

As results of our enquiry, the fight with villain in open field (H¹) within the function of struggle (H) exhibits the highest frequency, consequently, the victory in open battle (I¹) is appeared most frequently. With regard to the function of punishment (U), its negative result occurs when the main heroes themselves invade foreign countries or agents by force.

By the paradigmatic analysis, we put identical events together in same bundle. In the result, the first column of the matrix covers episodes such as stealing of horses, attempting to seize the queen or heroes, or harming someone's body. The common characteristics of these events grouped in this column are connected with difficulties or villainy. The second column deals with releasing, reviving, healing, interceding, assisting in fleeing, protecting, supporting, helping to defeat the enemies, and becoming a child for someone else. These all have common in alleviating difficulties and in indicating the good activities. The third column has something to do with exacting revenge, pursuing, encroaching, and spatial transference whereas the common feature of last one refers to the events like winning, capturing, killing, or beating down.

An essential thing in paradigmatic structure is to legitimate how one respond, and how the ultimate outcomes would be when the accepted relations or treatments are violated. That is why every column on the left comes into light as premises for the right one whereas every column of the right appears as consequences for the left one within each two columns on the right and left hand.

Representing one type of legitimation, justification, norms, and exemplars, these all exhibit that the epics are not devoid of prior categories of cognition and evaluation, but their modality is manifested differently. Although the categories such as justification or norm have not been found in their legislative or ethical senses, their equivalent values are detected in the background of explicit literary meaning of the epic, and in its underlying paradigm. On the other hand, if we consider that myths and epics were “the memory bank”, whose principal value is indeed to preserve until the present time the remains of methods of observation and reflection which were precisely adapted to discoveries of a certain type [8], we could conclude that the evaluative values found in epics were true and right at given situation and given period of time.

As for the opening of the epic, temporal-spatial determination for events is mentioned, the composition of the family is enumerated, the hero's honor, birth, spiritual or physical qualities, and miraculous deeds are introduced, and property, belongings, or status of the hero is praised in this section. Introducing the belongings and property of the hero in the very beginning (initial situation) of Mongolian epics as usual is one of vital features in which the attention should be paid. According to English philosopher John Locke who putting equally the property rights with the right to life and liberty, it is so natural that no one has to harm to the property [9] in which someone mixed his labour [9]. As stated by German classical philosopher G. Hegel, the right is the existence of freedom, the history of freedom is [...] the history of consciousness of freedom, and the labour is the first step of mankind into the realm of freedom [10]. It is observable from the Mongolian epics that the Mongols have fine taste for liberty, and it is imminent in their value to property. Probably, the notion as man without property would be unthinkable for ancient Mongols. The recitation ‘there was an extremely poor granny who possessed five goats for yogurt’ in folk stories would one evidence for it. As claimed by Levi-Strauss, repetition has as its function to make the structure of the myth apparent [3], therefore, the same patterns of narration are repeated to a great extent in folk stories. Mongolian epics not introducing the property of the heroes in their openings are scarce, and this constant is likely to be an evidence for the awareness of property right and liberty as natural rights.

There is no doubt that the epics legitimate typical examples, models, or types of vitally required behaviours for social regulation or adjustment. Indeed, the images of extraordinary being are “the symbols that carry the human spirit forward” [11], thus these are required to people. According to Liotard, the popular stories themselves recount what could be called positive or negative apprenticeships (Bildungen); in other words, the successes or failure greeting the hero's undertakings. These successes or failure either bestow legitimacy upon social institutions, or represent positive or negative models of integration into established institutions. Thus narratives allow the society in which they are told, on one hand, to define its criteria of competence and, on the other, to evaluate according to those criteria what is performed or can be performed within it [12].

A substantial feature for the epics could be inferred from here. Except for providing norms or standards, and satisfying the criteria of competence, the epics produce desires in the society in which they exit. Desire is not an imaginary force based on lack, but a real, “productive force [13]”. Therefore, coming to be memory or reminder of experienced lives, the epics may seem to belong to the past, but there are always contemporaneous with act of being told again and again in the society in which they are, and produce future hope, aspiration, and desire through the image of heroes carrying the human spirit forward.

Conclusion

Out of 31 functions, all excluding branding, unfounded claims, difficult task, solution, recognition, and exposure are noticed when the syntagmatic structure of *Janggar* is analysed through functions from *Morphology of the Folktale*.

The possibility to analyse the paradigmatic structure of the epic by the methodology from *A Structural Study of Myth* is real. The paradigmatic structure of the epic is to legitimate how one ripostes and what the ultimate outcomes would be when the founded relationships and treatments are

violated. Therefore, each column on the left is considered as ascendant or premises for its right hand column, by the same token, each column on right as consequent or implications.

That the opening of Mongolian epics introduce the belongings and property of the heroes in detail as usual indicates the sense to liberty and the value to property for the Mongols.

An evaluative sense that is common in paradigmatic structure is that the well-being, desires, and lives are precious ones which will be found and embodied when one accepts the calling, difficulties, or challenges, and overcomes them. The epics provide norms and models in the society in which they exist, satisfy the criteria of competence, and produce the desires as well.

References

1. UNESCO, "Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage", 2003 [Web resource]. URL: <http://www.unesco.org/culture/ich/en/convention/> (accessed December 20, 2018).
2. Propp V. Ya. Morphology of the Folktale. Leningrad, Academia, 1928, 151 p. (In Russ. lang.)
3. Levi-Strauss C. The Structural Study of Myth. In: The Journal of American Folklore. Vol. 68, No. 270, Oct.-Dec., 1955, pp. 428-444.
4. Janggar the Epic. Vol. 1. Ulaanbaatar, S B print, 2012, 348 p. (In Mong. lang.)
5. Dulam S., Nandinbilig G. Mongol aman zhohiolyn onol. Vol. 1. Ulaanbaatar, Soyombo printing, 2007, 389 p. (In Mong. lang.)
6. Dulam S. Mongol domog zuin dur, 3rd ed. Ulaanbaatar, Bitpress, 2012, 76 p. 380 p. (In Mong. lang.)
7. Aristotle. Poetics. London, Penguin Group, 1996, 144 p.
8. Levi-Strauss C. The Savage Mind. Chicago, The University of Chicago Press, 1966, 310 p.
9. Locke J. Two Treatises of Government. Ed. P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, 464 p.
10. Arndt A. Hegel, Marx, and Freedom. In: Revista Opinião Filosófica. Vol. 7, No. 1, Fev. 2017 [Web resource]. URL: <http://periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniaofilosofica/article/view/649> (accessed September 16, 2018).
11. Campbell J. The Hero with a Thousand Faces. California, New World Library, 2008, 418 p.
12. Lyotard J. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, 110 p.
13. Deleuze G., Guattari F. Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. New York, Continuum International Publishing Group, 2004, 46 p.

УДК 398.22(=512.164)

DOI 10.25587/SVFU.2018.12.22330

С. Ш. Турсуналиев

Международный университет Кыргызстана

ТРАГИЧЕСКИЙ АНТРОПОЦЕНТРИЗМ РАЦИОНАЛЬНОГО И ЭМПИРИЧЕСКОГО В НЕИЗУЧЕННЫХ КЫРГЫЗСКИХ ЭПОСАХ

Аннотация. Основной целью статьи является социально-философское, образно-художественное осмысление неизученных кыргызских эпосов «Ак Мактым» («Красавица Мактым»), «Жалайыр жалгыз» («Одинокий Жалайыр») и «Кулмурза жана Аксаткын» («Кулмурза и Аксаткын») с точки зрения антропологических ценностей.

Актуальность темы обусловлена тем, что до сегодняшнего дня кыргызские эпосы слабо изучены в философском аспекте. На наш взгляд, в исследовательской традиции упускается из виду один из тончайших элементов эпической культуры кыргызов, как трагический антропоцентризм героев. Как показывает практика, эпосоведы больше обращают внимание на традиционные, национальные, патриотические, эмоциональные аспекты кыргызских сказаний, не вскрывая смысла «бытийной», «сущностной» драмы и трагедии эпических персонажей. Тогда как с нашей точки зрения, именно трагический антропоцентризм героев является центральной проблематикой сказового жанра, который выражается в необратимом, безнадежном, почти экзистенциальном (по Кьеркегору) одиночестве одной человеческой судьбы, обреченной либо на лишение собственного «Я», либо на неминуемую смерть.

Работа излагается на основе традиционных методов исследования, включающих сюжетно-композиционные, описательно-текстологические, логико-аналитические приемы, способствующие гармоничному сочетанию «живости» эпоса с его идейно-мыслительными ресурсами и экспрессивно-эмоциональными возможностями.

Анализ рационального и эмпирического в кыргызских поэмах «Ак Мактым», «Одинокий Жалайыр», «Кулмурза и Аксаткын» дает нам следующие результаты исследования. Истоками трагического одиночества человека являются: морально-психологическое и физическое порабощение женщины со стороны чуждого этноса («Ак Мактым»); сиротство как экзистенциальная и социальная проблема, которое существует независимо от желания и воли человека («Одинокий Жалайыр»); социальное неравенство и жертвенность любви как продукты клановых предрассудков («Кулмурза и Аксаткын»). Во всех поэмах затрагивается тема трагической судьбы героя-одиночки, оснащенной в основном эмпирическими (отчасти разумными) знаниями, реализуемыми в гносеологических и аксиологических дилеммах: «человек-общество», «человек-природа» и «человек-человек». При этом герой (героиня) имеет разные формы проявления рационального и чувственного против обстоятельств, силы, власти и предрассудков. Это – активная борьба (Ак Мактым), пассивное смирение (Жалайыр) и суицидальность (Аксаткын).

Ключевые слова: эпос, рациональное, эмпирическое, герой, героиня, одиночество, суицид, борьба, смирение, смерть.

ТУРСУНАЛИЕВ Султан Шаршабекович – к. филос. н., доцент каф. масс-медиа и коммуникации Международного университета Кыргызстана, телеведущий научно-просветительских программ на телеканале «Санат», Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: tursunaliyev.sultan@mail.ru

TURSUNALIEV Sultan Sharshabekovich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Mass Media and Communication, International University of Kyrgyz Republic, TV Host of scientific and educational programs on the TV Channel “Sanat”, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: tursunaliyev.sultan@mail.ru

S. Sh. Tursunaliyev

Tragic anthropocentrism of the rational and empirical in unexplored Kyrgyz epics

Abstract. The main purpose of this paper is the socio-philosophical, artistic understanding of unexplored Kyrgyz epics *Ak Maktym* ("Beauty Maktym"), *Zhalajyr jalgyz* ("Lonely Zhalajyr") and *Culmurza and Aksatkin* ("Culmurza and Aksatkin") from the point of view of anthropological values.

The relevance of the topic is due to the fact that until today the Kyrgyz epics have been poorly studied in the philosophical aspect. In our opinion, the research tradition misses one of the finest elements of the epic culture of the Kyrgyz as a tragic anthropocentrism of heroes. As practice shows, epic scholars pay more attention to the traditional, national, Patriotic, emotional aspects of Kyrgyz legends, without revealing the meanings of "existential", "essential" drama and tragedy of epic characters. Whereas from our point of view, it is the tragic anthropocentrism of the heroes that is the Central problem of the Kyrgyz epic, which is expressed in the irreversible, hopeless, almost existential (according to Kierkegaard) loneliness of one human destiny, doomed either to deprivation of one's own "I" or to imminent death.

The work is presented on the basis of traditional research methods, including plot-compositional, descriptive-textual, logical-analytical techniques that contribute to the harmonious combination of "liveliness" of the epic with its ideological and mental resources and expressive-emotional capabilities.

An analysis of the rational and empirical in Kyrgyz poems "Ak Maktym", "Lonely Zhalajyr", "Culmurza and Aksatkin" gives us the following results of the study. The origins of the tragic loneliness of the human being are: moral and physical enslavement of women from foreign ethnic group ("Ak Maktym"); and existential orphanhood as a social problem, which exists independently of the desires and will of man ("Lonely Zhalajyr"); social inequality and the sacrifice of love as the product of clan prejudices ("Culmurza and Aksatkin"). All poems touch upon the tragic fate of the lone hero, equipped mainly with empirical (partly reasonable) knowledge, implemented in epistemological and axiological dilemmas: "man-society", "man-nature" and "man-man". The hero (heroine) has different forms of manifestation of rational and sensual against circumstances, force, power and prejudice. It is an active struggle (Ak Maktym), passive humility (Zhalajyr) and suicidality (Aksatkin).

Keywords: epic, rational, empirical, hero, heroine, loneliness, suicide, struggle, humility, death.

Введение

В теоретической традиции и поныне эпические поэмы «Ак Мактым», «Жалайыр жалгыз», «Кулмурза и Аксаткын» фактически не анализировались в идейно-философском аспекте. Исходя из сказительской фактуры, можно прийти к мнению, что в них художественно-поэтически рассказывается о судьбе людей, которые исторически существовали. Об этом свидетельствует не только устная распространенность этих сказаний среди южной и северной частей кыргызского населения, но и реалистичность персонажей, наличие географических мест, которые указываются в поэмах. Эти сказания в миниатюре охватывают события, которые происходили во времена кыргызско-калмыцких войн, которые исторически имели место быть в XIV-XVIII вв. Однако в них сюжеты транслируются нам не с точки зрения батальных сцен, имеющих масштабный характер, а с позиции тяжелых человеческих судеб и коротких историй о них, на которых, как в микроатоме, отразилось межэтническое («Ак Мактым», «Жалайыр жалгыз»), межклановое противостояние («Кулмурза и Аксаткын»). Хотя мы имеем дело с исключительно эпическим материалом, однако, если исходить из формы и содержания, идейно-философских, образно-поэтических и тематических особенностей любого из повествований, каждой поэме условно присуще свое жанровое направление. В частности, сказание «Ак Мактым» преимущественно осмысливается в трагическом, «Одинокый Жалайыр» – в драматическом, а «Кулмурза и Аксаткын» – в лирическом жанрах.

Одной из попыток проанализировать поэму «Ак Мактым» является работа Т. Абдыракунова [1], проделанная в начале 80-х гг. прошлого века. Он рассматривает уйгурские, хакасские и кыргызские этновersion данной поэмы в сравнительном плане, в котором освещаются особенности и общие моменты всех трёх вариантов, вопросы зарождения и развития произведения, его

связи с исторической правдой. Также были затронуты проблемы, касающиеся композиционного строения и идейной направленности поэмы. Российские ученые В. Я. Бутанаев и И. И. Бутанаева в работе «Хакасский исторический фольклор» как раз ссылаются на исследование кыргызского фольклориста, говоря о том, что он провел исследование, основываясь на сравнении кыргызской легенды «Ак Мактым» («Красавица Мактым»), уйгурской – «Мактум Сулу» («Красавица Мактум») и хакасской «Абахай Пахта» («Госпожа Пахта») [2]. Аналогично рассматривает данный эпос этнограф И. Б. Молдобаев в своей работе «Этнокультурные связи кыргызов в средневековье: по данным этнографии, эпоса “Манас” и других фольклорных произведений». Он внятно указывает, что у кыргызов есть сказание «Ак Мактым», которое «... с одинаковым содержанием имеется у хакасов: историческое предание “Абахой Пахта” и у уйгуров сказка “Чин Төмүр батур и Махтум сула”. Во всех этих версиях кыргызская девушка Махтум побывала замужем за правителем» [3]. В другом исследовании «Эпос “Манас” как источник изучения духовной культуры киргизского народа» И. Б. Молдобаев отмечает, что мелодия (күү) «Ак Мактым» встречается в репертуаре кыргызских исполнителей на музыкальном инструменте *сыбызгы* [4, с. 132]. Также в совместном исследовании И. Б. Молдобаева и О. К. Караева «Вопросы этнической истории киргизского народа» упоминается «Ак Мактым» как легенда, бытующая в кыргызском фольклоре [5, с. 112]. Также есть сведения, что К. С. Мусаев в работе «История Великой Кыргызской империи» ссылается на «Ак Мактым» наряду с романтическими эпосами «Кулмурза и Аксаткын» и «Гюлгаакы» [6, с. 91].

Исходя из источниковедческих данных поэмы «Ак Мактым», мы отмечаем, что они дают нам наиболее общие сведения о произведении. То же самое относится к сказаниям «Кулмурза и Аксаткын» и «Одинокый Жалайыр», которые также не смогли овладеть достойной теоретической базой в силу отсутствия попыток идейно-философского, идейно-эстетического их осмысления в контексте мыслительных и эмоциональных конструкций. Эти факты дают нам возможность определить главную цель наших исследований, которая заключается в онто-гносеологической, аксиологической и идейно-философской специфике рационального и эмпирического в произведениях «Ак Мактым», «Жалайыр жалгыз», «Кулмурза и Аксаткын». В своем исследовании мы делаем основной акцент на словесные конструкции, которые стали основой для герменевтического их освоения.

Эпическая поэма «Ак Мактым» в контексте борьбы за женскую свободу

В отношении сюжетно-композиционной линии поэмы «Ак Мактым» существуют два разных подхода, хотя при этом её идейно-смысловое своеобразие сохраняется. Здесь уместно вспомнить наблюдение эпосоведа Р. З. Кыдырбаевой касательно версионных различий, присущих кыргызским сказителям. В частности, истолкование одного явления в разных вариантах, согласно Р. З. Кыдырбаевой, зависит от времени, места и среды, которые оставляли свой отпечаток на создание того или иного сказания [7, с. 19]. К примеру, в варианте сказителя М. Зулпиева мы находим такие поведенческие аспекты персонажей, которые отсутствуют в варианте Ю. Бостанова. Поэтому мы будем исходить из наличия художественных средств, которые наиболее полно отражают идейно-экспрессивную часть сказания, используя оба варианта.

С идейной точки зрения, обе версии воспроизводят тему личного одиночества и личной трагедии главной героини – Ак Мактым. Сюжет развивается по схеме «изоляция-насильное замужество-бунтарство-смерть», которая вскрывает кыргызско-калмыцкую рознь. Изоляция от кыргызской среды осуществляется похищением Ак Мактым со стороны калмыцкого хана Бегарстана, чей образ идейно подходит к кыргызским фразам *кебек баш* ‘пустоголовый’, *көсөөр адам* ‘глуповатый, недалекий’, характеризующим неразумного человека. И даже его интерес к героине, как символу красоты, рассудительности, её умению заранее отличать хорошее от плохого, не снимает с него негативный покров. Этот аспект хорошо показан у М. Зулпиева. В эмпирическом смысле, предтечей событий становится традиционный прием, который выражается через сновидение Ак Мактым, в котором она видит темную картину и предчувствует нечто ужасное. Это воплощается в сочетании слов *жүрөгүм сезип кооптонгон түш* [8, с. 67] ‘это сон, заставляющий мое сердце испытывать страх’. Но её братья Айтаалы и Малсары не придают никакого значения этому сну, и их пассивность приводит к драматическим переменам в судьбе героини. И она, прощаясь с родными и находясь в здравом уме, произносит следующее:

Оюма келбес калмактын, аке,
Колунда кетим баратам, аке [8, с. 68].

Брат, и в мыслях не думала,
Что окажусь в руках калмыка [пер. наш].

Мотив женского страдания увеличивается во втором действии, а именно в процессе осуществления насильной выдачи замуж Ак Мактым за Бегарстана. Но данный аспект обретает неожиданный поворот. Младший брат Бегарстана, Чынарстан, тоже хочет жениться на Ак Мактым. Более того, в варианте Ю. Бостонова Чынарстан в отсутствие своего брата (здесь Бегарстан носит имя Асан паша) даже успевает с героиней побыть в физической близости [9, с. 80]. И в варианте М. Зулпиева описан выход из этой ситуации, когда по решению общего кланово-коллективного совета, Ак Мактым будет считаться женой Бегарстана, как старшего по возрасту [8, с. 68]. Тут мы сталкиваемся с историческим явлением полиандрии, когда одна женщина имеет несколько мужей или нескольких братьев, сожительствующих с ней. У данного феномена есть свои социально-экономические, демографические и личные причины, если речь идет о тяжелых жизненных условиях, в которых женщина была абсолютно бесправна. Историк-этнограф С. П. Толстов, глубоко рассмотревший пережитки первобытно-общинных и рабовладельческих отношений V-VI вв. в Центральной Азии, отмечает, что до принятия мусульманства «групповой брак, иногда перерождающийся в полиандрию, продолжает существовать и у земледельцев, и у кочевников как живой общественный институт» [10, с. 331]. В этом плане, в поэме наглядно делается акцент на присутствие элементов полиандрии в чужой калмыцкой среде. Тут образ Ак Мактым, бесспорно, является неким собирательным образом многих представительниц слабого пола народов Средней Азии, которые часто оказывались в рабстве на чужбине, становясь объектом порабощения и унижения. И здесь в фабуле сказания начинает доминировать третье действие – мятежно-неистовое бунтарство Ак Мактым против насильного замужества, корень которого зиждется в мужском безумстве и старых порядках. И единственным её орудием как-то изменить ситуацию становится борьба. Активная её попытка вырваться из плена калмыцкого хана является закономерным стремлением женщины к свободе, претворяемой в жизнь даже ценой лишений. В поэме данный мотив обретает временами жестокий характер. К примеру, ради обретения свободы героиня просит Бегарстана утопить своих детей-близнецов, пытается уничтожить в реке всех калмыков. Эти хитрые маневры Ак Мактым способствуют появлению идеи выхода женщины на свободу, по своей экспрессии превышающей даже материнские чувства. И народная мысль оправдывает хитрые поступки и нестандартные формы поведения героини. Ибо мы не можем не заметить её чувственные страдания, которые исходят от обреченности на одиночество:

Арманда өткөн жан болдум,
Алым сурар киши жок.
Алышып ойнор теңим жок [8, с. 70].

Жалким существом стала я,
Некому спросить обо мне.
Нет у меня равного [пер. наш].

Эмоционально-экспрессивная сторона мучений Ак Мактым показана с позиции незащищенного «маленького человека», застрявшего в сети калмыцкой неволи (*арманда өткөн жан болдум* ‘жалким существом стала я’), где царят нечеловеческие условия. Эти аспекты усиливаются, когда героиню посещают патристические ноты, воплощающие думы о родном крае, о близких людях, тем самым высвечивая в её сознании чувства этнического родства:

Ала-Тоо кайда, эл кайда?
Айтпай кыргыз эл кайда?
Кулаалы деген куш болдум
Калмактан көрүп кордукту [8, с. 70].

Где Ала-Тоо, где народ?
Где кыргыз безмолвный?
Я как ужасный коршун
Терплю унижение от калмыков [пер. наш].

Метафорическое сравнение человека с образами птиц и животных тоже является распространенным эпическим оборотом. В данном случае, сравнивая себя с коршуном, который относится к категории плохих птиц-падальщиков, всегда находящихся рядом со смертью, Ак Мактым чувствует свое тупиковое положение, которое приравнено к концу человеческой жизни.

В миниатюре она даже успевает сопоставить калмыков со светлым образом кыргызского народа, живущего в белых горах Ала-Тоо. В этом плане, в варианте Ю. Бостонова даже сон Ак Мактым во многом предопределяет её незавидную плачевную участь. Кстати, сюжет предполагаемой охоты братьев на оленей у М. Зулпиева отсутствует совсем. Хотя именно бостоновская версия о просьбе Ак Мактым к своим братьям не стрелять в этих благородных животных в чувственном контексте заставляет нас задуматься о чистых и трогательных эмоциях героини, живущей истинными струнами душевных ощущений. Этот сон можно рассмотреть с двух точек зрения. В первом случае речь идет об убийстве оленя, совершенном братом:

Бугунун бутун сыя аттың, аке,
Муңкантым мени ыйлагтың, аке,
Азиз бир жанды кыйнаттың, аке [9, с. 77].

Брат, ты подстрелил ногу оленя,
В горести заставил плакать меня,
Измучил ты дорогое существо [пер. наш].

Здесь сонные видения Ак Мактым и реальные представления Зулайки из «Кожожаша» во многом синонимичны, центром которых является разумный совет, дальновидное чутье женщины. Однако, и в этот раз мужчина становится объектом непослушания, что внятно свидетельствует об его нерациональном поведении, родственном к безразличному, а порой и глупому восприятию толкового мнения противоположного пола. Во втором же случае затрагивается калмыцкая тема, ставшая завязкой сюжетики поэмы:

Калмактан келди көп адам, аке,
Кармап бир алды башымды, аке,
Төгүп бир салды жашымды, аке [9, с. 77].

Брат, много калмыков пришло,
Взяли они мою голову,
Заставили пролить мои слезы [пер. наш].

Как мы можем заметить, мотивы темных сторон и трагического восприятия эмпирического ярко передаются сразу в двух эпизодах, в которых идея жестокого и бесчеловечного отношения к природе и её явлениям (*бугунун бутун сыя аттың, аке* 'брат, ты подстрелил ногу оленя'), соседствуют с социальными проблемами лютой неприязни, непримиримой борьбы кыргызов и калмыков, доводящих до негативных эмоций человека (*төгүп бир салды жашымды, аке* 'заставили пролить мои слезы'). Безусловно, в хитроумных действиях Ак Мактым, требующих находчивости и прозорливости, мы можем увидеть разумное начало, которое ей было присуще. В целом, разум в кыргызском понимании может иметь разные обличья, которые воплощаются в поведении субъекта. Например, в выражении *акылдуунун бир аты – куу* 'одно из имен разумного человека – хитрый' понятие «хитрый» следует понимать не как лукавство или плутовство, а в контексте разума, что аналогично лексемам «хитроумный» или «изворотливый». Этому соответствуют мудрые фразы *акыл түгөнгөн жерде амал-айла баиталат* 'где кончается разум, там начинается находчивость, увертливость', *акыл, ой-сезим, амал – тамырлаш* 'разум, мышле-чувство, находчивость – дружны', в которых воспроизводится идея схожести разума, мысли, чувств, находчивости, доказывається их «однокоренная» аксиологическая и гносеологическая природа, подтверждаются разнообразные формы разума. К примеру, в попытке покинуть калмыцкую территорию, Ак Мактым обещает обоим охранникам выйти замуж, если те помогут ей сбежать. Прodelав эту операцию и воспользовавшись доверием, героиня умудряется использовать их силу во время переправы через реку [8, с. 71]. Опять же за счет хитроумного обмана Ак Мактым уговаривает Бегарстана согласиться утопить всех калмыков в реке, с тем условием, что якобы она искренне желает вернуться с другого берега к супругу, и в концовке сюжета убивает двух братьев-калмыков [8, с. 73-74] (эти эпизоды даются в прозаической форме). В варианте Ю. Бостонова этих мотивов нет, но в обоих вариантах финал поэмы заканчивается трагически – Ак Мактым все же умирает.

Смирненная и пассивная формы одиночества в эпической поэме «Жалайыр жалгыз»

Вполне оригинальной экспрессивной спецификой отличается еще одна неизученная поэма – «Жалайыр жалгыз» («Одинокий Жалайыр»), в которой ярко представлен эмпирический пласт, поскольку мы становимся свидетелями траги-драматической жизни главного персонажа – одинокого джигита Жалайыра. Удивительно, но несмотря на общность тем с поэмой «Ак

Мактым», в которой рисуется цельный образ героини, в данном сказании Жалайыр показан противоречивой натурой. Хотя здесь не отражается патриотическая или народная тема, но произведение ярко отражает реализм кыргызско-калмыцкой вражды через рассказ про одного человека, чья судьба складывается по схеме «сиротство-изоляция-насилие-мечь-свобода». Сиротские источники одиночества героя связаны с кончиной его отца и матери, первый из которых был главным реализатором убийства калмыков, собиравших у них дань. Зная о неминуемой мести, Жалайыр и его сестра Гулсана ищут пути для выхода из этой сложной ситуации. И тут внутренние монологи и диалоги персонажей выходят на передний план. Эмоциональные ощущения, негативно воспроизводящие эти обстоятельства, передаются во внутренних чувствах Гулсаны, и думающей о скорейшем уходе с этих мест. В выражениях *күйүттө жүрүп нетели* ‘зачем жить в горести’, *азап тартып нетели* ‘зачем мучиться’ [11, с. 121] она низменно-эмоционально воспринимает сложное положение, которое может решиться только путем изоляции. Тема сиротства, которая соседствует с трагизмом ситуации, часто оценивается третьим лицом, чьи функции берет на себя именно народ-художник. Такие мудрые конструкции, как *арманы күчтүү жетимдин* ‘у сироты сильны мучения’, *муңу күчтүү жалгыздын* ‘у одинокого сильны печали’, *күйүтү күчтүү жалгыздын* ‘у одинокого сильно горе’ [11, с. 122] отражают не столько субъективное осознание Жалайыра всего происходящего, а сколько объективные стороны экзистенциальных трудностей сиротства. Невольно возникает ощущение, что бедственное положение героя перекладывается на мировосприятие его родных. В частности, эмоциональный тонус диалогов часто переходит в чувственно-успокоительную форму. Например, Гулсана использует в своих аргументах элементы идиллического характера, направленного на снятие эмоционального напряжения брата, хотя последний аспект не так ярко отражен в сказании. Этот слой мы постараемся рассмотреть в двух эпизодах. Сперва Гулсана обращает внимание на мудрость самой жизни, могущей из малого сделать нечто большее:

Айланайын жалгызым,
Кайгырып капа болбогун.
Сууда жалбыз чөп болот,
Журтта жалгыз көп болот [11, с. 122]

Одинокий мой,
Не печалься, не тоскуй.
В воде мята становится травой,
В народе одинокий станет многим [пер. наш].

Слова и доводы Гулсаны имеют в своей основе оправдательные нюансы, обращенные на плачевную участь брата. Её метафоры полны мудрости, они доказывают схожесть человека с миром флоры, в котором одинокий человек где-то напоминает мяту в траве, которая может стать растением (*сууда жалбыз чөп болот* ‘в воде мята становится травой’). Далее, данная умозрительная платформа дополняется новыми соображениями Гулсаны:

Жалгызмын деп кайгырба,
Жалгыздын жары кудайым.
Көптүн жаны көмүрдөн,
Жалгыздын жаны темирден [11, с. 123].

Не горюй, что одинок,
Бог – друг одинокого.
Сердце многих сделано из угля,
Сердце одинокого – из железа [пер. наш].

Силой умозрительных слов и ярких сравнений, показывающих знание жизни, заряжен данный фрагмент. Нас не может не трогать искреннее желание Гулсаны войти в положение брата, как бы чувственно оберегающей его. Здесь героиня упоминает образ бога, которого по всей видимости нужно воспринимать в качестве идеального друга именно для такого человека, как Жалайыр. Ибо он, одинокое существо, нуждается больше в помощи извне. В жизненном плане, сердце нашего героя сравнивается с железом, как элемент крепкого и твердого порядка (*жалгыздын жаны темирден* ‘сердце одинокого сделан из железа’). С другой стороны, сопоставление большинства населения с углем (*көптүн жаны көмүрдөн* ‘сердце многих сделано из угля’) высвечивает факт основных свойств данного природного элемента в контексте социума. Ибо один человек, находясь среди множества, теряется и сгорает в темноте существующего мира, как уголь, что не должно быть характерно для Жалайыра. Более того, Гулсана полна решимости заменить брату мужчину и джигита (*жан жигитиң болоюн* ‘стану тебе сердечным джигитом’)

[11, с. 123], что свидетельствует о её непоколебимой воле и силе духа. Осмысленное применение идейно-смысловых возможностей сна в художественном течении поэмы также вписывается в традиционную эпическую канву. Как и в других сказаниях, данный элемент продолжает играть прогностическую функцию и здесь. Во сне Гулсана видит несколько мрачных картин. Это выражается в том, что пять волков крадут домашнего ягненка, а белый и синий кречеты раздирают соответственно свои белые и синие шнурки. К этому добавляется дождь, который льется с неба. Жалайыр истолковывает этот сон трагически, связывая со смертью. Образ пяти волков он сравнивает с пятью калмыками, а съеденного ягненка с самим собой. Факты раздиранья кречетами шнурков Жалайыр связывает со смертью различных братьев – Арстана, Гулстана, Кёкжалы, которые совсем не задействованы в поэме. Дождь воспринимается со стороны Жалайыра как реальный плач Гулсаны. И данная аргументация воплощается в жизнь. Жалайыр, перебравшись с семьей в Жерге-Тал, выходит на охоту, несмотря на совет плачущей Гулсаны не ехать, который также напыщен эмоционально-экспрессивной краской:

Жалгызым акем келбейт деп,
Эки көзүм төрт болуп,
Жалдырап ыйлап жүрбөйүн,
Жабыркап эстеп жүрбөйүн [11, с. 128].

Коль не придет мой одинокий брат,
Станут два моих глаза четырьмя,
С мольбой я буду плакать,
Буду мучиться, думая о тебе [пер. наш].

Этот набросок в последствии разворачивается в драматическую сцену, интенсивно предвосхищая трагическое развитие сюжета. Выйдя на охоту, Жалайыр неожиданно сталкивается с пятью калмыками, во главе которых будет Чалкалмак, который начинает сравнивать нашего героя с одинокой елью (*карагайдай как жалгыз* [11, с. 131] ‘ты как одинокая сухая ель’), которому уже некуда обратиться за помощью. Образное воплощение этого эпизода имеет как бы двоякое содержание. Сперва мы видим активность Жалайыра, стремящегося побороться с Чалкалмаком. В выражениях *оет элем көзүңдү* ‘я бы вырвал твои глаза’, *соет элем өзүңдү* ‘я бы зарезал тебя’ [11, с. 132] воспроизводится мысль о желании героя побороться с недругом в неравной обстановке. Однако, дух Жалайыра после запугиваний Чалкалмака куда-то исчезает, меняя интонационный и экспрессивный вектор. Словесно-речевая риторика главного персонажа начинает занижаться, обретая жалобно-страдательный смысл. В выражениях *чымындай жаным* ‘мое сердце, как у мухи’, *кымындай жаным койгула* ‘мою крохотную душу оставьте в живых’ [11, с. 133] передаются слова жалкого человека, просящего о пощаде и сравнивающего себя с насекомым. После прошения Жалайыра забрать у него все богатства (огромное количество скота), включая иноходца Кёк темир сырга (Сине-железная серьга), а также сестру Гулсану, его поведение начинает принимать форму комичности. И его чувственные выражения *кыйнабай алчы жанымды* ‘не мучая, забери мою жизнь’, *жашырып кеткин сөөгүмдү* ‘спрячь мой труп’ [11, с. 137] становятся элементом не возвышенности духа, а предметом беспомощности и безысходности героя, смирившегося со смертью. И в данном фрагменте удивителен факт перехода народной мысли на благородные качества безымянного молодого калмыка, спасающего Жалайыра. Дело в том, что прося разрешения убить кыргыза-сироту, юноша имитирует смерть героя. Здесь, бесспорно, хитроумие соседствует с высоким нравственным поступком молодого калмыка, который, как и другие родные Жалайыра, тоже восполняет его одиночество. Это рациональный мотив далее обретает дополнительные очертания в виде хитрости Гулсаны, которая из-за боязни потерять брата (*кабатыр болуп* ‘беспокоилась’) переодевается в юношу, чтобы убить калмыков. Художественно-выразительно в этот момент передается мотив причинений Гулсаны и жены Жалайыра, которые еще не знают о том, что герой жив. Будучи уверенной, что убийство совершили калмыки, в выражениях *өзөгүм күйдү жалындан* ‘сердце горит в пламени’, *от жалын чыгат ичимен* ‘пламя исходит изнутри’ [11, с. 141] Гулсана произносит непередаваемую боль и трагические эмоции. Со стороны Гулсаны логически в эпизоде сравниваются картины, недавно увиденные во сне и реализованные в жизни. В этом плане, не менее трогательны и трагичны ощущения Карлыгач – жены Жалайыра, причитания которой не могут не вызывать у нас слез, порождая реальные жизненные эмоции:

Гүлбедим өлдү деп угуп,
Чыкты менин жүрөгүм,
Сынды менин билегим [11, с. 142].

Узнав, что умер мой муж,
Наружу вышло мое сердце,
Сломана моя сила [пер. наш].

Интересен мотив причитаний Карлыгач, которая зная, что нельзя по обычаю плакать по усопшему, сравнивает свои слезы с цветком (*күнөө болбой гүл болсун* ‘пусть они станут цветком вместо вины’ [11, с. 142]), как знак нежности её чувств. Однако, данный сентиментальный пласт обретаёт жестокий поворот, когда Чалкалмака Гулсана убивает. Правда раскрывается лишь в эпизоде, где молодой калмык показывает невинного и живого Жалайыра. И намечаемый трагический аспект уходит в сторону. Прославляя настоящие человеческие чувства, нравственные ценности и умение жить по разумным правилам, народная мысль снимает как бы с поэмы образ беззащитного Жалайыра, так и не осознавшего истоки своего одиночества.

Жертвенность любви как основная тема поэмы «Кулмурза и Аксаткын»

В народной поэме «Кулмурза и Аксаткын» поднимается тема трагической любви, которая во все времена была актуальна в мировой литературе и мировом фольклоре. Сказание, несмотря на небольшой объем, глубоко передает идейный замысел этого прекрасного чувства, поднимающегося до самого высокого своего проявления – жертвенности. Отсюда, данная поэма отличается романтическим, лирическим и интонационным своеобразием, которая идейно прославляет одиночество трагической любви, и порицает проявление социальной и клановой несправедливости. Отметим, что впервые она была записана еще В. В. Радловым [12]. Здесь следует немного остановиться на различных версиях, касающихся отношений между двумя героями. Если в варианте Б. Алыкулова главной преградой их любви является семейное положение Кулмурзы (он женат) [13, с. 142], то в версии Ч. Садыкова Аксаткын является сестрой Кулмурзы по материнской линии (*таэже*) [14, с. 39]. Кроме того, в варианте А. Тажибаева главным барьером становится родственная связь между ними, поскольку Аксаткын выступает там в роли снохи Кулмурзы [15, с. 41]. Учитывая то обстоятельство, что из всех вариантов наибольшим художественным достоинством обладает версия Б. Алыкулова, мы в своем анализе будем использовать именно его сказительское мастерство.

Следует отметить, что в данном произведении преобладает, бесспорно, эмпирическое начало, которое передается нам сквозь призму субъективного монолога девушки, влюбленной в мужчину. Этот ностальгический аспект временами принимает исповедальный характер, напоминая в каком-то смысле жанр поэтической притчи. На наш взгляд, схема поэмы «признание-воспоминание-одиночество-убийство любимого-жертвенная смерть» позволяет рассмотреть её с точки зрения деления на разные пласты, которые добротнo высвечивают чувственно-эмоциональные, сентиментально-лирические порывы главной героини. Ибо в поэме есть разные ступени и формы любви, начиная от платонических элементов и заканчивая мотивами интимной связи. В начале на первый план выходит сентиментальный пласт, связанный со светлыми личными чувствами героини, имеющими лирическое содержание. Считаем, что структурный подход в соотношении с подстрочно-смысловым осмыслением этого произведения во многом оправдан, ибо дает возможность всецело погрузиться в его нутро, обогащенное художественно-выразительными приемами. Сперва нас удивляет откровение Аксаткын, открыто признающей-ся в любви к Кулмурзе. И главным её орудием становится чувственное слово как из изречения *көңүл – сөздүн сандыгы* ‘сердце – сокровищница слова’. Здесь следует пояснить, что именно через слово она воспроизводит свои искренние эмоции и ощущения, приравнивая свои чувства к нежному цветку (*көңүл – жоодураган гүл* ‘чувство – поблескивающий цветок’), к которому нужно относиться с теплым умилением. Свои эмоции она передает постепенно. В выражении *мен жүрчүм сенден уялып, досум* [13, с. 13] ‘друг мой, я смущалась тебя’ мы видим образ девушки, которая через пылкие и безмятежные эмоции как бы сохраняет тайну о своей любви. В то же время, в её поведении наблюдается нежный облик воспитанного существа, умеющего долго хранить внутри себя весь чувственный арсенал к избраннику. Вместе с тем, скрытые и завуалированные элементы женских эмоций заметны в выражениях *сызылып күйүп мен жүрдүм*,

досум [13, с. 13] ‘друг мой, я сгорала от внутренних переживаний’, *ичиме сырды топтодум*, досум [13, с. 13] ‘мой друг, внутри я копила тайну’, в которых слышится светлый голос знойного горения сердца, всецело занятого яркими эмоциями. Помыслы ожидания, чувственного откровения с мужской стороны воспроизводятся в строчке *качан бир сөзгө жарайсың*, досум [13, с. 13] ‘друг мой, когда же ты признаешься’, выдающей о её твердой готовности принять любимое существо. Здесь даже делается намек на безволие Кулмурзы, проявляющего мягкотелость и слабохарактерность. Тут всплывает внутреннее ощущение Аксаткын относительно помыслов и желаний любимого, который, как кажется ей, тоже питал чувства к ней. В выражениях *сыртымдан ашык сен жүрдүң*, досум [13, с. 13] ‘мой друг, издали ты заглядывался в меня’, *көңүлүң мага тигилдиң*, досум [13, с. 14] ‘мой друг, проникся сердцем ты ко мне’ воплощается идея тайной взаимности, которая существовала между ними. Следующим пластом является нравственно-пуританский мотив, заключающийся в чистоте чувств двух влюбленных, их воспитанности. Это, в частности, отражается в следующем эпизоде:

Мен кыздардын тунугу, досум,	Я чистая среди девушек, мой друг,
Сиз жигиттин сылыгы, досум [14, с. 17].	Вы учтивы среди джигитов [пер. наш].

Обратим внимание на плавное соотношение двух строк, в которых образы взаимно дополняют друг друга. Во-первых, они сообщают нам об отсутствии грязи в чувствах и помыслах героев. Во-вторых, в отрывке показано нравственное преимущество обоих персонажей перед лицом окружения и общества. Это придает нашим героям как бы негласный возвышенный смысл. Однако, рисунок повествования начинает меняться, и пуританский аспект уступает интимно-физической близости. Аксаткын вспоминает эпизоды, когда Кулмурза выслеживал её (*ач бөрүүдөй тоорудуң*, досум [13, с. 16] ‘ты следил за мной, как волк’). Воспроизводятся также ситуации, в которых герой проявлял не только высокие чувства, но и активные действия сближения. В выражениях *этимен чымчып кармадың*, досум [13, с. 15] ‘ты шупал моё тело, мой друг’, *бармагым баса кармадың*, досум [13, с. 16] ‘ты держал за руки меня, мой друг’, *билегиң тартпай мойнумдан*, досум ‘ласкали руки шею мне, мой друг’ [13, с. 22] мы наблюдаем осязательные стороны эмпирического, основой которого здесь является прикосновение тел. Эмпирико-эстетический пласт выступает в основном в качестве внешней привлекательности персонажей. Но через нее мы читаем явление, охватывающее внутреннее содержание. Аксаткын называет себя зрелой голубушкой (*гүлдөгөн чүрөк мен элем*, досум [13, с. 23] ‘я была цветущей красавицей, мой друг’), сравнивая себя со цветущей ягодой (*жыйденин гүлү мен элем*, досум [13, с. 23] ‘я была спелой ягодой, мой друг’). Подстать ей и Кулмурза, сравниваемый с ярким тополем (*алтын бир терек сен элең*, досум [13, с. 23] ‘ты был золотым тополем, мой друг’), красивым мужчиной (*жигиттин гүлү сен элен*, досум [13, с. 23] ‘ты был цветущим джигитом, мой друг’), со львом (*арстан жигит сен элең*, досум ‘ты был львом, мой друг’) [13, с. 23]. Народная мысль, плавно сопоставляя наших героев с нежными, красивыми представителями флоры и фауны, подтверждает экспрессивную емкость и шелковистость персонажей, содержащих большое множество привлекательных нюансов, тем самым, как бы подтверждая эмоционально-эстетическое их богатство. В этом контексте, исповедь героини прогностичен и прозорлив, правдив и тонок:

Алтын бир терек ыргалбай калды,	Золотой тополь не стал блаженным,
Ачылган гүлдөр жыргабай калды.	Распустившиеся цветки завяли.
Күмүш бир терек ыргалбай калды,	Серебристый тополь не стал усладой,
Гүлдөгөн чүрөк жыргабай калды [13, с. 23].	Голубушка осталась без радости [пер. наш].

Следующий пласт отражен в меньшей степени, но все же обладает самостоятельной конфигурацией. Это относится к разумно-эмпирическому слою. В момент, когда Кулмурза гостит у Аксаткын, дается его задумчивый и чувственный образ в их чистом, прозрачном соотношении. Данный аспект емко передается в образном выражении *ойлонуп көңүл толтурдуң*, досум [13, с. 16] ‘задумавшись, ты наполнил свои чувства’, в котором чувственное словно проходит чистку

через разумное осмысление любви, требующей своего выхода наружу, однако останавливаемой голосом разума. В монологе также имеет место эпизод, когда Аксаткын, вспоминая о своих глубоких чувствах, теряет аппетит (*ойлосом барбайт жүрөккө аш, досум* [13, с. 18] ‘думая о тебе, я не могу есть, мой друг’). И наконец, добротным арсеналом обладает траги-эмпирический пласт, воплощенный посредством темных сторон ощущения и восприятия. В этом плане, внутреннее негативное состояние героини выходит на первый план. Это лаконично воспроизводится народным сознанием в следующем эпизоде:

Күйүп бир жаным калбады, досум...	Сердце мое сгорело дотла, мой друг...
Күйгөнүң мендей айтабы, досум,	Кто скажет лучше, чем я,
Күйүттү мендей тартабы, досум [13, с. 22-23].	Никто не вынесет горя, как я [пер. наш].

В такой без преувеличения одической форме преподносится внутренняя трагедия героини. Эти выражения как бы живут одним единым сердцем, взаимно дополняя друг друга. Центром таких чувственных ощущений и представлений является понятие *күйүт* (горечь), максимально полно олицетворяющее глубокую трагедию Аксаткын, экватором которой является женское сердце. С другой стороны, исповедь героини воплощает индивидуальное расположение Кулмурзы. В сочетании слов *мен үчүн күйүп сен таптың, досум* [13, с. 13] ‘ты из-за меня сгорел, мой друг’ показан индивидуальный и наряду с этим волевой дух Кулмурзы, искренне и чистосердечно оставшийся рядом с душой Аксаткын. Примечателен момент убийства героя, осуществляемого представителями клана героини, и трагическое ощущение этого события со стороны рассказчицы. В образно-колоритном плане это передается в выражениях *азиз жан чыкты толгонуп* ‘изгибаясь, погибло дорогое сердце’, *алтын бир жаның түгөндү* ‘закончилось биение золотого сердца’, *айрылып калдым түңүлүп* ‘я распрощалась навсегда’, *ыраңың бүтүн кубарды* ‘вид стал бледным’ [13, с. 22]. Посредством сентиментальных эмоций, имеющих негативный смысл, ставится проблема необратимости человеческой смерти. Эмпирическое здесь приравнивается к трагическому, ибо человеческая душа через смерть любимого сердца конкретно воплощает идею вечного ухода из жизни. Интересен факт эстетико-морального осмысления героиней жестокой кончины Кулмурзы, чей образ начинает обладать экспрессивно-возвышенной тональностью, благодаря словосочетаниям «дорогое сердце», «золотое сердце». Символичен и внешний облик умерщвленного героя, который из возвышенного содержания трансформируется в более низменный слой физического исчезновения, главным признаком которого становится невыразительный тон бледности, как предзнаменование смерти. Данный аспект в выражении *кара жердин тагинда* [13, с. 23] ‘под черной землей’ переходит в темные очертания, окруженные мраком и тьмой, тем самым усиливая в нас негативные эмоции. Состояние героини синонимично изречениям *жылдызы түштү* ‘об исчезновении духа’, *кабыргаңа кеңеш* ‘о глубоких раздумьях’. Её трагизм начинает приобретать более масштабный характер, когда она жертвует собой во имя любви. Этот эпизод более экспрессивно воплощается в следующем фрагменте:

Аманат жанды берейин,	Как залог отдаю сердце,
Артыңдан калбай жөнөйүн.	Пойду за тобой, не отставая.
Кошогуң кантип кошпоюн,	Как я не могу причитать,
Кошулбай өмүр созбоюн [13, с. 32].	Как я могу продолжать жить [пер. наш].

Суицидальная версия смерти (*артыңдан калбай жөнөйүн* ‘пойду за тобой, не отставая’), воплощаемая в основном женскими образами, тоже является характерной чертой и ярким проявлением эмпирического в эпосе, соединенного с трагическим (*кошулбай өмүр созбоюн* ‘как я могу продолжать жить’). Любовь, как одна из главных тем бытия, становится центром существования и атрибутом глубокого чувственного мира человека, в котором без близкой души жизнь фактически теряет свой смысл. Она противопоставлена в поэмах предрассудкам и пережиткам прошлого, формам адата, по форме соседствующие с ощущениями айтматовской Джамили, как уход из старого мира.

Заключение

В результате проделанного исследования мы приходим к следующим выводам. В эмпирическом плане, все сказания передают одинаковые формы трагического восприятия и ощущения жизненных обстоятельств в форме горя, печали, страдания, беды, одиночества. В народном сознании, как социально-философская проблема, сентиментальные ощущения не рассматриваются с точки зрения осуждения или греховного поступка. Наоборот, самоубийство в поэтической интерпретации кыргызов обретает некую романтическую окраску. Ибо несмотря на плачевный финал, от этого выигрывает катарсис сказания, имеющий невероятный художественный размах. Поэтому, практически во всех романтических повествованиях к двум главным персонажам применяется акт метаморфозы, когда их души как бы переходят в некое растение. И в этом контексте, любовные эпические сюжеты, заканчивающиеся часто трагически, в эмоционально-эстетическом смысле невероятно прекрасны, поскольку утверждается философская идея бессмертия любви, её бескорыстия и самопожертвования.

В поведении и поступках девушки Ак Мактым, поставленной в очень суровые условия, формами рационального становятся хитроумие, уловка и изворотливость, поскольку в народном сознании любая мыслительная деятельность рассматривается в рамках разумного и без деления на отдельные категории. Такие умственные маневры героини следует считать единственным выходом из сложного положения, которое допускало в народном сознании применение хитроумного обмана, как средство борьбы с врагами. В итоге мы видим, что в портрете Ак Мактым вырисовываются две формы ухода из одиночества. Первое – это бунтарство, заключающееся в разумном неприятии затвердевших старых обычаев, которые были характерны мировоззрению патриархального общества, в котором неограниченная власть принадлежала мужскому полу. Как следствие, её мысли и чувства не находят поддержки как у своих (братья), так и у чужих (калмыки) людей, не способных прислушаться к ней. Второе – это портрет женщины-изгоя, живущей в чужой реальности, в которой она сталкивается со старым укладом жизни, не пытающейся менять свои привычки. Попадая в ситуацию безрассудных традиций окружающего мира, где кража невест является обычным делом, она остается одна со всеми своими проблемами. Хотя у нее был выбор. С одной стороны, рабское служение низменным желаниям новых хозяев её жизни, а с другой, попытка уйти из ненавистного ей социума. И здесь желание героини покинуть калмыцкий плен становится предметом её верности личным идеалам свободы. Поэтому, вполне разумная её борьба с чуждым обществом, направленным против её жизненных ценностей, обрекает её на верную смерть.

Образ одинокого Жалайыр примечателен тем, что в идейном смысле представлен не так возвышенно, поэтому он обретает противоречивый характер. Ибо он одновременно имитирует свое бесстрашие (*соет элем өзүңдү* ‘я вырвал бы твои глаза’) и показывает трусливость (*кымындай жаным койгула* ‘мою дюймовую душу оставьте в живых’). Разумное начало в главном герое, как отражение его духа, то просыпается, имея форму прозорливости (точное толкование сна), то заменяется низменными желаниями, опускающими его ум до ничтожно малых размеров (просьба оставить его в живых). И досадные огрехи в разуме Жалайыр замещаются поступками близких людей, восстанавливающих справедливость посредством хитрого ума (трансформация сестры в образ юноши и т. д.). Вместе с тем, этому персонажу народная мысль оставляет некоторую таинственность, отражающую его личную разрозненность и растворенность в других действующих лицах сказания.

На наш взгляд, эта загадка заключается в следующих смыслах. Во-первых, с рациональной точки зрения, Жалайыр зряче не осознает собственное сиротство и одиночество, ибо осмысление этого аспекта возлагается на мыслительную деятельность его родных. Отсюда, он робок и нерешителен, что высвечивает в нем конформизм, несамостоятельность и обреченность на непростительные низкие поступки. Поэтому клановое окружение, оберегающее героя, обретает благодетельную фактуру. Во-вторых, гибрид лиризма, драматизма и трагизма в герое не способствует появлению граждански мужественного характера, могущего постоять за себя. Соответственно, вину за собственную беспомощность он перекладывает на общество, которое сплавлено не только из жестокосердия (калмыки), но и из альтруизма (родные) и милосердия (молодой калмык). И трагизм героя заключается не в том, что он одинок, а в его равнодушии

к себе и другим. Наконец, в-третьих, в эмпирическом плане, несмотря на неброские сентиментальные качества Жалайыр, он эмоционально пассивен, не ощущает жертвенность своих близких, обреченных внутренне переживать за него и защищать от бед. Именно в таком контексте народная мысль делает как бы посыл на то, что не каждый выдерживает испытание одиночеством, если в окружающем мире не найдутся люди, способные на равных разделить подобную участь.

В поэме «Кулмурза и Аксаткын» эмпирический слой подавляет рациональное, поскольку раскрывается тема трагической любви по схеме «человек-человек» («герой-героиня») сквозь призму женского монолога. У Кулмурзы любовные чувства осмыслиются разумом, как трезвое осознание своего семейного положения, из которого он не в состоянии выйти. Здесь, бесспорно, чувства героев противопоставлены низким «рудиментам» традиционного общества, его отсталому настроению (зависть, месть). Поэтому, бескорыстность и чистота любви превращается в некий одический реквием, возвышающий это загадочное чувство до уровня катарсиса, очищающего тот старый мир.

При этом одной из особенностей данной поэмы является её не совсем стандартная художественная форма. Повторяющимся художественным средством, своего рода приемом или лейтмотивом становится обращение *досум* ‘мой друг’, которое подчеркивает свое присутствие почти в каждой фразе Аксаткын. Данный художественный маневр наиболее доходчиво, живо и глубоко можно ощутить, лишь слушая самого сказителя, проникающего в нутро сказания со всеми атрибутами драматизма и трагизма поэмы. Поэтому, к данной форме обращения героини («мой друг») мы невольно испытываем уважение, настраиваясь на серьезность её внутренней драмы, стремящейся быть понятой. И в этом смысле, мы сталкиваемся с двумя моментами, имеющими весьма существенное значение. Во-первых, такая казалась бы своеобразная форма выражения мыслей и чувств героини перестает быть обычной, как только мы понимаем, что здесь сказитель применяет художественно стилизованный оборот, предлагая нам новые художественные пути для выхода из обыденных и привычных норм обращения. Поэтому, эмоции, испытываемые самим сказителем, становятся гораздо выразительнее по своей тональности и интонации. Во-вторых, фактически устами Аксаткын здесь обозначается не только правовой титул Кулмурзы как мужчины, но и правовой ранг самой героини, вскольз намекающей на равенство с сильным полом. Отсюда, особый смысл в поэме приобретает судьба женщины (девушки), которая через прекрасные ощущения своей любви определяет свою устремленность к свободе, задевая вопросы эгалитарной и гендерной форм жизни.

К разумному следует отнести мотивы толкования сна, присущие для всех этих эпосов, как элемент предвидения негативного будущего. Этот пласт очень красиво оформляется в системе «человек-природа», в которой сонные видения переданы в сравнении с элементами флоры (*карагайдай как жалгыз* ‘ты как одинокая сухая ель’) и фауны (волки-овцы в виде людей), и воплощающиеся в реальности.

Литература

1. Абдыракунов Т. Ак Мактым. Литературное исследование. – Фрунзе: Кыргызстан, 1983. – 123 с. (на кыргызском яз.)
2. Бутанаев В. Я., Бутанаева И. И. Хакасский исторический фольклор. – Абакан: Изд-во Хакасского гос. университета, 2001. – 146 с.
3. Молдобаев И. Б. Этнокультурные связи кыргызов в средневековье: по данным этнографии, эпоса «Манас» и других фольклорных произведений: учебное пособие для студентов вузов. – Бишкек: Кыргызский национальный университет им. Ж. Баласагына, 2003. – 154 с.
4. Молдобаев И. Б. Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры киргизского народа. – Фрунзе: Илим, 1989. – 148 с.
5. Молдобаев И. Б., Караев О. К. Вопросы этнической истории киргизского народа. – Фрунзе: Илим, 1989. – 140 с.
6. Мусаев К. С. История Великой Кыргызской империи. – Бишкек: Кыргызстан, 1999. – 182 с.
7. Кыдырбаева Р. З. Народно-поэтические традиции в эпосе «Жаңыл-Мырза». – Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР, 1960. – 48 с.

8. Ак Мактым. Сказитель М. Зулпиев // Народные поэмы. – Бишкек: Бийиктик, 2012. – С. 66-76. (на кыргызском яз.)
9. Ак Мактым. Сказитель Ю. Бостонов // Народные поэмы. – Бишкек: Бийиктик, 2012. – С. 76-83. (на кыргызском яз.)
10. Толстов С. П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. – М.: Изд-во МГУ, 1948. – 352 с.
11. Жалайыр жалгыз. Сказитель М. Зулпиев // Народные поэмы. – Бишкек: Бийиктик, 2012. – С. 120-145. (на кыргызском яз.)
12. Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч. 5. Наречия дикокаменных киргизов. – СПб.: Императорская Академия наук, 1885. – 599 с.
13. Кулмурза и Аксаткын. Сказитель Б. Алыкулов // Народные поэмы. – Бишкек: Бийиктик, 2012. – С. 13-24. (на кыргызском яз.)
14. Кулмурза и Аксаткын. Сказитель Ч. Садыков // Народные поэмы. – Бишкек: Бийиктик, 2012. – С. 33-39. (на кыргызском яз.)
15. Мурза уул. Сказитель А. Тажибаев // Народные поэмы. – Бишкек: Бийиктик, 2012. – С. 40-43. (на кыргызском яз.)

References

1. Abdyrakunov T. *Ak Makтым. Literaturnoe issledovanie* [Ak Makтым. Literary research]. Frunze, Kyrgyzstan, 1983, 123 p. (In Kyrgyz lang.)
2. Butanaev V. Ja., Butanaeva I. I. *Hakasskij istoricheskij fol'klor* [Khakass historical folklore]. Abakan, Publishing house of Khakass state University, 2001, 146 p.
3. Moldobaev I. B. *Etnokul'turnye svyazi kyrgyzov v srednevekov'e: po dannym etnografii, eposa "Manas" i drugih fol'klornyh proizvedenij: uchebnoe posobie dlya studentov vuzov* [Ethnic and cultural relations of the Kyrgyz people in the Middle Ages: according to Ethnography, epic "Manas" and other folklore works: a textbook for university students]. Bishkek, Zh. Balasagyn Kyrgyz National University, 2003, 154 p.
4. Moldobaev I. B. *Epos "Manas" kak istochnik izucheniya duhovnoj kul'tury kirgizskogo naroda* ["Manas" as a source of study of the spiritual culture of the Kyrgyz people]. Frunze, Ilim, 1989, 148 p.
5. Moldobaev I. B., Karaev O. K. *Voprosy etnicheskoy istorii kirgizskogo naroda* [Questions of ethnic history of the Kyrgyz people]. Frunze, Ilim, 1989, 140 p.
6. Musayev K. S. *Istoriya Velikoj Kyrgyzskoj imperii* [History of the great Kyrgyz Empire]. Bishkek, Kyrgyzstan, 1999, 182 p.
7. Kydyrbaeva R. Z. *Narodno-poeticheskie tradicii v epose "Zhanyl-Myrza"* [Folk-poetic traditions in the epic "Zhanyl-Mister"]. Frunze, Academy of Sciences of the Kyrgyz SSR, 1960, 48 p.
8. *Ak Makтым. Skazitel' M. Zulpiev* [Ak Makтым. Narrator M. Zulpiev]. In: *Narodnye poemы* [The people's poem]. Bishkek, Byiyktik, 2012, pp. 66-76. (In Kyrgyz lang.)
9. *Ak Makтым. Skazitel' U. Bostonov* [Ak Makтым. Narrator U. Bostonov]. In: *Narodnye poemы* [The people's poem]. Bishkek, Byiyktik, 2012, pp. 76-83. (In Kyrgyz lang.)
10. Tolstov S. P. *Drevnij Horezm. Opyt istoriko-arheologicheskogo issledovaniya* [Ancient Khorezm. Experience of historical and archaeological research]. Moscow, Publishing house of Moscow state University, 1948, 352 p.
11. *Zhalajyr zhalgыз. Skazitel' M. Zulpiev* [The lonely Zhalajyr. Narrator M. Zulpiev]. In: *Narodnye poemы* [The people's poem]. Bishkek, Byiyktik, 2012, pp. 120-145. (In Kyrgyz lang.)
12. Radlov V. V. *Obrazcy narodnoj literatury severnyh tyurkskih plemen. Ch. 5. Narechiya arechiya dikokamennyh kirgizov* [Samples of folk literature of the Northern Turkic tribes. Part 5. Dialects of wild-stone Kirghiz]. Saint Petersburg, Imperial Academy of Sciences publishing house, 1885, 599 p.
13. *Kulmurza i Aksatkyn. Skazitel' B. Alykulov* [Kulmurza and Aksatkin. Narrator B. Alykulov]. In: *Narodnye poemы* [The people's poem]. Bishkek, Byiyktik, 2012, pp. 13-24. (In Kyrgyz lang.)
14. *Kulmurza i Aksatkyn. Skazitel' Ch. Sadikov* [Kulmurza with Aksatkin. Narrator Ch. Sadikov]. In: *Narodnye poemы* [The people's poem]. Bishkek, Byiyktik, 2012, pp. 33-39. (In Kyrgyz lang.)
15. *Murza Uul. Skazitel' A. Tazhibaev* [Murza Uul. Narrator A. Tazhibaev]. In: *Narodnye poemы* [The people's poem]. Bishkek, Byiyktik, 2012, pp. 40-43. (In Kyrgyz lang.)

УДК 398.22(=512.164)
398.22(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2018.12.22331

А. К. Исаева
Институт языка и литературы им. Ч. Айтматова

МОТИВНЫЙ ФОНД КЫРГЫЗСКОГО И ЯКУТСКОГО ЭПОСОВ О ДЕВАХ-ВОИТЕЛЬНИЦАХ

Аннотация. Статья ставит своей целью выявление общности и различий в мотивном фонде кыргызского и якутского эпосов, повествующих о девах-воительницах (эпос «Манас» и олонхо «Кыыс Дэбилийэ») на основе сравнительно-сопоставительного и структурального анализа, с установлением генетических связей между явлениями.

В исследовании затронута проблема стадийного развития эпоса, позволившая выявить архетипические образы дев-богатырок, с учетом трансформационных сдвигов, коснувшихся эпоса «Манас». Определена роль традиционного сказывания и передачи эпоса, определившие сохранность архаических мотивов.

Исследование выявило множественность образа богатырки Сайкал, что обусловлено широкой распространённостью и популярностью этого персонажа среди народа. Включение самостоятельного сказания о Сайкал в эпос «Манас» стало закономерным явлением по вовлечению так называемых малых эпосов в орбиту общенационального эпоса.

В работе сделаны выводы об утрате в эпосе «Манас» тенгрианского понимания о трёхчастном миропорядке, которая привела к тому, что некоторые его образы вне осознания деления мира на Верхний, Средний и Нижний уровни, утрачивают своё адекватное восприятие. И, наоборот, эпос «Кыыс Дэбилийэ» сохраняет в своём сюжетном развитии традиционные представления о всеобщем миропорядке, что облегчает восприятие его героев. Исследование побуждает обратить внимание на ошибочность определения героев эпосов по признаку положительности-отрицательности, что свойственно письменной культуре и её трактовкам героев и противоестественно для устной словесности и эпического мышления.

Исследование обратилось к анализу феномена безбрачия амазонок, сохраняющего их магическую силу на примере героинь Кыыс Дэбилийэ и Сайкал. Сделан вывод о том, что данное положение также подвержено определённым трансформационным сдвигам, но, в целом, продолжает сохранять свою значимость.

Представленная работа имеет перспективы дальнейшего исследования с привлечением более широкого охвата мотивного фонда для сравнительно-сопоставительного анализа эпосов якутского и кыргызского народов для выявления их общности.

Ключевые слова: эпос, олонхо, Манас, архаический эпос, стадийное развитие, структурализм, мотив, дева-воительница, типологическая и генетическая общность, традиционность, импровизация, инвариант.

А. К. Isaeva

Motif fund of warrior maidens in the Kyrgyz and Yakut epics

Abstract. The article aims to identify commonalities and differences in the motif fund of the Kyrgyz and Yakut epics, telling of warrior maidens (epic “Manas” and olonkho “Kyys Debiliye”) on the basis of comparative and comparative and structural analysis, with the establishment of genetic relationships between phenomena.

ИСАЕВА Асель Кенешбековна – к. филол. н., с. н. с., зав. Рукописным фондом Института языка и литературы им. Ч. Айтматова Национальной академии наук Кыргызской Республики, Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: asel.isaeva@gmail.com

ISAEVA Asel Keneshbekovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Head of Department of Manuscript Fund, Ch. Aitmatov Institute of Language and Literature, National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: asel.isaeva@gmail.com

The study touched upon the problem of the stage development of the epic, which made it possible to reveal the archetypal images of warriors maidens, taking into account the transformational shifts that had touched the epic “Manas”. The role of the traditional tale and transmission of the epic, which determined the preservation of archaic motifs, is determined.

The study revealed the multiplicity of the image of the bogatyr Saykal, which is due to the wide prevalence and popularity of this character among the people. The inclusion of an independent tale of Saykal in the Manas epic became a natural phenomenon in the involvement of the so-called small epos in the orbit of the national epic.

The work made conclusions about the loss in the Manas epic of the Tengrian understanding of the three-part world order, which led to the fact that some of his images, beyond the awareness of dividing the world into Upper, Middle and Under levels, lose their adequate perception. And, on the contrary, the epic “Kyys Debiliye” preserves in its plot development the traditional ideas about the universal world order, which facilitates the perception of its heroes. The study prompts to pay attention to the fallacy of determining the heroines of the epics on the basis of positive-negativity, which is characteristic of the written culture and its interpretations of the characters and unnatural for oral literature and epic thinking.

The study turned to the analysis of the phenomenon of Amazon celibacy, leading to the loss of their magical power on the example of the heroines Kyys Debiliye and Saykal. It is concluded that this provision is also subject to certain transformational shifts, but, in general, continues to retain its significance.

The presented work has prospects for further research, with the involvement of a broader coverage of the motive fund for a comparative analysis of the epics of the Yakut and Kyrgyz people to identify their community.

Keywords: epic, olonkho, Manas, archaic epic, stage development, structuralism, motive, warrior maiden, typological and genetic community, traditionalism, improvisation, invariant.

Введение

Сравнительно-типологическое изучение эпосов тюркоязычных народов имеет длительную историю. Закономерен интерес, проявляемый исследователями к данному направлению. Обусловлен он, прежде всего, общей генетической историей зарождения эпического творчества, общностью образов, тематики. Эти предпосылки стали основой создания во многом схожего мотивного фонда эпического наследия. В связи с этим выявление общности мотивного фонда эпосов народов, повествующих о богатырках, девах-воительницах, которые получили широкое распространение у большинства тюркских народов, в т. ч. у якутского и кыргызского, получает особую значимость.

Последующее длительное изолированное бытование эпосов у кыргызского и якутского народов не могло не оказать воздействия на традиционное воспроизведение эпикей, что внесло различия в сюжетное строение, что, в свою очередь, связано со стадийным развитием эпоса, которое происходило самостоятельно, изолированно друг от друга. Значимым трансформационным процессам была подвергнута кыргызская эпическая традиция, которая оказалась под сильным воздействием центрально-азиатских влияний и культур. Претерпев при этом значительные трансформационные изменения, эпическая культура кыргызов утратила мотивы, связанные с первотворением мира и тенгрианскими воззрениями. И наоборот, якутская эпическая культура сумела максимально сохранить традиционную составляющую и архаический мотивный фонд. Тем важнее провести сравнительно-сопоставительный анализ мотивного фонда якутского и кыргызского эпосов (в данной работе, связанных с образом девы-воительницы), чтобы выявить не только отличительные особенности, но и сохранившиеся общие мотивы.

Важность исследуемой тематики объясняет большое количество исследователей, обращающихся к ней: И. В. Пухов [1, 2], В. Н. Иванов [3], Р. З. Кыдырбаева [4, с. 66-85], Л. М. Готовцева и Т. Н. Николаева [5, с. 56-60], Д. У. Сапалова [6, 7, 8]. Одним из общих выводов исследований становится утверждение о том, что кыргызы и якуты проживали в одном ареале, что у них была общая культура и образ жизни. Эпосоведы ставят вопрос о «расширении границ исследований с охватом этнической истории ... родственных народов Средней Азии и Поволжья» [3, с. 66].

Основополагающим исследованием о воительницах является работа А. Н. Даниловой «Образ женщины-богатырки в якутском олонхо» [9], в котором она, анализируя изменения функций девы-воительницы, выявляет эволюцию этого образа, определяет структуру и семантику сюжетов якутского эпоса.

Целью исследования является выявление мотивного фонда эпосов двух народов о деяниях дев-воительниц с установлением генетических связей между явлениями на основе культурных взаимодействий, влияний или заимствований, обусловленных исторической близостью двух народов. В качестве методов исследования выбраны сравнительно-сопоставительный и структуральный методы анализа. В качестве объекта исследования выбраны тексты олонхо «Кыыс Дэбилийэ» [10] и эпоса «Манас». В качестве единицы исследования был выбран мотив, который по определению С. Ю. Неклюдова: «именно та единица, которой оперирует устная традиция», «элемент художественного мышления в фольклоре» [11, с. 224]. Выбор единицы обусловлен тем, что выделение мотива, а затем его сравнение позволяет находить общие закономерности в структуре эпоса, а также выявлять характерные особенности каждого эпоса в отдельности. Предложенная Б. Н. Путиловым классификация мотивов на следующие типы: мотив-ситуация, мотив-речь, мотив-действие, мотив-описание, мотив-характеристика, как нам кажется, предоставляет возможность продемонстрировать композиционную разносторонность сюжетных связей, с одной стороны, а с другой, продемонстрировать общность сюжетообразующих мотивов, представленных в кыргызском и якутском эпосах [12].

С другой стороны, такая методология позволяет формализовать объем эпического текста, с тем чтобы «вместить» в определенные рамки поэтическую составляющую эпоса. Подобный структуральный подход позволяет в рамках одного небольшого по объему исследования провести сопоставительный анализ текста разных эпосов.

Выбор объекта исследования (олонхо «Кыыс Дэбилийэ» и эпос «Манас») был обусловлен рядом причин. В кыргызском сказительском искусстве девам-воительницам посвящены одноименные эпосы, такие как «Джаныл Мырза», «Кыз Сайкал». При этом эпос «Манас», в силу своей объемности и масштабности, включил в свою сюжетную структуру повествования о целом ряде дев-воительниц и женщин-воительниц. В нём присутствуют такие героини, как Сайкал, сестра Манаса – Кардыгач, Бермет (героиня третьей части трилогии «Сейтек»), великанша Оронгу – одна из главных соперниц Манаса, Карабёрк – первая жена Манаса, дева-богатырша Куялы (героиня второй части трилогии «Семетей»). В варианте сказителя Саякбая Каралаева Каныкей – жена Манаса, также выступает в роли девы-воительницы до своего замужества. В своём исследовании мы остановились только на одном образе девы-воительницы – Сайкал. Данный выбор обусловлен множественностью данного образа в кыргызской эпической поэзии. Она присутствует в наиболее известных вариантах эпоса «Манас» – Сагымбая Орозбакова, Саякбая Каралаева, в варианте, записанном В. В. Радловым, в варианте Багыша Сазанова, а также в самостоятельном сказании «Кыз Сайкал» в исполнении Орузбая Урмамбетова. Ни один другой образ девы-воительницы не представлен так широко в эпическом творчестве кыргызов, как персонаж Сайкал.

Выбор олонхо «Кыыс Дэбилийэ» был предопределен доступностью к его опубликованному тексту, тогда как другие олонхо хранятся в виде рукописей, что усложняет доступ к их изучению, но даёт надежду на дальнейшие исследования в этом направлении.

Сказания о девах-воительницах являются отражением древнего этапа в развитии человеческой цивилизации, когда женщины являли собой могущество, свободу и самостоятельность, времени, когда женщины эпохи матриархата сами искали себе мужа. Значимость образа девы-воительницы в эпической традиции доказывается длительностью и постоянством воспроизведения сказаний о девах-воительницах, что позволило им дойти и сохраниться в памяти сказителей до наших дней.

В исследовании ставится задача проследить эволюцию образа девы-воительницы как родоначальницы небесного происхождения до воительницы с земной характеристикой. Такой анализ возможен благодаря тому, что якутское олонхо сохранило в себе архаические истоки преданий о девах-воительницах, тогда как «Манас» в процессе своего развития демонстрирует образы более поздних эпох.

Мотивный фонд якутского олонхо «Кыыс Дэбилийэ»

Олонхо «Кыыс Дэбилийэ» представляет собой величайший памятник народного эпического творчества, устной поэзии, сохранивший в себе представления народа о первопредках, об эпохе матриархата. Эпос донес до наших дней архаическое представление о зарождении мира,

в котором мифологические истоки занимают основополагающее место. Описание сотворения мира, а также представления о нём, о том, как оно устроено, представлено мотивами-описаниями в самом начале олонхо.

Мотив-описание. *Первотворение мира:* «За дальней далью / беспокойно-тревожных / древних лет, / по ту сторону / ратно-бранных / минувших дней / ... таинственно-недоступное / лучезарно-белое небо, / подобно замшевому тангалаю, / сверху ниспада, / расширяясь-растягиваясь, / сотворилось, оказывается...» [10, с. 73].

Мотив-описание представляет нам также *главную героиню* Кыыс Дэбилийэ: «... статью сильная, / станом могучая, / с виду быстроногая, / из женщин самая лучшая, / [с глазами], подобными серебряным монетам, / что рядом положены, / белизной белков сверкая, / умный быстрый взгляд бросая, / шелковисто-нежные волосы расчесывая, / в длинную волнистую косу заплетая, / сидит, оказывается» [10, с. 176-177].

К мотивам-описаниям непосредственно примыкают мотивы-характеристики, представляющие главных действующих лиц олонхо как положительных, представленных образами Верхнего мира – Кыыс Дэбилийэ и людьми Среднего – Чугдаан Бухатыыр и Хаанчылаан Куо, так и отрицательных – *абаасы* Нижнего мира Сарахана Кююкэннык.

Мотив-характеристика. *Сарахана Кююкэннык:* «Голову к коленям своим наклонив, / внимательно вслушиваясь, / в полторы маха длиною / сине-слизистый свой язык / до груди свесив, / единственным оком вверх уставившись, / зорко глядясь, / такие слова молвила...» [10, с. 101].

«... на единственную ногу проворно встав, / единственной загребастой рукою, / из середины груди выросшей...» [10, с. 109].

Чугдаан Бухатыыр: «... на девять веков-поколений / пышным ысыахом прославившийся / Чугдаан Бухатыыр / с неимоверной силою, / с несметным богатством, / из племени ураангхай самый лучший, / из людей самый отменный / живет-проживает» [10, с. 109].

Хаанчылаан Куо: «... ласточку их черного дома, / сияние их светлого дома, / мотылька их белого дома, / у которой тело сквозь одежду светлеет, / сквозь тело кости белеют, / сквозь кости мозг просвечивает, / которую в пасмурный день / наружу не показывали, / чтобы нечистый её не похитил, / в ясную погоду / во двор не выводили, / чтоб серебряный лик её не потускнел, / ... любимейшую дочь, / из котомки выбитый прах – последыша...» [10, с. 146-147].

Кыыс Дэбилийэ: «... на верхнем крае / чистого, без пылинки, / снежно-белого неба родившаяся, / Кыыс Дэбилийэ прозванная / женщина с дюжей силой, / сокрушительной мощью, / на чистом гладко-белом небе / равного себе не найдя, / всех, кто встретится, побеждавшая, / всех, кто под руку подвернется, одолевавшая...» [10, с. 151].



Рис. 1. Кыыс Дэбилийэ (худ. С. Луканси, 2016 г.).

Дыгыйдаан Бёгё – абаасы Нижнего мира, главный враг Кыыс Дэбилийэ, даёт ей характеристику: «Алаатыгар! Что за диво! / Какой же страны священной пищей вскормлена / эта на ноги себе мочающаяся, / самая могучая дева, с которой / славу оспаривать мне довелось? / ... До исхода тридцати дней месяца / нам биться пришлось, / но силы её не иссякли, / жилы её не ослабли, / мощь её не убавилась...» [10, с. 233].

Как видим, мотивы-характеристики включили в себя весь пантеон персонажей олонхо, показав вертикаль трёхмирия. Они позволяют продемонстрировать представления народа о строении их мира, о том, кто его населяет. Данная структура оказывается четко очерченной и напоминает о себе на протяжении всего повествования. Персонаж, отнесенный к тому или иному уровню мира, соответствует его требованиям. Кыыс Дэбилийэ с божественным, небесным происхождением оказывает помощь людям из Среднего мира, не просто сострадая им, а понимая всю меру ответственности Верхнего мира за становление мира людей. Это приводит её к необходимости к сражению с силами Нижнего мира, которые стали представлять собой реальную угрозу существованию Среднего мира, а значит, и нарушению общей гармонии сложившегося миропорядка. В полном соответствии с образами Нижнего мира обрисована Сарахана Кююкэнник, с отталкивающей для людей внешностью, обманом и хитростью пробравшаяся в Средний мир с тем, чтобы известить их людской род, посеять там разорение и хаос.

Чугдаан Бухатыыр ценится не столько за то, что он самый сильный, его главное качество заключается в заботе о народе, поэтому сквозной формульной фразой, его характеризующей, становится указание на то, что он устраивает *ысыах*, праздник, объединяющий народ воедино, дающий ему веру и силу. Именно Чугдаан Бухатыыру удаётся убедить Кыыс Дэбилийэ выйти на сражение с *абаасы*, спустившись вниз из своего мира, а затем и завоевать её симпатию.

Символом красоты мира людей выступает Хаанчылаан Куо, которая обрисована в лучших традициях якутского олонхо, дающего высшую оценку красоте, описав девушку настолько белую и прозрачную, что сквозь кожу виднеются и её кости, и её мозг. Высшим мерилom красоты становится белизна, подчеркивающая избранность девушки, её высшее происхождение, позволяющее ей сохранить всю природную статью.

Мотив-ситуация включается в повествование для развития сюжета, для его динамики. Возникает конфликтная ситуация, которая должна каким-либо способом разрешиться.

Мотив-ситуация раскрывается в мотиве-речи Кыыс Дэбилийэ: «Под грешно-заклятым западным небом, / под нижним его слоем, / на земле, половину вселенной занявшей, / Западный Сибиир называемой, / девка-абаасы, снизу поднявшись, / скрытно поселилась-обосновалась, / детей трёх миров похитив, вскормила, / мышцам их рук укрепиться дала, / мышцам их спин созреть дала, / и те к Чугдаан Бухатыыру, / на девять веков-поколений / пышный *ысыах* прославившему, нагрянули, / очень сильно его обидев, / слишком явно его утеснив; / поэтому когда человек племени айыы стал умолять, / человек солнечного племени стал просить, / я решила поехать, чтобы чёрную душу его защитить, / белую душу его спасти...» [10, с. 197].

Как видим, не всегда удаётся формализовать сюжетное развитие в чётко очерченные рамки одного вида мотива, поэтому многие из них заключают в себе две, а то и больше функций. В данном случае, одно и то же высказывание является одновременно и речью персонажа, и мотивом, определяющим ситуацию.

Мотив-речь позволяет не только развивать сюжетную линию повествования, но также дает дополнительные характеристики своим героям.

Родители Сарахана Кююкэнник – отец Арсан Дуолай и мать Ингнэли Балай, обращаясь к ней на её просьбу отправить в Средний мир: «О чудовище! / Эчикийэ, верчений-кручений твоих, ликований-восторгов твоих / не слишком ли много? / В Средний мир придя, / вдоль и поперёк бродя, пакостя, / воровством-разбоем занимаясь, / великую вину свою увеличишь!» [10, с. 86-87].

Соблюдение строгого деления на три мира распространяется на всех, проживающих в них. Поэтому решение Сараханы Кююкэнник переселиться в Средний мир вызывает возмущение и порицание у её родителей, понимающих, что она принесёт в него хаос и разорение. Установление порядка и гармонии должно неукоснительно соблюдаться представителем каждого из миров. Этот порядок и гармонию нарушает *абаасы* Сарахана Кююкэнник, что приводит к

сражению, в которое вовлекаются все три мира, но решающая роль отводится главной героине Кыыс Дэбилийэ, которая в своём мотиве-речи вновь напоминает о делении мира: «Со стороны Среднего мира / пусть к вам беда не пристанет! / Со стороны Верхнего мира / пусть холодный сквозняк вас не продует! / Со стороны Нижнего мира / пусть злой ветер на вас не повеет!» [10, с. 269].

Эпизод с участием Кыыс Дэбилийэ, в котором она обращается к создателям мира с мольбой о помощи в предстоящем бою с *абаасы*, соединяет в себе четыре мотива – описания, характеристики, речи и действия: «Кыыс Дэбилийэ, / от гнева побагровев, / тяжелыми каблуками / семидесятипудовых / железных сапог-торбасов / гулко стуча, взад-вперёд прошлась, / на середину гибельной скалы поднялась, / на одно колено опустилась, / другое колено преклонила, / веские слова произнесла, / убедительные слова подбирать стала, / почтительные слова вымолвила, / вот такие: “Бууйака! Бууйака! / Этой гибельной скалы, / грозной Кырпайки, дух-хозяин, / старик Таас Энгсилгэн, / тойон дедушка мой! ...”» [10, с. 211].

Представленные мотивы в конечном итоге ведут к главному мотиву, который позволяет подвести повествование к кульминации, а именно, к мотиву-действию.

Мотив-действие. Выворыши *абаасы* в бою: «[Оружие] с длинным лезвием решительно вынув, / с колющим острием мгновенно выхватив, / с грозным лезвием быстро вытянув, / с отточенным лезвием вмиг вытащив, / три дня и три ночи, / будто могучие быки в вожделинии, / настороженно кругами ходили, / друг на друга свирепе косясь...» [10, с. 217].

«Все девять дней / без устали, себя не помня, / за цепкие поводья друг друга дергая, / за крепкие удила друг друга хватая, / по темени друг друга гвоздили, / по вискам друг друга дубасили, / на кровь свою [люющуюся] глядя, еще неистовее, / на красное [месиво] глядя, еще свирепее [бились], / ударам конца не ведая, / взмахам рук не ведая счета; / [такое побоище]... / учинили они сражение» [10, с. 218-219].

Описанные выше мотивы дают возможность представить общую структурную сюжетную линию олонхо, а также выявить особенности главной героини. В нём Кыыс Дэбилийэ представлена как родоначальница небесного, высшего происхождения, а значит наиболее архаичным образом в пантеоне дев-воительниц. Сражения, в которых она принимает участие, направлены на спасение Среднего мира, людей, его обитающих, и против эпических чудовищ *абаасы*.

Особым образом обыгрывается в олонхо отношение Кыыс Дэбилийэ к замужеству. Как известно, девы-воительницы не могут стать женами, т. к. в браке их магическая сила утрачивается. Кыыс Дэбилийэ проявляет чувства к Чугдаан Бухатыыру, она с трудом отрывается от земли, чтобы вернуться к себе в Верхний мир. В этой внутренней борьбе встречаются две противоборствующие силы. Одна должна быть направлена на устройство Среднего мира, а для этого Кыыс Дэбилийэ находит идеального жениха в лице Чугдаан Бухатыыра. Другая – говорит ей о том, что в связи с замужеством она утрачивает свою силу богатырки. По-видимому, такая сложность в выборе predetermined переходным периодом от матриархата к патриархату и тем, что её миссия в качестве богатырки выполнена, и она может направить свои усилия на созидательную мирную деятельность.

Множественность образа девы-воительницы Сайкал в эпическом наследии кыргызов

Образ богатырши Сайкал представлен в ряде вариантов эпоса «Манас» [13, 14], в эпосе «Джолой», являющемся составной частью эпоса «Манас», записанного В. В. Радловым [15], имя сказителя которого не было зафиксировано, а также представлено в так называемом малом эпосе «Кыз Сайкал» [16]. Такое широкое распространение этого образа в эпических сказаниях кыргызского народа позволяет нам утверждать о популярности и устойчивости этого образа, что привело к множественности его бытования в эпических произведениях кыргызского народа.

Образ Сайкал органично вливается в мировую галерею дев-воительниц. Она демонстрирует образ храброй воительницы, стоящей на страже безопасности своего народа, при этом выполняя эту миссию ничуть не хуже мужчин, а зачастую оказываясь и сильнее их, как это оказалось в личном единоборстве Сайкал с Манасом. Народная мудрость, создавшая бессмертный эпос «Манас», не побоялась отдать преимущество деве-богатырше в этом поединке, опираясь на какие-то только ей известные побудительные причины. Такой неожиданный

ход решения исхода поединка нисколько не умаляет мужественности и избранности Манаса, но подчеркивает важную роль женщины-воительницы в древнем обществе и почетное место, которое ей в нём отводилось.



Рис. 2. Кыз Сайкал (худ. Т. Т. Герцен, 1972-1980 гг.).

Включение богатырки Сайкал в разные варианты эпоса «Манас» показывает стадийное развитие этого образа, которое прослеживается от одного варианта к другому.

Мотив-описание. Перевод¹: «Мясо (тело), вытянутое как тростинка, / Одета в мужскую одежду, / С белоснежными зубами, с точеными бровями, / Выразительное лицо..., голова правильной формы, / [С точными границами] белого-красного, / Глаза [прозрачные] как стекло, / Лицо, [словно] освещенное лучом, / Кожа блее..., / Шея как у петуха, руки как..., / Будь красивой, дочь своего отца! / Имеющая свою миссию [отличную от народа], / Выпитый красный кымыз, / Виднеющийся сквозь горло» [13, с. 93].

В данном случае мотив-описание вбирает, как это часто случается, и мотив-характеристику. Эпический певец описывает правильные, строгие черты Сайкал, подчеркивая её избранность, он говорит об освещенности её лица лучом. Певец подчеркивает особую роль, которая выпала на долю Сайкал. В этом описании находим интересную деталь, мало характерную для кыргызских эпосов, но которая связывает Сайкал с героинями олонхо «Кыыс Дэбилей». Эпический певец в одной строке даёт описание прозрачности тела героини, а именно горла, сквозь которое можно увидеть *кымыз*, который пьет Сайкал. Хорошо известно, что прозрачность тела характерна героиням якутских олонхо, как одна из устоявшихся их характеристик, дающая нам

¹ Здесь и далее перевод наш. — А. И.

представление об их чистоте, благородном происхождении и красоте. Таким образом, древний мотив описания красоты героини сохранился в традиционном сказе Сагымбая Орозбакова. Традиционность сказительства оказалась настолько устойчивой, что сохранила древнейший архаический мотив, донеся его до XX столетия.

В следующем мотиве-описании приводится портрет Сайкал, записанный В. В. Радловым: «Сайкал вскочила на серого иноходца, / Волосы её охватом в сорок мер длины, / Волосы в сорок мер длины / Завязала книзу в узел, / Волосы, разделённые надвое, / Пустила по двум сторонам, / Концы связанных волос / Заткнула за пояс на поясице, / Закончив с волосами, ударила сильным ударом [коня]» [15, с. 394].

Сайкал в варианте, записанном В. В. Радловым, имеет собственную дружину из сорока богатырок, что характерно для тюркских эпосов («Кырк кыз» – «Сорок девушек», Каракалпакский эпос): «Сорок девушек вскочили на коней, / Двинулись на гулянку...» [15, с. 394].

Наличие дружины у героев эпоса характерно для эпосов более позднего времени, когда государственно оформленные войска были построены по принципу военной демократии. Такой дружиной, как известно, располагал Манас. Его жена Каныкей, по варианту Саякбая Каралаева, до замужества была девой-воительницей и также имела подобную дружину, которая в других вариантах эпоса была трансформирована в её подруг.

Мотив-характеристика: «Взгромоздившаяся на рыже-пегого скакуна, / Одетая в желтые кожаные штаны, / Взявшая пику с бунчуком, / Рядом с которой – меч, / Не черная, но белая, / ... Если выходит на сражение, то отдаёт свою жизнь, / Если выходит на перестрелку, то отдаёт свою кровь, / А будучи живой – свой скот...» [14, с. 404].

Мотив-ситуация. Данный эпизод сочетает в себе два мотива – мотив-ситуацию и мотив-речь. В нём описывается ситуация, при которой соратник Манаса Бакай призывает дружинников выйти на единоборство с Сайкал. Манас, видя, что никто не решается выйти и что не миновать позора, решается сам сразиться с девой-воительницей: «Что это за поступок – убежать от сражения с женщиной, / Будь ты бесплоден! / Сколько ни вызывали [на поединок], никто не откликнулся, / Все испугались и попрятались, / Ни единая душа не вышла против Сайкал, / ... Заставили меня выйти на поединок с женщиной / Уронили достоинство. / Сколько бы вас богатыров ни было, / Всем вам имя – женщина, / Приведите мне коня Аксаргыла, / Как бы ни было сложно, / Одолею я [её]» [13, с. 99].

Мотив-ситуация, который побуждает Сайкал выйти на битву против калмаков вместе с Джолоем, которые выступают против его народа: «Золотой стяг с полумесяцем явился, / Войска в шестикратном размере пришли, / Народ Джолоя пленили, / Три дня [беспрерывно] стреляли...» [15, с. 409].

Сайкал в варианте, записанном В. В. Радловым, демонстрирует свои воинские навыки в боях против захватчиков. А в эпосе «Манас» – в вариантах и Сагымбая Орозбакова, и Саякбая Каралаева – проявляет свою доблесть только в единоборствах с Манасом. В «Джолое» Сайкал выступает в полной мере в амплуа защитницы рода.

Мотив-речь. Манас хочет женить на себе Сайкал. Она отказывается: «... В этом мире не выйду замуж. / Когда придёт время тебе умирать за 40 дней приеду / Сама приеду, господин...» [14, с. 406-407].

Мотив с замужеством Сайкал преподносится по-разному в разных вариантах «Манаса». В варианте, записанном В. В. Радловым, Сайкал выходит замуж за Джолоя и становится защитницей его рода, во многих случаях, и самого героя. При этом, она продолжает сохранять все свои качества воительницы. В варианте Сагымбая Орозбакова о замужестве Сайкал ничего не говорится, а основное внимание уделяется её поединку с Манасом. Саякбай Каралаев в своём варианте описывает ситуацию, в которой Сайкал на предложение выйти замуж за Манаса, соглашается стать его женой только после его смерти и переходе в иной мир.

Мотив-действие описывает выход Сайкал на единоборство против Манаса: «Неисправимая Сайкал, / Нацеливаясь пикой и сотрясая пикой, / На леопарда Манаса / ... Поправив в руке пику, / В льве Манасе / Стала искать слабое место /... Пика попала в грудь [Манасу], / Из глаз [у него] посыпались искры. / Стали они наносить удары друг другу, / Вдавливаясь [в крупы] своих коней» [13, с. 101].

В следующем эпизоде дружинник Манаса Чубак, видя, что Сайкал практически одолела Манаса в схватке, останавливает бой, ударяя по коню Сайкал, что фактически оказывается признанием поражения: «Подняв коня на дыбы, / Наклонила [Манаса] с коня, / С седла накренила [зад], / Султану Манасу / Пикой нанесла удар, / Пику, воткнутую Кыз Сайкал, / Манас не может вытащить, / [Пика] осталась в лопатке, / Опрокинуть с коня Кыз Сайкал / Задумала [Манаса]. / Не дал осуществиться этому / Чубак, сын Акбалты, / Вылетев как пуля, / Оказался между ними / Со словами: “Это не выбивание из седла, а состязание на пиках”. / Рыжего скакуна Сайкал / Ударил по голове, / Сарыбуруул Сайкал / В страхе шархнул в сторону» [13, с. 102-103].

Это кульминационная часть эпизода, описывающего схватку Сайкал с Манасом, в которой батыр оказывается фактически поверженным непобедимой богатыркой. Сила Сайкал настолько велика, что её не смог одолеть сам Манас. Древние архаические представления о могуществе женщины оказались настолько устойчивыми, что преимущество в единоборстве отдаётся Сайкал, при этом сказители не боятся уронить достоинство Манаса. Они сохраняют и передают древний мотив о непобедимости девы-воительницы, который относится к эре матриархата.

В сражении с калмаками (в варианте, записанном В. В. Радловым) Сайкал проявляет себя в качестве настоящего воина, зачастую оказываясь более ловкой, удачливой и несокрушимой, чем Джолой. Вот как изображается она в бою: «... вышел [на бой] один воин, / Увидев его, Сайкал / Погнала коня по направлению к нему, / Подъехав к нему, / Чокмором [нанесла удар] / По этому воину, / При его падении с коня / Пику из его рук / Выхватила Ак Сайкал, / Бесчисленное множество вражьих войск / Истребляла Сайкал, / Пронзительный крик не утихает...» [15, с. 411-412].

В эпосе «Джолой», записанном В. В. Радловым, приводится эпизод преследования Сайкал её заклятого врага Карача, который хитростью и обманом ввел в заблуждение Джолоя и покори́л его народ. «Джолой» представляет более архаичный пласт эпоса, в котором героические проявления героев сочетаются с мифологическими, сказочными деяниями. Особую роль в нём занимают кони героев, которые обладают магической силой и знаниями, умеют разговаривать, летать, являются верными соратниками и советчиками своих батыров. Конь Джолоя Ач-Будан в эпосе играет важную роль – он имеет крылья, умеет разговаривать, и на протяжении повествования не раз выручает своего хозяина.

Конь Сайкал – Тору Айгыр также обладает магическими силами, которые он применяет в сложной для его героини ситуациях. Сайкал на протяжении всего эпоса проявляет себя в качестве не только богатырши, но и терпеливой, верной, преданной жены. Джолой, в силу своей природной лени и глупости, постоянно оказывается в сложных ситуациях, из которых его вызволяет Сайкал, а также два коня – Ачбуудан и Тору Айгыр. Так, в сцене преследования Карача превращается в разных животных, чтобы уйти от погони – в черного голубя, в архара, в лиса, в чебака. В погоне за Карача верный скакун Сайкал – Тору Айгыр также принимает разные облики, чтобы догнать очередное воплощение Карача. Он поочередно становится то соколом-сапсаном (чтобы догнать Карача в образе голубя), то *тайганом* (в погоне за архаром), то *кара барчымом* (догоняя Карача, превратившегося в лиса), то, наконец, выдрой, чтобы поймать Карача – чебака. Перед слушателями прослеживается великолепная сцена последовательных преобразований, описанная поэтическим языком и создающая яркий образ древних архаических представлений. Кроме того, эта сцена как нельзя ярче демонстрирует архаическую структуру, которую удалось зафиксировать В. В. Радлову.

В ходе проведения анализа образа богатырки Сайкал выявляется инвариантная общность этого образа, представленная в вышеназванных вариантах эпоса «Манас». Также определяется степень импровизации, которая достигла своего максимального уровня в варианте Саякбая Каралаева, где добавляется ситуация с замужеством Сайкал в другом, высшем мире. При этом мы наблюдаем стадиальную изменчивость образа богатырки от архаической девы, у которой есть волшебный помощник в виде коня, т. е. от уровня богатырской сказки перешедшей на уровень архаического эпоса (в варианте, записанном В. В. Радловым), до девы-воительницы в героическом эпосе (в вариантах Сагымбая Орозбакова и Саякбая Каралаева).

Говоря о богатырках эпоса «Манас», рассмотрим также образ калмыцкой ханши Оронгу, которая является одним из врагов Манаса. Данный образ выбран по той причине, что Оронгу является реликтом древнего образа женщин-чудовищ. Н. Х. Бекмухамедова отмечает в своём исследовании: «Отрицательность Оронгу была заложена в самых архаических истоках этого образа, в её прототипах-прообразах, которые мы связываем... с образами злых женских божеств, по понятиям древних людей, приносивших всевозможные беды человеку... Такие женские божества имеют место в мифологии тюркских народов – они населяют Нижний, подземный мир; в якутских олонхо их именуют “абаасы”; Жез Кемпир (букв. “Медная старуха”) – в кыргызских мифах и сказках...» [17, с. 48-49].

Приведем в подтверждение мотив-описание, характеризующий Оронгу: «Подожвы её ног шириной с лопату, / Если посмотреть на её две груди, / То выглядят они как / Свисающие сердца, размером с гору. / Как перевернутый [большой] котел, / Её голова, / Шестидесяти-пятидесяти / Лет она. / Оронгу ходит неуклюже, / Если посмотреть на её затылок, / То там [увидишь] высовывающихся семьдесят мышей...» [18, с. 150-151].

Усиление отталкивающего образа Оронгу происходит за счет её участия в древнем архаичном состязании «Развязывание верблюда», которое описано в эпизоде «Поминки по Кокетею». В этом состязании порядочные женщины не могут участвовать из-за унижительного положения, в которое они попадают: женщина, обнажившись, с завязанными руками, при помощи зубов должна развязать спутанные ноги верблюда. Оронгу – единственная из женщин, которая выходит на это состязание, вызвав тем самым всеобщую насмешку и негодование.

Так, образы Оронгу и Сараханы Кююкэнньик находятся в прямом взаимодействии, основанном на общем происхождении существ Нижнего мира.

Общее и своеобразие в типологии кыргызского и якутского эпосов

Выявленный мотивный фонд двух эпосов позволил представить образы дев-воительниц в эпосах, оказавшихся на разных стадиях своего развития, сделав возможным сравнительный анализ. Анализ показал, что образ девы-воительницы в мировом эпосе имеет общие основы. В характеристике Сайкал кыргызского эпоса «Манас» очень много общего с девой-воительницей из якутского олонхо «Кыыс Дэбилийэ». Мотивы-описания, мотивы-характеристики, мотивы-речь, мотивы-действия показали, что Кыыс Дэбилийэ и Сайкал являются представителями одного ряда дев-воительниц.

При этом мотивный фонд показал и различия образов богатырок, которые кроются в природе эпосов, героинями которых они являются. Главное отличие заключается в принадлежности эпосов разным стадиям развития эпического жанра. Так, олонхо «Кыыс Дэбилийэ» относится к архаическим эпосам, в которых первотворение мира является одной из основополагающих тем так же, как и деление его на три составных части. Эпос «Кыыс Дэбилийэ», являясь архаическим эпосом и, следовательно, очень древним по своему происхождению, отразил в себе события мифологического прошлого, в котором нашли своё место не только мир людей (Срединный), но и Верхний мир, а также мир Нижний. Деве-воительнице Кыыс Дэбилийэ приходится вести борьбу не с врагами этого земного мира, а с чудовищами – *абаасами* Нижнего мира.

Кыргызский эпос «Манас», включивший в себя сказание о деве-воительнице Сайкал, является эпосом нового стадиального уровня, относясь к героическим эпосам, в которых вопрос об объединении народа в единую сплоченную нацию становится главной сюжетобразующей темой. Все остальные темы, так или иначе, привязаны к главной теме.

Тем не менее, традиционность передачи и исполнения эпосов позволили сохранить и донести до наших дней древние архаические пласты, которые в первую очередь связаны именно с образом девы-воительницы как наиболее древнего персонажа эпохи матриархата.

Дошедшее до наших дней отдельное сказание о Сайкал («Кыз Сайкал»), сказание «Джолой», записанное В. В. Радловым, наводят на вывод о том, что сказание о деве-воительнице Сайкал бытовало самостоятельно. Впоследствии, оно было вовлечено в орбиту эпоса «Манас», став его составной частью, а Сайкал – персонажем эпоса.

Образ Оронгу также выводит эпос «Манас» на прямые параллели с олонхо «Кыыс Дэбилийэ», а именно на его героиню Сарахана Кююкэнньик. В данном случае обе героини имеют одну и ту же природу происхождения. В отношении этих героинь нужно отметить, что

фольклор, эпическая поэзия не мыслят категориями положительных и отрицательных героев, а их персонажи выполняют свои собственные функции. Олонхо «Кыыс Дэбилийэ» отчетливо представляет именно такую картину мира, где каждый из представителей трёх миров занимает своё место в общей системе и соответствует этическим нормам своей части мира. Такой баланс сохраняется до тех пор, пока персонажи не начинают переступать установленные границы. Сарахана Кююкэнник нарушает правила устройства этого мира и поэтому находит осуждение у создателей этого эпоса. Её внешний вид соответствует существам Нижнего мира и сам по себе не создаёт отталкивающего эффекта ровно до того момента, когда Сарахана Кююкэнник решает отправиться в Средний мир и устроить там свой миропорядок. Теперь её внешний вид представляется отвратительным людям Среднего мира, потому что не соответствует ему, противоречит его этическим представлениям.

Оронгу – из того же ряда существ Нижнего мира, но в связи с тем, что в эпосе «Манас» описание деления на три мира оказывается во многом утраченным, то её происхождение оказывается затемнённым для слушателя, поэтому так комично и неподобающе выглядит она на фоне других героев. Эпос «Манас» несёт уже другую функциональную нагрузку, став эпосом общенациональным и общегосударственным, направленным на единение нации и её защиту. Для него вопросы первотворения мира перестают быть основополагающими и насущными. Но традиционность сказа оказывается настолько устойчивой, что включает в сюжет эпоса архаические образы и мотивы, которые в новом формате оказываются в какой-то степени непонятными самим сказителям. Отсюда сложность восприятия некоторых образов, а также трактовка образа девы-воительницы, которую нельзя понять, не осознав стадиального развития эпоса.

Вопрос о неприкосновенности дев-воительниц от мира мужчин на их честь так же оказывается общим. Известный постулат о том, что амазонки должны хранить свою невинность, чтобы сохранить свою магическую силу, в этих эпосах подвергается трансформации. Кыыс Дэбилийэ проявляет симпатию к Чугдаан Бухатыыру и готова на союз с ним; Сайкал в «Джолое» становится женой Джолоя, при этом не только не утрачивает свои силы, но и становится на защиту своего мужа и его народа; Сайкал из эпоса «Манас» обещает стать женой Манасу в Верхнем мире, после окончания земного пути. Образ Сайкал, не желающей выходить замуж за Манаса, полностью укладывается в мировой сюжетный ход о девах-воительницах. Она соглашается стать его женой тогда, когда её предназначение в этом мире в качестве девы-воительницы, богатырки будет выполнено. Как видим, образ Сайкал несёт в себе древние архетипичные черты девы-воительницы и трактовка её персонажа в эпосе «Манас» абсолютно укладывается в мировой сюжет об этих героинях.

Тем не менее, все эти вариации будущего устройства показывают неоднозначность их супружеского выбора, что опять подводит нас к выводу о том, что девы-богатырки продолжают оставаться собою, сохраняя свой статус девы. Подтверждением этого является то, что мужчины в этих сказаниях занимают второстепенную роль по отношению к главной героине.

Заключение

Общим выводом работы является положение, согласно которому между образами дев-воительниц якутского и кыргызского эпосов, несомненно, имеется общность, которая выражается в сюжетном развитии, в портретных и психологических характеристиках героинь, в эпитетах, которые они получают, в уважительном и почтительном отношении народа к ним. Несмотря на разницу во времени происхождения эпосов, они демонстрируют общую типологическую общность, которая определяется общностью и родством народов, сотворивших эти эпические сказания.

Образ богатырки наиболее ярок «на всем ареале обитания монголоязычных и тюркоязычных народов» [19, с. 192], и именно здесь можно проследить стадиальную изменчивость этого образа. Те условия, благодаря которым сформировались образы дев-воительниц, способствовали их закреплению и дальнейшему развитию на всех этапах эволюции героического эпоса тюрко-монгольских народов. Сказители неуклонно следовали традициям, касающимся трактовок и характеристик женских образов богатырш. Стадиальная изменчивость ярко проявилась в отношении образа Сайкал, представленной в трёх разных эпических сказаниях, а также образов Сайкал и Кыыс Дэбилийэ, как героинь, представляющих эпосы,

находящиеся на разных этапах стадияльного развития. Таким образом, в статье отобранный мотивный фонд наглядно показал, что девы-воительницы представляют собой разное происхождение: Кыыс Дэбилийэ имеет небесное происхождение и является существом Верхнего мира, Сайкал является жительницей Среднего мира и имеет земное происхождение. Соответственно, образ девы-воительницы в кыргызском эпосе так же, как и в якутском, представляет разные типы дев-воительниц.

Важным выводом работы является то, что кыргызский эпос, несмотря на последующие трансформационные сдвиги, сохранил в образах дев-воительниц мировые мотивы. Созданные в эпоху матриархата эти героини показывают своё преимущество по сравнению с мужчинами. Кыргызские сказители, несмотря на все последующие изменения в бытовании эпоса, сумели сохранить идейную сущность дев-воительниц в их первоизданном виде. Такое стало возможным благодаря традиционности сказывания, которая неуклонно соблюдалась на протяжении веков и, благодаря которой, эпос дошел до наших дней.

В исследовании выявлены генетические связи между образами дев-воительниц Сайкал и Кыыс Дэбилийэ, которые были основаны на культурных взаимодействиях, влияниях или заимствованиях, что было обусловлено исторической близостью двух народов – кыргызского и якутского. Это, в свою очередь, приводит к выводу о том, что в данном случае мы не можем говорить о типологической общности эпосов и их героинь, которая предполагает возможность зарождения мотивов о героинях в сходных обстоятельствах и условиях.

Литература

1. Пухов И. В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири: Общность, сходства, различия // Типология народного эпоса. – М.: Наука, 1975. – С. 12-63.
2. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо. – Якутск: ЯФ СО РАН, 2004. – 326 с.
3. Иванов В. Н. Олонхо – уникальное явление в мировой эпической культуре. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. – 158 с.
4. Кыдырбаева Р. З. Эпос «Манас»: Генезис. Поэтика. Сказительство. – Бишкек: Шам, 1996. – 408 с.
5. Готовцева Л. М., Николаева Т. Н. Одежда героев кыргызского эпоса «Манас» по отношению к якутскому эпосу «Нюргун Боотур Стремительный» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов, 2016. – № 11. – С. 56-60.
6. Сапалова Д. У. Якутско-кыргызские этнические параллели в традиционной культуре // Педагогическое образование и наука. – 2008, № 2. – С. 92-94.
7. Сапалова Д. У. Свадебная обрядность как источник изучения этнокультурных связей якутов и кыргызов // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. – 2009, № 101. – С. 43-46.
8. Сапалова Д. У. Компонент кыргыз в якутской этнонимике (по фольклорным материалам) // Сборник научных трудов. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 2005. – С. 85-90.
9. Данилова А. Н. Образ женщины-богатырки в якутском олонхо. – Новосибирск: Наука, 2014. – 166 с.
10. Якутский героический эпос «Кыыс Дэбилийэ». – Новосибирск: ВО «Наука», Сибирская издательская фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
11. Неклюдов С. Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: Сб. науч. тр. – Л.: Наука, 1984. – С. 221-229.
12. Путилов Б. Н. Веселовский и проблемы фольклорного мотива // Наследие Александра Веселовского: исследования и материалы. – СПб.: Наука, Санкт-Петербург. отд-е, 1992. – С. 74-86.
13. Манас: Кыргыз элинин баатырдык эпосу: 3-китеп / С. Орозбаковдун варианты б-ча академиялык басылыш. – Бишкек: Кыргызстан, 1995. – 672 б. (на кыргызском яз.)
14. Семетей: Баатырдык эпос. «Манас» эпосунун экинчи бөлүгү: 1-китеп / Саякбай Каралаевдин варианты боюнча академиялык басылышы. – Бишкек: Турар, 2013. – 1432 б. (на кыргызском яз.)
15. Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч. 5. Наречие диких племен киргизов. – СПб.: [б.и.], 1885. – 599 с.

16. Гүлгаакы. Кыз Сайкал. Поэмалар / А. Акматалиевдин жалпы ред. астында; Баш сөзүн жазган Г. Орозова; 25 т. – Бишкек: Шам, 2003. – 432 б. – (Эл адабияты). (на кыргызском яз.)
17. Бекмухамедова Н. Х. Эволюция женских образов эпоса «Манас». – Бишкек: Эркин Тоо, 1997. – 118 с.
18. Манас: Кыргыз элинин баатырдык эпосу. 8-жана 9-китеп: Сагымбай Орозбак уулунун айтуусу б-ча академиялык бас / Түзгөн жана даярдаган С. Мусаев. – Бишкек: Турар, 2014. – 800 б. (на кыргызском яз.)
19. Липец Р. С. Стадиальная изменчивость образа богатырки в тюрко-монгольском эпосе // V Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, 14-19 сентября 1987 г.): доклады советской делегации. Вып. 3. Археология, культура, этнография, филология. – М.: Изд-во ин-та этнографии и истории АН СССР, 1987. – С. 192-197.

References

1. Puhov I. V. *Geroicheskiy jepos tjurko-mongol'skih narodov Sibiri: Obshhnost', shodstva, razlichija* [Heroic epic of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia: Community, similarities, differences]. In: *Tipologija narodnogo jeposa* [Typology of the national epic]. Moscow, Nauka, 1975, pp. 12-63.
2. Puhov I. V. *Geroicheskiy jepos altae-sajanskiy narodov i jakutskie olonho* [Heroic epic of the Altai-Sayan peoples and the Yakut olonkho]. Yakutsk, SO RAN Jakutskij filial, 2004, 326 p.
3. Ivanov V. N. *Olonho – unikal'noe javlenie v mirovoj jepicheskoj kul'ture* [Olonkho is a unique phenomenon in the world epic culture]. Yakutsk, Izdatel'skij dom SVFU, 2014, 158 p.
4. Kydyrbaeva R. Z. *Epos "Manas": Genezis. Pojetika. Skazitel'stvo* [Epic "Manas": Genesis. Poetics. Storytelling]. Bishkek, Sham, 1996, 408 p.
5. Gotovceva L. M., Nikolaeva T. N. *Odezhdha geroev kyrgyzskogo jeposa "Manas" po otnosheniju k "Njurgun Bootur Stremitel'nyj"* [Clothes of the heroes of the Kyrgyz epic "Manas" in relation to "Nyurgun Bootur Swift"]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences. Issues of theory and practice]. Tambov, 2016, No. 11, pp. 56-60.
6. Sapalova D. U. *Jakutsko-kyrgyzskie jetnicheskie paralleli v tradicionnoj kul'ture* [Yakut-Kyrgyz ethnic parallels in traditional culture]. In: *Pedagogicheskoe obrazovanie i nauka* [Pedagogical Education and Science]. 2008, No. 2, pp. 92-94.
7. Sapalova D. U. *Svadebnaja obrjadnost' kak istochnik izuchenija jetnokul'turnyh svjazej jakutov i kyrgyzov* [Wedding rituals as a source for studying the ethnocultural relations of the Yakuts and Kyrgyz]. In: *Izvestija RGPU im. A. I. Gercena* [Proceedings RSPU named after A. I. Herzen]. 2009, No. 101, pp. 43-46.
8. Sapalova D. U. *Komponent kyrgyz v jakutskoj jetnonimike (po fol'klornym materialam)* [Component of Kyrgyz in Yakut ethnonymy (based on folklore materials)]. In: *Sbornik nauchnyh trudov* [Collection of scientific articles]. Yakutsk, Izd-vo JaGU, 2005, pp. 85-90.
9. Danilova A. N. *Obraz zhenschiny-bogatyрки v jakutskom olonho* [Image of woman warrior in the Yakut olonkho]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 166 p.
10. *Jakutskij geroicheskiy jepos "Kyys Djebljeje"* [Yakut heroic epic "Kyys Debiliye"]. Novosibirsk, VO "Nauka", Sibirskaja izdatel'skaja firma, 1993, 330 p. (Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East]).
11. Nekljudov S. Ju. *O nekotoryh aspektah issledovanija fol'klornyh motivov* [On some aspects of the study of folk motifs]. In: *Fol'klor i jetnografija: U jetnograficheskikh istokov fol'klornyh szuzhetov i obrazov. Sbornik nauchnyh trudov* [Folklore and ethnography: The ethnographic sources of folklore scenes and images: Collection of scientific papers]. Leningrad, Nauka, 1984, pp. 221-229.
12. Putilov B. N. *Veselovskij i problemy fol'klornogo motiva* [Veselovsky and the problems of the folk motive]. In: *Nasledie Aleksandra Veselovskogo: Issledovanija i materialy* [The Legacy of Alexander Veselovsky: Research and Materials]. Saint Petersburg, Nauka, 1992, pp. 74-86.
13. *Manas: Kyrgyz jelinin baatyrdyk jeposu. 3-kitep: S. Orozbekovdun varianty b-cha akademijalyk basylysh* [Manas: Kyrgyz heroic epic. Vol. 3: Version of S. Orozbekov]. Bishkek, Kyrgyzstan, 1995, 672 p. (In Kyrgyz lang.)
14. *Semetej: Baatyrdyk jepos. "Manas" jeposunun jekinci berljugu: 1-kitep. Sajakbaj Karalaevdin variantu bojuncha akademijaluk basulushu* [Semetej: The second part of epic "Manas". Vol. 1. Version of Sajakbaj Karalaev]. Bishkek, Turar, 2013, 1432 p. (In Kyrgyz lang.)

15. Radlov V. V. *Obrazcy narodnoj literatury severnyh tjurkskih plemen. Ch. 5. Narechie dikokamennyh kirgizov* [Samples of folk literature of the northern Turkic tribes. Part 5. Dialect of wild stone Kyrgyz]. Saint Petersburg, 1885, 599 p.

16. *Gjulgaaqy. Kyz Sajkal. Pojemalar* [Gulgaaky. Kyz Sajkal. Poems]. A. Akmatalievdin zhalpy red. astynda; Bash sjozjun zhazgan G. Orozova; 25 t. Bishkek, Sham, 2003, 432 p. (*Jel adabijaty* [Folk literature]). (In Kyrgyz lang.)

17. Bekmuhamedova N. H. *Jevoljucija zhenskih obrazov jeposa "Manas"* [The evolution of female images of the epic "Manas"]. Bishkek, Jerkin Too, 1997, 118 p.

18. *Manas: Kyrgyz jelinin baatyrdyk jeposu. 8-zhana 9-kitep: Sagymbaj Orozbak uulunun ajtuusu b-cha akademijalyk bas* [Manas: Kyrgyz heroic epic. Vol. 8. Version by Sagymbay Orozbak] / Tjuzgjon zhana dajardagan S. Musaev. Bishkek, Turar, 2014, 800 p. (In Kyrgyz lang.)

19. Lipec R. S. *Stadial'naja izmenchivost' obraza bogatyrki v tjurko-mongol'skom jepose* [Stadial variation of the image of the heroes in the Turkic-Mongolian epic]. In: *V Mezhdunarodnyj kongress mongolovedov (g. Ulan-Bator, 1987 g.)* [5th International Congress of Mongolians (Ulan-Bator, 1987)]. Moscow, Izd-vo in-ta jetnografii i istorii AN SSSR, 1987, pp. 192-197.

УДК 398.22(=512.157)

DOI 10.25587/SVFU.2018.12.22332

В. С. Данилова, Н. Н. Кожевников

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

СЕМАНТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИМЁН В ОЛОНХО

Аннотация. Рассматриваются концепции «философии имени», разработанные, прежде всего, в русской философии в начале XX столетия. Основной проблемой здесь являлось, принадлежит ли имя бытию и как оно связано с духовной сущностью человека. А. Ф. Лосев отождествлял имя и его сущность, а С. Н. Булгаков считал, что имя является связью между космосом и словом, однако осуществляться она может только через человека. В качестве методологии исследования использовано ядро подхода А. Ф. Лосева.

Из шестидесяти семи уровней исследования имени в мифе, фольклоре и эпосе у А. Ф. Лосева выделено семь главных. «Фонема» – имя прежде всего звук. «Семема» – сфера слова, обладающая характером значения. «Этимологический» – момент «корня» слова. «Синтагма слова», подчеркивающая, что слово в тексте всегда связано с другими словами. «Пойема слова» характеризует варьированность смысла слов «в зависимости от способа расположения их в предложении, от стихотворного размера (и его видов), рифмы и прочих внешних приёмов, употребляемых с целями выразительности». «Меон» – «иное» полагания, «иное» смысла, необходимый иррациональный момент в самой рациональности сущего. «Энергема» имени – сущность «так-то и так-то определённой или сущности в модусе определённого осмысления, в модусе явленной, выраженной сущности».

В статье в качестве источникового материала использован текст олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского, воссозданного на основе народных сказаний. Исследования философии имени в олонхо позволяют утверждать, что имя имеет глубокий онтологический смысл, тесно связано с сущностью героя, персонажа и их бытием. Полное имя богатыря или его коня содержат достаточно целостные их сущностные характеристики. Приведены яркие примеры, связывающие в единую систему имена божеств Верхнего мира, прародителей Среднего мира и их духов-защитников. Эти ряды и системы имён формируют устойчивые инварианты олонхо, обеспечивают его фундаментальную идентификацию.

В целом совокупность имён олонхо обеспечивает представление о бытии определённой эпохи, его социальных и гуманитарных характеристиках.

Ключевые слова: эпос, сущность, онтология, бытие, космос, эйдос, человек, смысл, знак, анализ, герой.

V. S. Danilova, N. N. Kozhevnikov

The semantic meaning of names in olonkho

Abstract. Concepts of the “philosophy of the name” developed primarily in Russian philosophy at the beginning of the XX century are considered. The main problem here was whether the name belongs to being and how it relates to the spiritual essence of man. A. F. Losev identified the name and its essence, S. N. Bulgakov

ДАНИЛОВА Вера Софроновна – д. филос. н., проф., кафедра философии Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

DANILOVA Vera Sofronovna – Doctor of Philosophical Sciences, Prof., Chair of Philosophy, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

КОЖЕВНИКОВ Николай Николаевич – д. филос. н., проф., кафедра философии Северо-Восточного федерального университета, Якутск, Россия.

E-mail: nikkozkh@gmail.com

KOZHEVNIKOV Nikolay Nikolaevich – Doctor of Philosophical Sciences, Prof., Chair of Philosophy, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: nikkozkh@gmail.com

believed that the name is a link between the cosmos and the word; however, it can be realized only through man. As a research methodology, the core of the A. F. Losev approach was used.

Of the sixty-seven levels of the study of the name in the myth, folklore and epic by A. F. Losev has seven main ones. "Phoneme" is a name, first of all, a sound. "Semema" is the sphere of "words with the character of meaning". "Etymological" – the moment of the "root" of the word. "The syntagma of the word", emphasizing that the word in the text is always associated with other words. "Poema of the word" characterizes the variability of the meaning of the words "depending on the way they are located in the sentence, on the poetic size (and its types), rhyme and other external devices used for expressiveness purposes". "Meon" is a "different" position, a "different" meaning, a necessary irrational moment in the very rationality of the being. "The energy of the name is the essence of "such and such or certain or essence in the mode of definite comprehension, in the mode of the manifest, expressed essence".

Studies of the philosophy of the name in olonkho suggest that the name has a deep ontological meaning; it is closely connected with the essence of the hero, character and their being. So the full name of the hero or his horse contains fairly complete their essential characteristics. Vivid examples of the names of the deities of the upper world, the ancestors of the Middle World and their defenders-spirits are connected into a single system. These series and name's systems form stable olonkho invariants, providing its fundamental identification.

In general, the set of olonkho names provides an idea of being of a certain epoch, its social and humanitarian characteristics.

Keywords: epic, essence, ontology, being, cosmos, eidos, man, meaning, sign, analysis, hero.

Введение

В олонхо *имена* называют сами себя, выражая самую сущность явления. Эта проблема разработана в феноменологии и в «философии имени»; она широко обсуждалась российскими философами в первые два десятилетия XX столетия, прежде всего, П. А. Флоренским, С. Н. Булгаковым, А. Ф. Loseвым. В этой философской концепции «речь идёт о магическом характере имён, как Бога, так и человека, народа. В ней анализируется связь между именем человека и событиями его жизни, его духовной сущностью, укоренённость имён человеческих в народных святынях» [1, с. 185].

А. Ф. Loseв писал «...только в слове мы общаемся с людьми и природой... только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности во всех бесконечных формах её проявления... Человек для которого нет имени, для которого имя только простой звук, а не сами предметы в их смысловой явленности, этот человек глух и нем, и живет он в глухонемой действительности. Если слово не действенно и имя не реально, но есть фактор самой действительности, наконец, не есть сама социальная (в широчайшем смысле этого понятия) действительность, тогда существует только тьма и безумие, и копошатся в этой тьме только такие же темные и безумные, глухонемые чудовища» [2, с. 84].

С. Н. Булгаков отмечал, что «...слово космично в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но и бытию, где человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир... Наречия различны и множественны, но язык один, слово едино, и его говорит мир, но не человек, говорит мирочеловек» [3, с. 24]. Имя является связью между космосом и словом, «имя есть самооткровение вещи, оно принадлежит вещи, а не говорящему. В этом смысле вещь сама себя называет... Однако именоваться человек может только через человека, в человеке, человеком. В человеке сокрыты имена всех вещей» [3, с. 68].

«В слове, и в особенности в имени, – всё наше культурное богатство, накапливаемое в течение веков; и не может быть никакой психологии мысли равно как и логики, феноменологии и онтологии, вне анализа слова и имени. В слове и имени – встреча всех возможных пластов бытия... В имени – средоточие всяких физиологических, психических, феноменологических, логических, диалектических, онтологических сфер. Здесь сгущена и нагнетена квинтэссенция как человеческо-разумного, так и всякого иного человеческого и нечеловеческого, разумного и неразумного бытия и жизни» [2, с. 97]. Что касается диалектики мифа, то она «может быть в целях простоты и однозначности сведена к диалектическому взаимоотношению Имени и Сущности» [4, с. 218].

«Как некая идеальная конкретность, имя не может быть определено, описано или рассказано – помощью перечисления отдельных признаков, отдельных черт. Порознь взятые, такие признаки – черты, как бы их не накапливать, не способны передать главного в имени – его структуры, строения его как целого, его как формы, – короче его самого. Имя постигается только через самого себя, *per se intelligitur*. Аналитически разорванное, оно утрачивает самую суть свою и остаётся, в конечном счёте, нагромождением психологических и прочих черт, более-менее свойственных всякой личности и вместе с тем в составе каждого имени – более-менее случайных» [5, с. 76].

Таким образом, будем опираться на эйдетическую концепцию языка, в которой, например, А. Ф. Лосев не противопоставляет «вещь», как чувственный объект внешнего мира и имеющее её слово. Он отождествляет имя и его сущность, подчёркивая, что «слово или имя есть смысл, или понимание, разумеемая сущность» [6, с. 742]. Согласно его теории языка, правильным понятием является не вещь (материальный предмет), а целостный образ – эйдос, который далее может быть представлен в виде некоторых структур сознания.

Кроме подхода, развитого в русской философии, можно отметить известную формулу эстетики Канта: «прекрасно то, что нравится независимо от смысла», а также связь фундаментальных имён с культурными взрывами. «Мир нарицательных имён тяготеет к процессам постепенного развития, что неразрывно связано с взаимозаменяемостью его элементов. Пространство собственных имён – пространство взрыва. Не случайно исторически взрывные эпохи выбрасывают на поверхность “великих людей”, то есть актуализируют мир собственных имён» [7, с. 119].

В статье в качестве источникового материала использован текст олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского, воссозданного на основе народных сказаний, в русском переводе В. В. Державина [8].

Методология исследования

Из шестидесяти семи уровней исследования имени в мифе, фольклоре и эпосе у А. Ф. Лосева [2, с. 226–228] выделим семь главных, которых, по нашему мнению, достаточно для анализа имён, встречающихся в олонхо.

Уровень 1 «Фонема» – имя прежде всего звук, «однако сущность имени ничего общего не имеет со звуком» [2, с. 100]. Уровень 2 «Семема» – та сфера «слова, которая обладает характером значения». Уровень 3 «Этимологический», «вернее этимный момент, момент этимона, “корня”, как это обычно говорится, слова» [2, с. 102]. Уровень 4 «Синтагма слова», синтагматический слой в семеме, который подчёркивает, что слово в тексте всегда связано с другими словами и эта связанность имеет важное значение. Уровень 5 «Пойема слова» (от греч. «изделие, произведение искусства»), «пойематический слой в семеме» [2, с. 104]. Пойема характеризует варьированность смысла слов «в зависимости от способа расположения их в предложении, от стихотворного размера (и его видов), рифмы и пр. внешних приемов, употребляемых с целями выразительности» [2, с. 104]. Уровень 6 «Меон», под которым понимается «“иное” полагания, “иное” смысла». Меон есть необходимый иррациональный момент в самой рациональности сущего, и притом момент диалектически необходимый. Для того чтобы мыслить смысловое, «рациональное» оказывается необходимо примышлять тут же момент «иррационального», без которого самый смысл теряет определённую и очертание, т. е. обесмысливается» [2, с. 119]. Уровень 7 «Энергема имени», под которой будем понимать сущность «“так-то и так-то” определённой, или сущности в модусе определённого осмысления, в модусе явленной, выраженной сущности, или просто явленной, или выраженной, сущности. <...> как смысловая изваянность выражения» [2, с. 127].

Имя по А. Ф. Лосеву – это «тропа между субъектом и объектом, воспринимающим и воспринимаемым, познающим и познаваемым, место их встречи, их единения» [9, с. 55]. Отметим в качестве предварительного примера, что имена греческих богов гораздо более фундаментальные: как эйдетические образования и энергетические проявления, чем их римские заменители. «Арес» – бог войны, его нельзя сравнивать с гораздо более слабым римским наименованием – «Марс». Первое содержит больший запас энергии, готовый излиться на предмет вражды. Слова «Афродита», «Артемиды» характеризуют гармонию красоты и

гармонию мужественности. Эйдетическое содержание обеспечивается порядком слов в слове, что высвечивает их внутреннюю сущность, ударения и расположение ударных слогов, ответственные за энергетические проявления. Соответствующие им имена «Венера» и «Диана» гораздо беднее по этим характеристикам.

Онтологические основания и семантические аспекты имён в олонхо

Рассмотрим несколько имён из текста олонхо. Возьмем для предварительного рассмотрения два имени – «Старуха Ала Буурай» (Аан Дьаасын) и «Арсан Дуолай», а затем эти имена с основными эпитетами, обеспечивающими их продолжение. Так, владычица Нижнего мира:

Всей породе Аан Дарасы
Матерью древней была
Старуха Ала Буурай
По имени Аан Дьаасын,
Прославленная хотун-госпожа,
С деревянною колодкою на ногах
Появившаяся на свет [8, с. 10].

А также её муж:

Ставший корнем всех
Адъарайских племён,
Отцом подземных абаасы,
Нижнего мира тойон-властелин,
Родившийся в облезлой дохе,
С клыками торчащими, как остроги,
Луогайар Луо Хаан-великан
По имени Арсан Дуолай» [8, с. 10].

Арсан Дуолай – глава злых чудовищ Нижнего мира. Его имя происходит от *арсай* – «выставлять, скалить зубы» и *дуолай* (*дуолай*) – «большой ростом, громадный». Эти же имена с основными эпитетами можно представить так: «Старуха Ала Буурай, с деревянной колодкою на ногах появившаяся на свет» и «Родившийся в облезлой дохе, по имени Арсан Дуолай». Оба этих имени – это два эйдетических образа, причём образы с основными эпитетами несравненно глубже, они сразу формируют чёткие структуры в сознании, которые трудно заменить какими-нибудь другими. Следуя специфике олонхо, возьмём в качестве отправных эти развернутые имена, и весь последующий анализ будем ориентировать на них. Т. е. «семема», «этимон» и «синтагма» здесь последовательно выстраиваются друг за другом, формируя устойчивый эйдос, который естественным образом дополняется фонемой. Более того, уровни «синтагмы» и «фонемы» не могут существовать один без другого. Здесь имена предстают как сама сущность того, как онтологическая глубина, стоящая за ними.

«Пойема», характеризующая смысл слов в зависимости от способа их расположения в предложении, здесь также совершенно очевидна, поскольку связать эти слова между собой можно только приведённым выше образом. Любой другой вариант ослабляет воздействие слов, их глубинный смысл, который уже напрямую связан с «меоном» и «энергемой». Оба имени связаны с владыками Нижнего мира, который не имеет чётких очертаний так же, как и населяющие его *абаасы*. Когда *абаасы* выходят на поверхность, то внешне их ещё можно идентифицировать, но что скрывается под их личиной, что есть мир, в котором они живут – непроходимые топи, клубящиеся туманы, бездонные расщелины. Так что эти имена – границы рационального и иррационального, в которых остаётся недосказанность, тайна.

С другой стороны, основные имена олонхо появляются в тексте довольно часто, и каждый раз от них идёт определённая энергия. «Сущность имени открыта нам, во время самого анализа, в своих энергиях, и только в них» [6, с. 695]. Когда произносится имя «Арсан Дуолай», то где-то там в недрах Нижнего мира он злобно реагирует на него, напрягая свою злобу, свои животные инстинкты, и как бы откликается на это упоминание. По крайней мере и сказитель олонхо, и его слушатели чувствуют это. Также имя «Старуха Ала Буурай» запускает некий процесс осмысления стоящей за ним сущности, сопряжения её с миром эпоса и тем миром, в котором этот эпос был создан.



Рис. 1. Богатырь Уот Усутаакы (худ. Э. С. Сивцев, В. С. Карамзин, И. Д. Корякин, 1973 г.).

Наименовать вещь, живое существо можно, только глубоко вникнув в его сущность. Здесь должно быть обоюдное понимание, неизбежное представление мысленного и чувственного диалога и с «Арсан Дуолаем», и с его «Старухой Ала Буурай». Говоря иными словами, если не встать на точку зрения мифологических оснований олонхо, не допустить элемента мысленного конструирования, то в глубинный смысл текста проникнуть невозможно. Если же встать на такую точку зрения, то имя становится активным, позволяет своим потенциам раскрыться в виде различных энергий. Оставляя в стороне религиозно-мистические воззрения и оставаясь в рамках строгих философских представлений (феноменологических, онтологических), выстроим цепочку феноменов сознания, в которые могут входить элементы фантазии и мысленного конструирования.

Знаковыми для характеристики схватки богатырей и всех сопутствующих ей бедствий являются духи войны Илбис Кыыса и Осол Уола:

Горячей крови прося,
Гоготала, визжала
Илбис Кыыса;
Кровавой добычи прося,
Выл, вопил
Осол Уола,
Клича гибель,
Клювом кривым клекоча [8, с. 309].

«Илбис» означает «кровожадность, склонность к кровопролитию, войне». «Илбис Кыыса – дочь Илбис Хаана, (дочь) войны, кровопролития; изображается в виде отвратительного трёх-горбого ворона с железным клювом. Богатыри боятся её и приносят ей в жертву останки побеждённого врага» [10, с. 268]. Когда борются богатыри, тут же появляются эти духи. Они чувствуют приближение подобной схватки и заранее летят к её месту. Илбис Кыыса и Осол Уола «вселяют в сражающихся раздор, разжигают страсти и пыл, чем устраняют возможность примирения.

Они помогают побеждающей стороне скорее завершить победу; помогают, вселяясь в виде огней в острия орудий войны, придавая им большую разительность и интенсивность» [11, с. 22].

Закованный в цепи в подземельях Нижнего мира богатырь айыы Кюн Дырибинэ, ожидающий, что Нюргун Боотур рано или поздно победит Уот Усутааки, успокаивает томлящуюся рядом Туйаарыма Куо:

Может быть, в этот час
Булатным мечем
Брюхо распарывает ему –
Вот об этом
Илбис Кыыса,
Свирепая тетка моя,
Кружась над моей головой,
Пронзительно пела мне.
О том, что Нюргун Боотур,
Мерзлую тропу протоптав,
Настиг Уот Усутааки
И крепко его схватил
За шёлковую узду –
Об этом Осол Уола,
Воинственный дядя мой,
Над моей головою
Вопил, орал
Тридцать суток тому назад [8, с. 208].

В имени черно-лысого ворона «Илбис Кыыса» слышится приглушенные визг и вопль как дальние отголоски тяжелой и кровавой битвы. Имя «Осол Уола» настраивает на кружение хищных птиц над трупами и ландшафтами, исковерканными кровавой битвой, полями войны.

Или, когда начавших схватку в Среднем мире Нюргун Боотура и богатыря Верхнего мира Уот Усуму попросили удалиться в долину Онолутта:

Там для боя – большой простор...
В той долине – под вихревым
Склоном ураганных небес
Летает и воет ваш старший брат,
Играет Осол Уола...
Там неистовая Илбис Кыыса
Летает, визжа и вопя,
Беснуясь, катается по траве [8, с. 286].

Рассмотрим систему имён для девяти сыновей и восьми дочерей Юрюнг Айыы Тойона и его жены Аджынги Сиэр. «Старшего сына звали Чынгыс Хаан; следующего за ним – Джёсёгёй Айыы; третьего – Кытай Бахсыыла; четвертого, предсказателя судеб Среднего мира – Сээркээн Сэсэн; пятого сына, писаря, имевшего крупнейший архив – Усун Джурантаайы; шестого сына – Тюёна Монгол Тойон; седьмого сына, духа-хозяина темного леса – Баай Барыылаах; восьмого сына, родившегося недоношенным и имевшего бессмертный дух – Тойон Кулут; девятого – Итии Тогуу.

Дочерей звали: первую, ставшую старшей сестрой восьми айыысыт – Эйэн Ийэхсит Хаан Айыысыт; вторую, духа-хозяйку земли – Манган Мангалыын; третью – Уот Кындыалана; четвертую – Сэбигирэй Манган; пятую – Юрюнг Молчой; шестую – Кус Хангыл; седьмую – Эттэ Эппитинэн Этэрикээн; восьмую... Хаачылаан Куо» [12, с. 16].

Если провести анализ фонем этих имён даже не вникая в их смысл, то созвучия их структур создают замкнутую устойчивую систему. Звучание имён, завораживает, создаёт различные ряды (семантические, фонетические, ритмокаскады и т. п.), которые продолжаются естественным образом. Семема открывает еще более широкие возможности для их анализа, поскольку имена начинают приоткрывать свой смысл и в большинстве случаев их звучание совпадает с сущностью и предназначением имени.

Наборы других эпических имён можно проанализировать аналогичным образом. *Чынгыс Хаан* – божество судьбы (*чынгыс* (*чынгыс*) – жёсткий, жестокий, непреклонный, неумолимый); *Джэсёгёй Айыы* (*Уордаах Джэсёгёй*) – божество лошадей; *Кыдай Бахсыыла* (*Кытай, Кыыдай*) – мифический кузнец, покровитель кузнечного дела, иногда их несколько братьев; *Сээркээн Сэсэн* – мифический провидец, дающий советы богатырям (*сэсэн* (*сэһэн*) – рассказ); *Усун Джурантаайы* – мифический писарь, отмечавший в книгах судьбы людей (*усун* (*уһун*) – длинный); *Тюёнэ Монгол Тойон* – родоначальник айыы (*могол* (*моһол*) – большой, великий, солидный); *Баай Барыылаах* – дух-хозяин леса (тайги); *Тойон Кулут* – господин-раб (*кулут* – раб); *Итии Тогуу* (*итии* – жаркий, горячий).

Эйэн (*Эйээн*) *Иэйэхсит Хаан Айыысыт* – богиня-покровительница людей и скота; *Манган Манхалыын* – дух-хозяйка земли; *Уот Кындыалана* (*кындыалана* – ретивый недотрога); *Сэбигирэй Манган, Юрюнг Молчой; Кус Хангыл* – родоначальница племени *ураангхай саха*, людей Среднего мира (*кус* – утка); *Эттэ Эппитинэн Этэрикээн* – смысловой перевод: исполняющая данное слово; *Хаачылаан Куо* – женщина айыы.

Ситуация со смыслами и со значениями имён становится более понятной. Введем третий уровень рассмотрения – отдельные, наиболее важные характеристики этих сыновей и дочерей.

«Второй сын, Джэсёгёй Айыы, по указанию отца поселился на границе неба и земли, у трёх берез... Для сына Кытай Бахсыылы отец выбрал место, где он должен был жить... на границе Среднего и Нижнего мира, и определил его быть великим кузнецом для племён трёх миров...» [12, с. 17]. Сээркээн Сэсэн «живет на северном мысе моря Нудулу Уот, среди густого леса, домом ему служит сваленное бурей дуплистое дерево... Тойон Кулута по велению отца заковали в кандалы, посадили в крутящийся железный амбар, висящий в пространстве независимо от земли и неба, закрыли тремя железными дверьми и повесили огромный замок... Тюёнэ Монгол с Кус Хангыл по указанию Юрюнг Айыы Тойона отправились в благословенный Средний мир и нашли там уже приготовленные для них всевышними богами скот, лошадей и крепкий дом. И они стали жить-поживать счастливо и сыто» [12, с. 17].

Если ограничиться только именами и больше ничего в олонхо не рассматривать, то даже после такого анализа можно почувствовать дух олонхо, увидеть поле для развития самых разных сюжетов и фабул. Имена обеспечивают важнейшую идентификацию олонхо, один из фундаментальных его каркасов. Они дают представления о сущности основных персонажей героического эпоса, наиболее важных характеристик главных героев.

Три уровня исследования имён задают матрицу значительной части остальных действий эпического повествования.

Именно слово в первую очередь «помимо того, что придаёт нашим чувствам форму, приносит в сознание и нечто иное, навевая это иное как бы из самого себя. Различаются слово *внешнее*, состоящее из звуков, грамматически оформленное, и слово *внутреннее*, которое откликается на него изнутри сознания, “навивая нечто иное” из памяти человека обо всём, им пережитом, узнанном и усвоенном» [13, с. 30].

Известный американский постмодернист Р. Рорти считает, что познавательный интерес современных западных интеллектуалов в настоящее время всё более переносится с философии на литературу. «На место философии как своеобразного синтеза гносеологии, оснований культуры (“идеологии”) и “строгой науки”, должно быть поставлено, по Р. Рорти, всестороннее, индифферентное к дисциплинарным и мировоззренческим делениям исследование индивидуальности и социума. Цементирует это знание лишь идея «вездесущности языка» как всеобъемлющей формы человеческого опыта, а также понятие о человеке как творческом (т. е. создающем, а не открывающем истины) существе, реализующем себя в языке и самотворящимся как своеобразный “текст”. Сущность подлинно гуманитарного мышления должна, вследствие этого, совпадать с сущностью не философии, а “литературной критики»» [14, с. 681].

«Полное имя богатыря сложное. Прежде всего, оно подчёркивает святость и избранность родины героя, которую облюбовали богини для своих прогулок. Неотъемлемой частью имени героя олонхо является название коня...: “говорящий [человеческим языком] черный жеребёнок конь”... Краткое имя героя олонхо обычно бывает двучленным: Нюргун Боотур, Мюльджю Бёгё, Дыырай бухатыыр, Дыырай Бэргэн и т. д. Если вторая часть имени характеризует героя

как богатыря, то первая определяет характер героя» [15, с. 28-29]. *Бэргэн* означает «меткий», *Нюргун* значит «отборный, первый» (т. е. «первый богатырь»), *Мюльдэю* – труднопереводимое слово, близкое к значению «скользкий, увертливый», а *Дыырай* значит «длинноногий» [15, с. 29].

В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» подчёркивается, что боги дарят имена людям. Так, когда у прародителей племён *айыы* Саха Саарын Тойона и Сабыйа Баай Хотун родились дети, то Айыысыт в своём благословении нарекает детей именами:

Вашему сыну-богатырю
Я такое имя дарю:
Владеющий Сero-стальным конём
Кюн Дьырибинэ Бухатыыр –
Пусть отныне зовётся он.
Имя вашей дочери я дарю:
С блистающе ясным лицом
Прекрасная Туйаарыма Куо –
Пусть отныне зовется она! [8, с. 30]

В олонхо и в якутской мифологии человеческие слова имеют своих духов (*тыл иччитэ*). «Сказанное слово превращается в вешую птичку, летит по назначению и пересказывает первоначальное слово» [11, с. 45]. С этой точки зрения, оскорбления перед битвой должны запугать, ослабить противника, потому что в них затрагивается его самая сокровенная сущность и, прозвав эту сущность, богатырь наносит первый, пока ещё словесный удар по врагу.

Нюргун Боотур так начинает свою перепалку с Уот Усутаакы:

Ах, обманщик,
Ах, невидимка ты!
Чёрная харя,
Кровавая пасть,
Ну-ка, я погляжу на тебя,
На глиняную морду твою,
На кривые колени твои! [8, с. 194].

И дальше богатырь продолжает:

Эй ты, крадущийся по ночам
На кривых косматых ступнях,
Выходец из подземной тьмы!
Ты хитёр на всякий обман,
Выродок адьарайских бездн [8, с. 194].

Иногда Нюргун Боотур обращается за помощью к обитателям Верхнего мира, чаще всего к своей старшей сестре Айыы Умсуур Удаган:

В трясину подземную брошусь я,
В тину огненную окунусь,
В бездну чёрную погружусь,
Откуда не возвращался никто...
Покровительница моя,
Айыы Умсуур Удаган
На помощь мне явись!
Брось мне волшебную плетъ
О восьми хвостах,
Чтобы восемь её хвостов
Превратились в восемь мечей,
Чтоб ударом одним
На восемь частей
Сумел я рассечь
Аркан Ап-Чарай,
Чтобы в крошево его превратил!
В подвиге меня поддержи,
В полёте силу пошли! [8, с. 381-382]

В ответ на такие обращения, как правило, бывает не слово, а действие, осуществляемое вестником: птицей, шестью белыми удаганками-сёстрами и т. п.

Заключение

В настоящей работе исследован подход, связанный непосредственно с философией имени. Однако, опираясь на философские исследования имени, были созданы феноменологические концепции и теории символа (Вяч. Ивановым, А. Белым, О. Э. Мандельштамом) как особого типа мышления, т. е. очерченная выше проблема является гораздо более широкой и глубокой.

Исследования философии имени в олонхо позволяют утверждать, что имя имеет глубокий онтологический смысл, тесно связано с сущностью героя и персонажа и их бытием. Например, полное имя богатыря или его коня содержат достаточно полные их сущностные характеристики. Не менее важный смысл имеют ряды и системы имён, которые формируют устойчивые инварианты олонхо, обеспечивают его фундаментальную идентификацию.

В целом совокупность имён олонхо обеспечивает представление о бытии определенной эпохи, его социальных и гуманитарных характеристиках.

Литература

1. Русская философия. Словарь. – М.: Республика, 1995. – 655 с.
2. Лосев А. Ф. Философия имени. – М.: Академический проект, 2009. – 300 с.
3. Булгаков С. Н. Философия имени. – СПб.: Наука, 1998. – 446 с.
4. Лосев А. Ф. Миф-Число-Сущность. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.
5. Флоренский П. А. Имена. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – 330 с.
6. Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
7. Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб.: Искусство-СПб, 2000. – 704 с.
8. Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо / Воссоздал на основе народных сказаний Платон Ойунский; пер. на русский язык В. В. Державина. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1975. – 429 с.
9. Данцев А. А. А. Ф. Лосев. – М.: ИКЦ «МарТ», 2005. – 112 с.
10. Новиков В. М. – Кюннюк Урастырап. Могучий Дьягарыма. – М.: Современник, 1990. – 270 с.
11. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1979. – 484 с.
12. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 376 с.
13. Кнабе Г. С. Семиотика культуры. – М.: Рос. гос. гуманитарный ун-т, 2005. – 63 с.
14. Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
15. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. – М.: Наука, 1983. – 247 с.

References

1. *Russkaya filosofiya. Slovar'* [Russian philosophy. Dictionary]. Moscow, Respublika, 1995, 655 p.
2. Losev A. F. *Filosofiya imeni* [Name philosophy]. Moscow, Akademicheskij proekt, 2009, 300 p.
3. Bulgakov S. N. *Filosofiya imeni* [Name philosophy]. Saint Petersburg, Nauka, 1998, 446 p.
4. Losev A. F. *Mif-chislo-sushhnost'* [Myth-Number-Essence]. Moscow, Mysl', 1994, 919 p.
5. Florenskij P. A. *Imena* [Names]. Moscow, Ast, Har'kov, Folio, 2003, 330 p.
6. Losev A. F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Existence. Name. Space]. Moscow, Mysl', 1993, 958 p.
7. Lotman Yu. M. *Semiosfera* [Semiosphere]. Saint Petersburg, Iskustvo-SPb, 2000, 704 p.
8. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyj. Yakutskij geroicheskij epos olonho* [Nurgun Bootur the Swift. Yakut heroic epic]. Vossozдал na osnove narodnyh skazanij Platon Ojunskij. Per. na russkij yazyk V. V. Derzhavina. Yakutsk, Yakutskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1975, 429 p.
9. Dancev A. A. A. F. Losev [A. F. Losev]. Moscow, IKC "Mart", 2005, 112 p.
10. Novikov V. M. – Kyunnyuk Urastyrap. *Moguchij Djagaryma* [Mighty Dzhagaryma]. Moscow, Sovremennik, 1990, 270 p.
11. Kulakovskij A. E. *Nauchnye trudy* [Academic works]. Yakutsk, Yakutskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1979, 484 p.
12. Emelyanov N. V. *Syuzhety yakutskih olonho* [Plots of Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1980, 376 p.
13. Knabe G. S. *Semiotika kul'tury* [Semiotics of culture]. Moscow, Ros. gos. humanitarnyj un-t, 2005, 63 p.
14. *Postmodernizm. Enciklopediya* [Postmodernism. Encyclopedia]. Minsk, Interpresservis, Knizhnyj dom, 2001, 1040 p.
15. Emelyanov N. V. *Syuzhety rannih tipov yakutskih olonho* [Plots of early types of Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1983, 247 p.

УДК 398.22(=512.1)

DOI 10.25587/SVFU.2018.12.22341

Б. К. Бекжанова

Нукусский государственный педагогический институт им. Ажинияза

АНАЛИЗ МОТИВА ЭКЗОГАМНОГО БРАКА В КАРАКАЛПАКСКИХ СКАЗАНИЯХ

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию каракалпакских народных эпосов. В статье проанализированы эпические мотивы, свидетельствующие о древних формах экзогамного брака. Мотивы, связанные с экзогамным браком, являются основным направлением каракалпакских народных эпических сказаний. На базе эпических материалов изучены зарождение нормы экзогамно-брачных отношений, этапы его формирования и историко-общественные особенности. Изучение брачных отношений и связанных с ними обрядов расширяют возможности этногенетических изысканий, позволяют определить древние формы брака и осветить особенности эволюции.

В работе автор с помощью этнофольклорных материалов показывает, что в содержании каракалпакских народных эпосов были отражены самые архаичные виды экзогамного брака, совершенно отличающиеся от современных понятий. Экзогамный брак в каракалпакских народных эпосах осуществляется через инициационные испытания как «байги» (скачки), состязания по стрельбе из лука в мишень. Когда батыр отправляется в чужую страну в поисках невесты, он подвергается испытаниям. Это особенно широко описано в виде «кураш» (борьба в единоборстве), который происходил между соперниками, добивавшимися руки девушки.

В каракалпакских народных сказаниях мотив создания семьи героя начинается с похода за невестой, которая находится вне территории, где проживает герой. Этот мотив широко распространен в эпических сочинениях. По правилам экзогамного брака богатырь или герой обязан жениться на дочери иного рода.

По мнению автора статьи, древний вид «экзогамии», отражающийся в каракалпакских народных эпосах, является характерной особенностью семейно-брачных отношений каракалпаков, и её следы, как основной признак экзогамного брака, сохранились в качестве этнографических сведений в сюжетах каракалпакских героических эпосов.

Кроме того, в статье автор интерпретирует результаты анализов образов, связанных с мотивом экзогамного брака в таких каракалпакских исторических эпосах, как «Кырк кыз», «Маспатша», «Алпамыс», «Коблан».

Ключевые слова: эпос, каракалпакский фольклор, эпические произведения, традиции женитьбы, мотив поисков невесты, патриархальное общество, эпические образцы экзогамного брака, эпическое состояние, требование экзогамного брака, героические состязания, испытание жениха.

В. К. Bekjanova

Analysis of the exogamous marriage motif in Karakalpak folklore

Abstract. The article is dedicated to the analysis of Karakalpak native epic. It analyzes the epic motifs that are indicative of ancient forms of exogamous marriage. Motifs connected with exogamous marriage are the main direction of Karakalpak epic lore. On the basis of folklore material, the conception of norms in exogamic marital relationship, stages of formation and its historical-social characteristics were studied.

БЕКЖАНОВА Бибираба Каримбаевна – старший преподаватель каф. общественных дисциплин Нукусского государственного педагогического института им. Ажинияза, Нукус, Узбекистан.

E-mail: rabyabekjanova@yandex.ru

BEKJANOVA Bibiraba Karimbaevna – Senior Lecturer of the Department of Social disciplines, Nukus State Pedagogical Institute named after Ajiniyaz, Nukus, Uzbekistan.

E-mail: rabyabekjanova@yandex.ru

The study of marriage relationship and connected rituals broadens possibilities for ethno-genetic research, allowing to identify ancient forms of marriage and shed light on the specifics of their evolution.

In the present work, with the help of ethno-folklore materials, the author illustrates that the content of Karakalpak folklore reflects the most archaic forms of exogamous marriage, completely different from contemporary notions. The exogamous marriage in Karakalpak folklore epic is realized by means of initiation trials, such as *baigi* – horseracing, and contest in archery. Whenever a hero goes to a foreign land in search for a bride, he is subjected to trials. Especially widespread example is described as a wrestling match – *kurash*, which takes place between contestants competing for the bride's hand.

In the Karakalpak folklore, the motif of creating a family for a hero begins with the quest after a bride, who is located beyond the territory where the hero resides. This motif is very common in epic stories. According to rules of exogamous marriage, the hero is obliged to marry the daughter of another kin.

In author's view, an ancient type of exogamy represents specifically characteristic of marital relationship in Karakalpak culture and preserved its traces as the main feature of in the form of ethnographic evidence in the plot narratives of Karakalpak heroic epics.

Additionally, in the article the author interprets analyses of characters, connected with the motif of exogamous marriage in such Karakalpak historical epics as *Kyrk Kyz*, *Maspatsha*, *Alpamys*, and *Koblan*.

Keywords: epic, Karakalpak folklore, epic narratives, marriage traditions, motif of bride search, patriarchal societies, epic patterns of exogamous marriage, epic distances, demand of exogamous marriage, heroic contests, testing the bridegroom.

Введение

На сегодняшний день изучение семейно-брачных отношений является одной из наиболее важных задач этнологии и этнографии. Брачные мотивы в каракалпакском устном народном творчестве являются важным историко-этнографическим источником при изучении генезиса этнокультуры, семейно-брачных отношений и свадебной культуры каракалпаков. Практически в каждом каракалпакском народном эпосе ведущую роль занимают сюжеты женитьбы батыра, естественно, судьба каждого из них разрешалась по-своему. Главное, безусловно, заключается в преданности поколений экзогамным формам брака, которые формировались и развивались на протяжении веков. Самый крупный жанр каракалпакского фольклора – народные эпосы дают возможность узнать о возникновении, формировании экзогамного брака, трансформации их общественно-исторических основ, закономерностях их адаптации в соответствии со временем. Иначе говоря, в содержаниях каракалпакских эпосов присутствует галерея традиций экзогамного брака, присущих повседневному быту, этническому прошлому каракалпакского народа.

Мотивы поисков невесты в каракалпакских эпических сказаниях

В большинстве каракалпакских эпосов рассказывается об интересах патриархально-феодальной общины. Такое направление является характерной особенностью для значительных эпических произведений народов Средней Азии.

Появление новых видов создания семьи на начальных этапах патриархально-родового общества не смогло полностью вытеснить старые традиции. Некоторые обычаи и обряды, характерные для периода матриархата, продолжали оказывать влияние на требования периода патриархата. Однако экзогамный брак, являющийся основным признаком патриархально-родовых отношений, внес большие изменения в архаические традиции женитьбы. Экзогамия не только осталась постоянным признаком того периода, но с некоторыми видоизменениями продолжала подтверждать свою жизненность в среде высокоразвитого классового общества [1, с. 248]. Одним из значительных источников, которые дают ссылку на контаминационные ситуации периодических признаков, являются эпические сведения в народных эпосах, заключающие в себе содержание свадеб и других праздничных традиций. Как правило, в каракалпакских эпосах «семейные отношения героев строятся на патриархальных понятиях преданности, согласия и иерархии. Эпический герой с величайшим почтением относится к матери, которая воплощает в эпосе народную мудрость, несет душевное тепло, предстает хранительницей семейного очага. Мать в ряде случаев выступает как вещая женщина, предсказывает ход событий, дает сыну

герою важные советы и снабжает его магическими средствами» [2, с. 113]. Однако такие эпизодические и сюжетные слои в каракалпакском фольклоре, носящие периодические признаки, перемешались между собой.

В каракалпакских народных сказаниях мотив создания семьи героя начинается с похода за невестой, которая находится вне территории, где проживает герой, на расстоянии, куда можно добраться в течение трёх месяцев и десяти дней или в течение шести месяцев, и она, невеста, обязательно является представительницей другого рода. Бывает, что герой во сне видит свою возлюбленную, влюбляется в нее и становится одним из претендентов на её руку. Эпические расстояния, о которых рассказывается в эпосах, конечно, обеспечивают правдивость описания, характеризующего особенности экзогамных традиций. Ибо по правилам экзогамного брака богатырь или герой обязан жениться на дочери иного рода. Эта невеста связана с героем-богатырем самой судьбой: «быть им мужем и женой судьбою предначертано», «заранее они помолвлены», «жених видел невесту во сне» или «они оповещены голосом сверху», «их судьба намечена в божественной книге» и подтверждена другими этнографическими зареканиями и понятиями. Исключено, чтобы она вышла замуж за другого, или чтобы эпический герой женился на другой девушке. Однако героя впереди ждут приключения, путешествия, противоречия и борьба на трудном непреодолимом пути. Герой все-таки добивается победы – овладевает своей невестой, переживая и преодолевая препятствия, которые ему устраивают мифологические, фантастические и магические силы. В конце концов, требования экзогамного брака осуществляются в полной мере. Исходя с этой точки зрения, представляется возможность оценивать мотивы, охватывающие в своем содержании в достаточной степени идеологическую необходимость, методы, выполняющие роль агитации и пропаганды в формировании и развитии экзогамии, в определении историко-жизненных значений эпосов, в описании женитьбы героя, путешествий и результатов.

Этнические образцы экзогамного брака описаны в каракалпакских народных эпосах «Кырк кыз» («Сорок девушек»), «Маспатша», «Коблан» и др. Например, в «Кырк кыз» иллюстрируются такие благородные дела, как освобождение страны от врагов, уважение обычаев, обрядов и традиций предков. С помощью этих традиций описываются взаимоотношения хорезмского богатыря Арслана и девушки Гулаим. В эпосе говорится: «Арслан признается, что увидел пери во сне, она красивее луны, тонкая, как прутик...» [3, с. 36]. Гулаим также выражает свою любовь к Арслану, увидев его во сне. Этот мотив наряду с тем, что наши предки глубоко верили в магическую силу, является традиционным этническим началом в решении судьбы невесты и жениха в экзогамном направлении. В каракалпакском эпосе «Маспатша» признаки экзогамных взаимоотношений описываются через поиски героя достойной невесты во время полугодового похода по различным странам, и влюбляется, наконец, наш герой в девушку Айпаршу из рода Тама [4, с. 418].

Это этнографическое повествование говорит о том, что степень сохранения стабильности старых брачных отношений восстанавливается. И в самом деле, Маспатша – достойный джигит-богатырь для того, чтобы жениться на девушке из своей страны. Однако порядок и правила, положение о браке и бракосочетании, закрепленные и крепко осевшие в сознании каракалпакского народа, не позволяют ему так поступить. А причины, заставляющие его искать невесту на чужбине, т. е. в чужих дальних странах и его поход туда – одно из условных методов и способов народа в изображении значения экзогамного брака.

Один из самых первоначальных признаков экзогамного брака сохранился и в каракалпакском эпосе «Коблан». Коблан из рода кара-кипчак становится претендентом на руку дочери из рода ногая Куртки, который находится за тридевять земель, т. е. на расстоянии, которое можно пройти в течение полугода [5, с. 414]. Эти постоянные формулы употребляются для обозначения долгой дороги между двумя пунктами. Их нельзя принимать за реальное время, на то нет никаких оснований. Значит, одним из значительных признаков традиции героической женитьбы является невеста героя (которой богом было суждено стать женой батыра), живущая далеко от жениха. Мотив выбора невесты за пределами бытового микромира героя подчас и за пределами микромира человеческого отражает отношение экзогамии [6, с. 155]. Это относится и к мотивам народных каракалпакских эпосов.

Следовательно, в народных сказаниях изображены самые архаичные виды экзогамного брака, совершенно отличающиеся от современных понятий. Это ясно видно из содержаний вышеуказанных эпосов. Данное влияние, воздействуя на общественные требования, которые внедрились намного позже, выражалось в том, что поиск девушки-невесты на чужбине был характерен в более ранние времена, о чем свидетельствуют поиски любимой девушки среди своих родов, как это отражено в каракалпакском народном эпосе «Маспатша». Ибо направление событий не ограничивается поисками невесты в родном краю, а продолжается путешествиями, странствиями в чужие страны [4, с. 418].

Поиски невесты (суженой) эпическими героями – это мотив, который широко распространен в эпических сочинениях тюрко-монгольских народов: «Невеста героя живет на краю света», «Там, где небо с землею сходится», «За тремя небесами, в стране, откуда нет возврата». Расстояние до этой страны измеряется многими десятилетиями и преодолевается волшебными средствами, девять лет пути превращаются в девять месяцев, девять месяцев – в девять дней» [7, с. 259]. Повторяется сакральное число «девять», используемое для определения фантастического расстояния. Такие мотивы встречаются почти во всех каракалпакских героических эпосах. Все это убеждает нас в том, что это было нормой в осуществлении экзогамного брака. Героические походы богатырей-претендентов на руку возлюбленной – это мотив, который описывается в фольклорах мира как архаический мотив [8, с. 182].

В каракалпакских эпосах героические состязания претендентов на руку девушки-невесты занимают место рядом с эпическими фактами, утверждающими экзогамные браки, и организуют основное сюжетное направление отдельных сочинений. В каракалпакском эпосе «Коблан» Акша-хан, услышав, что Куртка ставит условие: «Кто выстрелит в золотую тыкву и прострелит чинару, за того и выйду я замуж», со своим войском отправляется к ней и становится претендентом на её руку. Однако ему не повезло, и по возвращении он вынужденно отправляет туда Коблана. Коблан выполняет все условия Куртки [5, с. 418].

В эпосе бракосочетание героя осуществляется почти без противоречий. Его враги не такие, как в других эпосах, например, как обычные претенденты на руку Куртки, а падишах своей же страны Акша-хан. Падишах старается любыми способами и средствами прибрать себе девушку. С этой целью он постоянно отправляет Коблана на выполнение, казалось бы, невыполнимых, очень трудных задач. Однако Коблан аккуратно справляется со всеми заданиями падишаха, побеждает все трудности и добивается своей цели и счастья. «Только выдержав испытание, герой доказывает свое право на невесту, обнаруживает перед людьми, что он тот самый, которому она предназначена свыше» [7, с. 260].

Возможно, такие характерные особенности эпоса осуществлялись под влиянием традиций патриархально-феодального общества. Представление Акша-хана в качестве претендента на руку Куртки и его опасения по поводу того, что Коблан в скором времени добьется всенародного авторитета и займет, мол, его место более всего близки к феодальным требованиям.

Испытание жениха в эпосе, отражение традиции ставить условие и выплатить выкуп за невесту, т. е. случай контаминации традиции – это явление, характерное для методов сюжетного описания фольклорных сочинений. Но здесь взаимное условие передает реликтовое содержание традиций: способен ли герой одолеть архаические мотивы, чтобы отвечать инициационным требованиям, достигнуть определенной цели. И в мифах о подвигах Геракла есть эпизод, когда Эврит ставит такое условие, что выдаст свою дочь замуж за того претендента-джигита, который добьется успехов в стрельбе из лука в мишень [9, с. 176]. Отмечая в таких мотивах отношение героического сватовства к первобытному обществу, английский этнограф Дж. Фрэнсер приходит к следующему выводу: «Брачные состязания могли преследовать цель подчеркнуть испытания: ловкость, силу и мужество женихов, их искусство в беге или верховой езде» [8, с. 182-183].

Борьба Алпамыса с Каражаном в эпосе «Алпамыс», его война с Тайшаханом, участие в *байги*-скачках, мотивы явки на свадьбу своей собственной жены, участие в состязаниях по силе и ловкости с женихами-претендентами на руку его жены – все это напоминает архаические традиции старого образца. Причиной того, что Алпамыс был вынужден бороться с Каражаном, является то, что герой прибывает в чужую страну в поисках своей невесты. Каражан описывается

в образе дива, который обычно рисуется в сказках [10, с. 332-333]. Этот сюжет, видимо, связан с древним мифологическим направлением, где рассказывается о традициях женитьбы в народном понятии, когда герою приходится бороться со сверхъестественными силами. Мы пришли к такому выводу на основании тематического соответствия событий. Герой как исполнитель народных традиций проходит через эти долгие эпические этапы, активно участвует в осуществлении новых общественных порядков. Все три вида состязаний, испытывающие претендентов на невесту, можно увидеть в эпосе по отдельности и в разных местах: первый – в борьбе героя (единоборство, поединок), второй – участие в *байги* за овладение невестой, и самый последний, третий – после того, как герой отсидел в *зиндане* (в подземной тюрьме, темнице) семь лет и, вернувшись на родину, попадает на свадьбу собственной жены, участвует в соревновании по стрельбе из лука в мишень наряду с другими претендентами. В некоторых вариантах данного эпоса описан поединок Алпамыса с Каражаном – стрельба из лука, фехтование (или же поединок с копьем) и борьба, единоборство в одно и то же время, в одном и том же месте. Вопрос стоит не в количестве видов испытаний для женитьбы, и даже не в их последовательности, а в том, что они занимают или не занимают место в сюжетах народных эпосов. Ибо эти мотивы очень часто встречаются в эпических сочинениях народов мира, дают ценные этнографические сведения в распознавании исторических особенностей женитьбы и в определении границы между прежними традициями и этапами последующего их развития.

По мнению известных этнографов, такое единоборство и массовые войны оценивались следующим образом: «В изображении брака, заключенного в ходе поединка, ощущается влияние более древнего пласта сюжетов о борьбе с чужаками, с врагом вообще» [11, с. 11]. На самом деле единоборство, поединки и массовые войны являются постоянным эпическим атрибутом традиции героической женитьбы или богатырского сватовства. Ибо в ходе разделения на категорию возрастов прохождение взрослой девушки и взрослого джигита через определенные испытания имели своеобразные особенности, конец традиции женитьбы, начало которой осуществлялось через распри. Этот процесс продолжался очень долго, процеживал через себя несколько исторических периодов и в результате сильно трансформировался под влиянием общественной исторической среды.

Древние мотивы героев-претендентов на свою невесту богаты сказочными событиями. Их ждут густые леса, где не может пройти даже корсак, где не могут проходить даже лисы, дивы, где страшные крокодилы сильно препятствуют им идти вперед к цели. Им, героям, чтобы добраться до возлюбленной, приходится переходить перевалы гор и переплывать синее-синее море. В мотивах, характерных для архаического периода, женитьба героя в некоторых сюжетах сопровождается противоречиями утопического и фантастического характера, а в отдельных случаях героям приходится иметь дело с мифологическими силами, откуда они всегда выходят победителями благодаря своей смелости, уму, хитрости, способностям победить трудности. В итоге они добиваются возможности овладеть рукой своей невесты. Здесь необходимо подчеркнуть, что в каракалпакских эпосах мифологические сюжеты встречаются не часто. В них в основном описываются события, близкие к реальной жизни. Однако все же следует заметить, что они присутствуют в некоторых отдельных пережиточных (остаточных, реликтовых) мотивах, свидетельствующих об архаических видах женитьбы. Как отметил В. Я. Пропп: «Когда историческое развитие создает новые формы жизни, новое хозяйственное завоевание, новые формы социальных отношений, и это новое проникает в фольклор, старое не всегда отмирает и не всегда впитывается новым. Старое продолжает сосуществовать с новым параллельно или вступая с ним в различные соединения гибридного характера, которые невозможны ни в природе, ни в истории. Производя впечатление чистой фантастики, они, тем не менее, совершенно независимо друг от друга возникают там, где произошли вызвавшие их к жизни исторические сдвиги» [12, с. 258]. Традиции женитьбы наряду с отражением историко-жизненных картин экзогамного брака получали источник из прежней, неестественной точки зрения, существовавшей до их появления, обогащая новыми историческими условиями традиции брака. «Мифологический сюжет борьбы героя со злыми силами постепенно перерастает в сюжет героической борьбы» [13, с. 35].

Среда, где властвовали экзогамные традиции, имела, как правило, героя этого рода, который должен быть морально и физически вынослив, здоров, который должен выдержать все трудности и стремиться неотступно к поставленной перед собой цели.

Закключение

Традиции героического сватовства, как практические признаки экзогамного брака, сохранились в эпических источниках, отображающих общественно-исторический быт раннего периода. С усилением патриархально-родовых отношений в быту прочное место занимает экзогамный брак. В родовом патриархальном обществе молодым людям строго запрещалось жениться или выходить замуж за представителя своего рода. В каракалпакских эпосах нет героев, которых мать женит на дочери брата или сестры, нет кросскузенных и ортокузенных браков. Герои ищут своих суженых в чужой стране. Именно на основе таких порядков народные эпосы обогащались сюжетами о походах батыров в чужие страны в поисках невесты.

Следы экзогамного брака в каракалпакских эпосах подтверждают тот факт, что они формировались в различные общественно-исторические времена. Так, когда батыр отправляется в чужую страну в поисках невесты, он подвергается испытаниям, которые могли относиться к различным историческим отрезкам времени. Обилие сюжетов об экзогамном браке в героических эпосах и сказках и их разнообразие говорят о том, что древние традиции женитьбы продолжались очень долгое время в нашей жизненной среде, в архаическом быту, и отмечает стабильность традиций. Все вышеперечисленные признаки, присущие сюжетам каракалпакских эпосов в известной степени возникли под влиянием экзогамного брака, и являются художественным отображением исторического быта.

Широкое распространение и многообразность сюжетов, связанных с экзогамным браком в каракалпакском устном народном творчестве (эпических сказаниях и сказках), свидетельствуют о том, что традиции сватовства в быту каракалпаков имели место на протяжении многих веков. Они были жизнеспособны и отличались постоянством, они отвечают их национальным понятиям в создании семьи, преданности новых поколений национальным традициям. Обычай экзогамии, как существенный институт, существует и по сей день, экзогамные нормы хорошо сохранились и соблюдаются. Вместе с тем, экзогамная форма брака является одним из основных факторов, определяющих семейно-брачные отношения.

Литература

1. Решетов А. М. Об использовании данных фольклора для изучения ранних форм семейно-брачных отношений // Фольклор и этнография. – Л.: Наука, 1970. – С. 237-255.
2. Путилов Б. Н. Русский южнославянский героический эпос. – М.: Наука, 1971. – 320 с.
3. Каракалпакский фольклор. (Многотомник). Т. 14. «Кырк кыз». Каракалпакский народный эпос. (Вариант Кыяс жырау Кайратдинова) / Гл. ред. Н. К. Аимбетов; отв. ред.: С. Бахадырова, И. А. Альниязов. – Нукус: Наука, 2010. – 544 с. (на каракалпакском яз.)
4. Каракалпакский фольклор. (Многотомник). Т. 10. «Маспатша». Каракалпакский народный эпос. (Вариант Кыяс жырау Кайратдинова) / Гл. ред. Н. К. Аимбетов; отв. ред.: С. Бахадырова, И. А. Альниязов. – Ташкент: Маънавият, 2009. – 536 с. (на каракалпакском яз.)
5. Каракалпакский фольклор. (Многотомник). Т. 13. «Коблан». Каракалпакский народный эпос / Гл. ред. Н. К. Аимбетов; отв. ред.: С. Бахадырова, И. А. Альниязов. – Ташкент: Маънавият, 2009. – 536 с. (на каракалпакском яз.)
6. Путилов Б. Н. Славянские эпические песни о сватовстве. – М.: Наука, 1975. – 270 с.
7. Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1960. – 259 с.
8. Фрезер Дж. Золотая ветвь. – М.: Политиздат, 1986. – 703 с.
9. Кун Н. А. Мифы и легенды древней Греции. – Нукус: Каракалпакстан, 1990. – 532 с. (на каракалпакском яз.)
10. Каракалпакский фольклор. (Многотомник). Т. 3. «Алпамыс». Каракалпакский народный эпос. (Вариант Курбанбай жырау Тажибаева) / Гл. ред. Н. К. Аимбетов; отв. ред.: С. Бахадырова, А. И. Альниязов. – Ташкент: Маънавият, 2009. – 536 с. (на каракалпакском яз.)

11. Новичкова Т. А. Эпическое сватовство и свадебный обряд // Русский фольклор. Т. 24. Этнографические истоки фольклорных явлений. – Л.: Наука, 1987. – С. 3-10.
12. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1976. – 258 с.
13. Лебедева Ж. К. Архаический эпос эвенков. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1981. – 340 с.

References

1. Reshetov A. M. *Ob ispol'zovanii dannyh fol'klora dlya izucheniya rannih form semejno-brachnyh otnoshenij* [On the use of folklore data for the study of early forms of family and marriage relations]. In: *Fol'klor i etnografiya* [Folklor and Ethnography]. Leningrad, Nauka, 1970, pp. 237-255.
2. Putilov B. N. *Russkij yuzhnoslavyanskij geroicheskij epos* [Russian South Slavic heroic epic]. Moscow, Nauka, 1971, 320 p.
3. *Karakalpakskiy fol'klor. (Mnogotomnik). T. 14. "Qiriy qiz". Karakalpakskiy narodniy epos. (Variant Kyas jiraw Kayratdinova)* [Karakalpak folklore. (Voluminous). Vol. 14. "Forty girls". Karakalpak folk epic. (Version of Kayratdinov)]. Gl. red. N. K. Aimbetov; otv. red. S. Bahadirova, I. A. Alniyazov. Nukus, Nauka, 2010, 544 p. (In Karakalpak lang.)
4. *Karakalpakskiy fol'klor. (Mnogotomnik). T. 10. "Maspatsha". Karakalpakskiy narodniy epos. (Variant Kyas jiraw Kayratdinova)* [Karakalpak folklore. (Voluminous). Vol. 10. "Maspatsha". The Karakalpak folk epic. (Version of Kayratdinov)]. Gl. red. N. K. Aimbetov; otv. red. S. Bakhadirova, I. A. Alniyazov. Tashkent, Manaviyat, 2009, 536 p. (In Karakalpak lang.)
5. *Karakalpakskiy fol'klor. (Mnogotomnik). T. 13. "Koblan". Karakalpakskiy narodniy epos* [Karakalpak folklore. (Voluminous). Vol. 13. "Koblan". Karakalpak folk epic]. Gl. red. N. K. Aimbetov; otv. red. S. Bakhadirova, I. A. Alniyazov. Tashkent, Manaviyat, 2009, 414 p. (In Karakalpak lang.)
6. Putilov B. N. *Slavyanskije epicheskie pesni o svatovstve* [Slavic epic songs about matchmaking]. Moscow, Nauka, 1975, 270 p.
7. Zhirmunsky V. M. *Skazanie ob Alpamishe i bogatirskaya skazka* [Legend of Alpamys and Heroic Tale]. Moscow, Izdatelstvo vostochnoy literatury, 1960, 259 p.
8. Frezer Dj. *Zolotaya vetv'* [Golden branch]. Moscow, Politizdat, 1986, 703 p.
9. Kun N. A. *Mify i legendy Drevney Gretsii* [Myths and legends of Ancient Greece]. Nukus, Karakalpakstan, 1990, 532 p. (In Karakalpak lang.)
10. *Karakalpakskiy fol'klor. (Mnogotomnik). T. 3. "Alpamis". Karakalpakskiy narodniy epos. (Variant Kurbanbay jiraw Tajibayeva)* [The Karakalpak folklore. (Voluminous). T. 3. "Alpamis". The Karakalpak folk epic. (Version of Tajibayev)]. Gl. red. N. K. Aimbetov; otv. red. S. Bakhadirova, I. A. Alniyazov. Tashkent, Manaviyat, 2009, 536 p. (In Karakalpak lang.)
11. Novichkova T. A. *Epicheskoe svatovstvo i svadebnyy obryad* [Epic matchmaking and wedding ceremony]. In: *Russkij fol'klor. T. 24. Etnograficheskiye istoki fol'klornyh yavleniy* [Russian folklore. Vol. 24. Ethnographic origins of folklore phenomena]. Leningrad, Nauka, 1987, pp. 3-10.
12. Propp V. Ya. *Fol'klor i deystvitel'nost'*. *Izbrannye statii* [Folklore and reality. Selected Articles]. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1976, 258 p.
13. Lebedeva J. K. *Arhaicheskij epos evenkov* [Archaic epic of Evenks]. Novosibirsk, Nauka, Sibirskoe otdelenie, 1981, 340 p.

УДК 398.22(=512.157)

DOI 10.25587/SVUFU.2018.12.22342

Н. Н. Ефремов

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ЭПИЧЕСКИЕ ФОРМУЛЫ В ОЛОНХО СЕВЕРНЫХ ЯКУТОВ: СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Аннотация. Предметом данной статьи является структурно-семантическая организация конструкций эпических формул в олонхо северных – есеейских якутов. Цель статьи – выявление на материале двух вариантов одного олонхо есеейских якутов структурно-семантических особенностей конструкций обсуждаемых эпических формул. В результате анализа двух вариантов олонхо есеейских якутов установлено, что в рассмотренных текстах в целом употреблена (за исключением формулы эпического времени) основная система формул, которая встречается в олонхо других локальных традиций. Обсуждаемые формулы имеют более краткую структуру и представлены несколько иным характером лексико-грамматического наполнения состава предложений, в которых они реализуются. Формулы в вариантах анализируемого олонхо представлены в целом типологически сходными конструкциями (например, конструкциями, оформленными именем на -лаах, причастиями, глаголами и т. д.). При этом формулы второго варианта характеризуются более краткой структурой. Кроме того, в них имеет место избыточное употребление эвиденциальных средств – сочетание вспомогательного глагола (*буолтара*) с частицами (*эбитэ үһү*). Последние в современном якутском языке являются ядерными репрезентантами категории эвиденциальности. В лексическом составе параллелизмов и фраз встречаются диалектные слова (например, *тахаат* вместо *чөҥөчөк* ‘пень’, *мангш* ‘давнишний, прежний’, *һилдиэ* ‘буря’, *мииннэр* вместо *миинэр минэ* ‘упряжной скот’ и т. д.), характерные для данного говора якутского языка. Кроме того имеют место и русизмы (*кинээс* ‘князец’, *тарсыына* ‘старшина’, *полтууда* (вм. *бонпууда*) ‘полпууда’, *нэстилик* ‘наслед’ и др.), которые выступают в роли компонентов как членов определённых параллелизмов, так и фраз. В тексте обсуждаемого олонхо много диалектных фонетических соответствий: *с~һ*, *б~г*, *к~х*, *м~б*, *х~л*, *э~и* и др. Исследование эпических формул на материале олонхо северных – есеейских якутов в сопоставлении с олонхо других локальных традиций может пролить свет в решение проблемы функционирования подобных формул в олонхо разных локальных традиций.

Ключевые слова: эпос, северные якуты, олонхо, эпическая формула, конструкция, структурно-семантический анализ, параллелизм, глагол, частица, сказуемое.

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

N. N. Efremov

Epic formulas in the Northern Yakut Olonkho: structural-semantic analysis

Abstract. The subject of this article is the structural-semantic organization of the constructions of epic formulas in the olonkho of the northern – Essey Yakuts. The purpose of the article is to reveal the description on

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

E-mail: nik.efrem50@mail.ru

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

E-mail: nik.efrem50@mail.ru

the material of two variants of the same olonkho of Essey Yakuts structural and semantic features of the structures of the discussed epic formulas. As a result of the analysis of two variants of olonkho Essey Yakuts, it was found that in the reviewed texts as a whole, the main system of formulas used in the olonkho of other local traditions is used (with the exception of the epic time formula). The formulas under discussion have a shorter structure and are represented by a slightly different character of the lexical and grammatical content of the composition of the sentences in which they are implemented. The formulas in the variants of the analyzed olonkho are represented on the whole by typologically similar constructions (for example, constructions decorated with the name in *-laah*, participles, verbs, etc.). Moreover, the formulas of the second variant are characterized by a shorter structure. In addition, there is an excessive use of evidential means – a combination of an auxiliary verb (*buoltara*) with particles (*ebite uhu*). The latter in the modern Yakut language are nuclear representatives of the category of evidentiality. In the lexical composition of parallelisms and phrases there are dialect words (for example, *tahaat* instead of *chyongyochyok* ‘stump’, *mangii* ‘long-time’, *hildie* ‘storm’, *miinner* instead of *miiner menge* ‘plow cattle’ etc.) characteristic of this speaking Yakut language. In addition, there are also Russianisms (*kinees* ‘prince’, *tarsyyna* ‘foreman’, *polpuuda* (instead *boppuuda*) ‘half of pud’, *nestileek* ‘nasleg’, etc.); which act as components of both members of certain parallelisms and phrases. In the text of the discussed olonkho many dialect phonetic correspondences: c~h, ɟ~g, k~x, m~b, x~l, e~i, etc. The study of epic formulas on the material of the olonkho northern Essey Yakuts compared to the olonkho of others local traditions can shed light on the solution of the problem of the functioning of similar formulas in the olonkho of different local traditions.

Keywords: epic, northern Yakuts, olonkho, epic formula, construction, structural-semantic analysis, parallelism, verb, particle, predicate.

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

Введение

Северными якутами в узком понимании называются якуты-оленеводы, населяющие Оленекский, Анабарский, Жиганский, Булунский улусы и представляющие собой пограничные этнографические группы народов Сибири [1]. Впервые о якутах-оленеводах высказался Г. В. Ксенофонов, который в своей работе «Ураангхай-сахалар» писал о наличии особой этнографической группы северных якутов-оленеводов, появившихся здесь в глубокой древности [2, с. 267-413]. П. Е. Ефремов в ареал распространения этого субэтноса, состоящего из двух этнических компонентов, якутского и эвенского, включает часть Усть-Янского улуса Республики Саха (Якутия), часть Илимпейского района бывшего Эвенкийского округа Красноярского края, а также территорию проживания долган на Таймыре в Красноярском крае [3, с. 118]. При определении понятия «северные якуты» мы придерживаемся данного положения.

Задача отдельного изучения становления и эволюции жанров фольклора этнолокальных групп вилюйских и северных якутов была поставлена Г. В. Ксенофоновым [3, с. 118]. В настоящее время имеется всего 24 текста олонхо северных якутов: полных, сюжетного содержания и отрывков [3, с. 119-120]. Установлено, что олонхо бытовало на всех местах расселения северных якутов-оленеводов, а крупным очагом эпоса олонхо в XX в. по количеству и качеству записей является озеро Ессей Красноярского края.

В нашей статье на материалах двух вариантов одного олонхо ессейских якутов рассматривается структурно-семантическая организация синтаксических конструкций, в которых реализуются эпические формулы.

В якутской фольклористике под эпической формулой подразумеваются художественно отшлифованная тирада – самая крупная законченная смысловая и ритмическая группа стихотворного текста, содержащая целостную описательную картину и образ [4, с. 101]. Отмечается краткость основного структурного ядра подобных формул и наличие в них так называемого опорного словосочетания: эпические «формулы по объему кратки, основная мысль концентрируется на опорном словосочетании, по содержанию афористичны, по художественной форме поэтичны» [5, с. 28]. В лингвистическом плане эпические формулы базируются на основном законе строя якутского языка, который представляется в виде атрибутивной конструкции –

«препозитивный уточняющий компонент + постпозитивный уточняемый компонент» [6]. В подобных конструкциях препозитивный компонент является более определённым, нежели постпозитивный, потому он функционирует как их уточняющий, более конкретизированный, опорный компонент. Это позволяет квалифицировать эпическую формулу как проявление на эпическом уровне указанной языковой конструкции [7].

В якутском языкознании проблема формульности языка олонхо получила освещение в трудах ряда исследователей [7, 8, 9].

В нашей работе в качестве материала исследования послужило олонхо «Хотой Бёгё» («Тэлэ-гиитин үрдүнэн тэлэр көмүс хомусуоллаах Хотой Бёҕө») [10], записанное Н. В. Емельяновым в 1959 г. от двух сказителей – М. И. Еспек и Е. Х. Осогостох. Поэтому данное олонхо имеет два варианта: (1) – вариант олонхо, записанный у М. И. Еспек, (2) – вариант Е. Х. Осогостох.

Эпические формулы и их конструкции в вариантах олонхо «Хотой Бёгё»

В обоих вариантах данного олонхо отсутствует формула эпического времени, которая в форме параллелизма используется как «формула-зачин» [11, с. 491] в олонхо якутов центральной Якутии.

Рассматриваемые варианты олонхо начинаются бытийно-пространственными (локативными) предложениями (о бытийно-локативных моделях см.: [12, с. 10-11]) со сказуемым в форме преждепрошедшего повествовательного времени в сочетании с миративной и эвиденциальной частицей: *олорбута үһү* ‘жил он, говорят’, *олорбута эбитэ үһү* ‘жил-был, говорят’. Текст (1) предваряется бытийной конструкцией (‘Жил, говорят, Харахантай Тойон’), которая характеризуется определительной конструкцией в форме двучленного параллелизма, оформленного именем обладания *-лаах*. Текст (2) начинается фразой ‘Жил-был, говорят, один старик’, форма сказуемого которой (*-быта эбитэ үһү*) «широко употребительна ... в языке сказок» [13, с. 79]. Актант-локализатор (‘На свете’) в указанной фразе текста (2) размещён после сказуемого, а определения (‘восемь дочерей имеющий, девять парней имеющий’) замыкают данную фразу. Как видно, порядок слов во фразе (2) свободный. В (1) обсуждаемая фраза имеет стихотворную форму, во (2) – прозаическую:

- | | |
|---|---|
| (1) <i>Харабын аннытыгар хаппар саҕа мэннээх,</i> | (2) <i>Биир оҕонньор, олорбута эбитэ үһү,</i> |
| <i>Уоһун үрдүтүгэр Һутурук Һаҕа урдаах,</i> | <i>Аан дойдуга абыс кыыстаах,</i> |
| <i>Харахаантай Тойон, олорбута үһү,</i> | <i>Тоҕус уоллаах.</i> |
| <i>Абыс кыыстаах, тоҕус уоллаах;</i> | <i>Аан дойду өрүһэ</i> |
| <i>Эмий куурдар, эмсэх эмэр ылгын уола</i> | <i>Аллан өрүс тохтор тутааҕар,</i> |
| <i>Тэлэгиитин үрдүнэн</i> | <i>Быстар төбөтүгэр дьыллээх,</i> |
| <i>Тэлэр көмүс хомусуоллаах Хотой Бёҕө</i> | <i>Харабын үрдүтүгэр Һутурук саҕа урдаах</i> |
- [10, с. 29]. *Харахаантай Тойон*, [10, с. 49].

Эпическая формула «Имя героя олонхо», как и в олонхо других локальных традиций, передаётся определительными конструкциями с параллелизмами, члены которых оформляются именем обладания (*-лаах*) и изафетом. В (1) конструкция данной формулы имеет более расширенную структуру. В ней члены параллелизма выражены формой на *-лаах* и показателем принадлежности (изафета), тогда как в (2) подобные компоненты переданы только именем обладания:

- | | |
|--|--|
| (1) <i>Уоһун уһугар Һутурук Һаҕа дьоһуоох,</i> | (2) <i>Аан дойду үрээ</i> |
| <i>Харабын аннытыгар</i> | <i>Аллан үрэх быстар баһар (ср. баһыгар),</i> |
| <i>Хаппар Һаҕа мэннээх</i> | <i>Тохтор тутааҕар (ср. тутааҕыгар) дьыллээх</i> |
| <i>Харахаантай тойон,</i> | <i>Тэлэгиитин үрдүтүнэн</i> |
| <i>Абыс кыһын анныта,</i> | <i>Үрүн көмүс хомуһуоллаах</i> |
| <i>Тоҕус уолун тобоҕо,</i> | <i>Хорболдьун курдаах Хотой Бёҕө</i> |
| <i>Эмий куурдара, эмсэх эһэрэ,</i> | |
| <i>Тэлэгиитин үрдүнэн</i> | |
| <i>Тэлэр көмүс хомусуоллаах Хотой Бёҕө</i> | |
- [10, с. 31].

Богатство эпического богатыря описывается только в первом олонхо. Оно представлено стихотворной фразой с двучленным параллелизмом, оформленным причастием на *-быт*:

(1) *Ыйы бүөлүүр ыыс-тумат сүөһүлээх, У него так много скота, что ими заслоняется*
Кыра үөрэ кытайга кыттыбыт, Бөдөн үөрэ месяц, Его мелкий скот простирается до Ки-
Бөркүүскэтэн (Иркутск? – Н. Е.) бөтөн тур- тая, Крупные стада стоят, образовав пробку от
бут [10, с. 29]. Иркутска [пер. наш].

Эпическая формула «Хозяйственное строение богатыря» – *дал* (загон для скота), амбар, кладовка – представлены в (1). Образ загона описывается эпитетами *алтан* ‘медный’, *көмүс* ‘серебро и золото’, а его фантастические размеры передаются гиперболически – определительной придаточной конструкцией с подлежащим *ат* ‘конь’ и зависимым сказуемым, выраженным глаголом *тийи-* ‘дойти’ в отрицательной форме: ... *аллаах ат / Абылаан-мэнгэлээн тийибэт / Алтан дал онгорбут* ‘он сделал такой загон для скота, что быстрый конь не достигает (его пределов), сколько бы он ни бежал из всех сил’. Размеры его амбара, кладовки также описываются гиперболически подобными же средствами:

(1) *Ол иһин аллаах ат*
Абылаан-мэнгэлээн тийибэт
Алтан дал онгорбут,
Кэтиилээх ат көтөн кэбилээн тийибэт
Көмүс дал онгорбут
.....

Абыс уон киһи айдааннаан һиппэтэх
Агыс уон ампаардаах,
Тоһуһуон киһи хоһуйан һиппэт
Хоспохтоох буолбута [10, с. 29].

Поэтому он сделал такой медный загон для скота, что быстрый конь не достигает (его пределов), сколько бы он ни бежал из всех сил, он сделал такой серебряный и золотой загон для скота, что не достигает (его пределов) стремительный конь, сколько бы он ни бежал скачками

.....
Он имеет амбар такого размера, что восемьдесят человек никак не смогут дойти до его краев, он имеет кладовку такого размера, что девяносто человек не могут описать его
[пер. наш].

Эпическая формула «Природа – гора, лес, растительность и др. – эпической страны» передаётся как и в олонхо якутов центральной Якутии изъяснительными конструкциями с показателем *-табына* и *-быттара*. *-табына* и *-быттара* синонимичные структуры: *-быт* – показатель причастия прошедшего времени, *-тах* – неопределенного времени (в контексте данной фразы он характеризуется значением прошедшего времени). В (2) данные натурфакты – деревья, тальники – изображаются при помощи сравнительных структур с эталоном сравнения *кинээс киһи* букв. ‘князец-человек’, *тарсыына киһи* ‘старшина-человек’, т. е. эти факты олицетворяются и сравниваются с образами знатных людей якутского наслега и рода. Как известно, подобные слова со значением ‘наследный староста’, ‘родовой старшина’ являются заимствованиями из русского языка. В (1) слова *чөнгөчөк*, *таахат* (диалектное слово) ‘пень’ описываются образными сравнениями с семантикой противоположной значениям вышеприведённых конструкций: *торбон бөрө чохчойон олорорун курдук* ‘словно сидит голодный волк’, *ырган эһэ һытарын курдук* ‘словно лежит тощий медведь’. Как видно, образ срубленного леса сказителем передаётся в негативной форме. Например:

(1) *Арга диэки көрдөбүнэ*
Арыы-дьарым хайалардаах буолбут,
Илин диэки көрдөбүнэ
Ирим-дьирим тыалардаах буолбут.
Буурдуур булгуннах оттордоох буолбута,
Кыыс киһини харытынан охсулар

Кинилэр обургулар буолан баран
Таһырдыа һулбу ойон көрбүттэрэ
Кинээс киһи кинтэйэн турарын курдук
мастардаах.
Тарсыына (чарчыына. – Н. Е.) киһи
Тарайан турарын курдук

Хампа нуобай оттоох буолбута,
Кылыйа оонньуур кырдаллардаах буолбута.
Торбон бөрө чохчойон олорорун курдук
Токур чөнгөчөктөрдөөх буолбута,
Ырган эһэ һытарын курдук
Ғытыган таахаттардаах буолбута;
Үрүмэтийбэт үүт чомоон
Көлүэйлээх буолбута [10, с. 29].

Талахтардаах буолбуттара,
Кылыйа оонньуур
Кытаайка кырдаллардаах буолбуттара,
Ойо оонньуур
Ойуулаах онкучахтаах буолбуттара,
Үнкүүлүү оонньуур
Үүт чэмээн көлүэйлээх буолтара эбитэ үһү
[10, с. 49-50].

Снаряжения богатыря – палка, лыжи – представлены в (1). Они описаны тоже гиперболой:

Элгээн-былаан күөл
Эриличи тонмутун курдук
Элбэрэлээх тайахтаах буолбута (ср. эбитэ үһү),
Ньолбоолоох күөл
Долгуччу тонмутун курдук
Тууттаах буолбута [10, с. 30].

Говорят, он имел палку такого размера, словно замершее озеро на долине реки, говорят, он имел лыжи таких размеров, словно крепко замершее овальное озеро [пер. наш].

Эпическая формула «Жилище богатыря» представлена в обоих вариантах. Данная формула в рассматриваемых вариантах передаётся конструкциями расширенной (1) и укороченной (2) структур, что обусловлено характерами лексических наполнений составов предложений этих конструкций, а также структурно-семантическими организациями структур, оформляющих члены параллелизмов. В (1) вспомогательный глагол *буол* (*буолбута*) употреблён в функции эвиденциальных частиц *эбитэ үһү* букв. ‘был, оказывается, говорят’. В (2) имеет место двойное использование данных средств: *буолбуттара эбитэ үһү* (ср. *буолбуттара; эбиттэрэ үһү*). В современном якутском языке и языке олонхо якутов эвиденциальные структуры подобного типа обозначаются частицами *эбитэ үһү* [6, 14]. В данном случае в олонхо эссеиских якутов проявляется архаичное диалектное явление якутского языка, которое можно сопоставить с татарской конструкцией, оформленной служебным глаголом *бул-ган* + показатели лица и осложнённой оттенком неочевидности [15, с. 491]. Например:

(1) Дьэтин₁ иһигэр киирэн көрбүтэ:
Кыгыы-кыгыы үктүүр
Кыһыл көмүс муосталаах₂ буолбута₆,
Өбүө-өбүө үктүүр
Үрүн көмүс муосталаах₂ буолбута₆
(ср. эбитэ үһү),
Туойар чороонноох буолбута₆,
Ыллыыр ыскаамыйалаах буолбута₆,
Олонхолуур олох мастаах буолбута₆,
Хотун дьахтар нэлэйэн-хотойон
Олорорун курдук
Нэлбэр хаан оһохтоох₄ буолбута₆,
Манан биэни баһын быһан кээспит курдук
Манан баайдаан остуоллаах буолбута₆,
Сэнээрсэ турар сэбэргэнэлээх₃,
Үөгүлүү турар үгэхтээх,
Хаһыыра турар халбанныах₄ [10, с. 30].

(2) Манан солко бүүтэгэ
Көтө-мөҥө турарын курдук
Көмүс былдырыын балаһаннаах₁ буолтара₆,
Өбөөн үктүүр үрүн көмүс муосталаах₂,
Кыыкырдыы турар кырабаат оронноох,
Үөгүлүү турар үһүөлээх,
Хаһыыра турар халбанныах₃,
Сэнээрсэ турар сэбэргэнэлээх₃,
Оой дии турар оһохтоох₄,
Буолбуттара₆ эбитэ үһү (ср. буолбуттара;
эбиттэрэ үһү) [10, с. 49].

Если в якутских олонхо других локальных традиций описывается прочное строение юрты, то в рассматриваемых текстах олонхо эссеиских якутов – прочность креплений двери жилища.

Подобная формула представлена целевыми придаточными конструкциями с аналитическим показателем *диэн* 'чтобы':

Халҕанын тэрээбэтин көрбүтэ:

Туллан барыа диэн

Тоһоҕонон туттарбыта,

Үһүгүнэн барыа диэн

Үһүгүнэн туттарбыта,

Алдьанан барыа диэн

Алтанынан туттарбыта [10, с. 30].

Он посмотрел на крепления двери:

Чтобы она не отлетела,

Он закрепил её гвоздем,

Чтобы она не обвалилась,

Он закрепил её свинцом,

Чтобы она не сломалась,

Он закрепил её медью [пер. наш].

Речь персонажей олонхо нередко передаётся в прозаической форме:

(1) *Обонньор туран диир:*

«Биһиги туох һүбэни һүбэлиэхпитий?

Улаан һангыахтаах

Улааныскай убайдаах этин.

Ол эмээхсинэ удаан-саҕаһын

Сүүс сылга һылдьаах сүбэҕин сүбэлиэбэ»

[10, с. 32].

Старик же говорит:

«Мы какой совет тебе посоветуем?

У тебя был старший брат Уланьский в светло-серой меховой дохе.

Его жена старуха-удаганка

Посоветует тебе прожить сто лет» [пер. наш].

В (1) после речи героя олонхо употреблено предложение со сказуемым, выраженным глаголом в форме на *-тах* в значении глагола недавнопрошедшего (определённого) времени (структура *-тах+аффикс лица-числа* – в современном языке: форма предположительного наклонения):

Хотой Бөҕө һаҕаһыгар бардаҕа [10, с. 32] (ср. *барда* 'ушел (только что)'; *барбыта* 'ушел (давно)' – 'Хотой Бөҕө ушел к невестке').

Эпическая формула «Стремительная езда богатыря» в (1) построена по типичной схеме, которая встречается и в других олонхо и оформляется в виде подлежащего придаточного предложения:

Талабы таарыйбыта Ньарылаан хаалан испитэ [10, с. 32] букв. 'То, что он (в своём пути, проезжая) задевал тальники, оставалось с громким плачем'.

Эпическая формула «Дальняя стремительная поездка богатыря» в (2) выражена конструкцией расширенной структуры. В ней в отличие от (1) пропущено деепричастие *билэн* (<*бил* – 'чувствовать, ощущать, осязать' [11, с. 301]). Стремительность и целеустремлённость богатыря в своей дальней поездке на коне передаётся обстоятельством образа действия *һайынҕытын һ(с)амырынан (билэн)* букв. 'чувствуя по дождям то, что уже наступило лето', которое актуализируется параллелизмом с двумя (1) и четырьмя (2) членами. В конструкции рассматриваемой формулы описывается, что богатырь в своём дальнем пути так сильно устремлён, что даже не чувствует, как сменяются времена года:

(1) ... *Хотой Бөҕө*

Һайынҕытын һамырынан билэн,

Кыһынҕытын кырыатынан билэн,

Айаннаан көтүөлээн иһэр [10, с. 36].

(2) *Кыһынҕытын кырыатынан,*

Һайынҕытын һамырынан,

Сааскытын өксүөнүнэн,

Күһүннүтүн көмнөбүнэн,

Биирди көстөөх сир

Биирди тэ ойута,

Ойутта [10, с. 54].

Заключение

Анализ основных эпических формул в двух вариантах олонхо эссеистических якутов показал, что данные формулы типичны и в олонхо других локальных традиций. Однако они более кратки и характеризуются несколько иным лексическим наполнением состава конструкций, в которых

реализуются обсуждаемые формулы. Параллелизмы, которые участвуют в образовании эпических формул и стихотворных предложений олонхо, представлены также сравнительно короткими структурами. В рассмотренных нами текстах олонхо отсутствует формула эпического времени, которая является типичной формулой-зачином в олонхо якутов центральных и вилуйских улусов Якутии. Наличие диалектных слов и русизмов в фразах рассмотренных олонхо свидетельствует о том, что в обсуждаемом олонхо экстенсивно используются и диалектные, и заимствованные единицы языка. Функционирование вспомогательного глагола *буол-* (*буолбута*) в роли средства выражения засвидетельствованности (эвиденциальности) подтверждает проявление в нём функции недостаточного глагола *э-*, который в форме *-быт+a үһү* (*>эбитэ үһү*) выступает в современном литературном якутском языке в качестве показателя эвиденциальности.

Литература

1. Боякова С. И. Г. В. Ксенофонов и концепция пограничных этнографических групп: к дискуссии об этнической принадлежности населения Северо-Запада Якутии // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2012, № 1(4). – С. 64-67.
2. Ксенофонов Г. В. Ураангхай-сахалар: очерки по древней истории якутов. Т. 1. Кн. 1. – Якутск: Нац. изд-во РС (Я), 1992. – 416 с.
3. Мухоплева С. Д. Эпос северных якутов-оленевонов: история собирания, издания и исследования // Традиционная культура. – 2015, № 1(57). – С. 117-132.
4. Васильев Г. М. Якутское стихосложение. – Якутск: Кн. изд-во, 1965. – 125 с.
5. Илларионов В. В. Якутское сказительство и проблема возрождения олонхо. – Новосибирск: Наука, 2006. – 191 с.
6. Ефремов Н. Н. Эпические формулы в тексте якутского героического эпоса – олонхо: лингвистический аспект // Вестник Северо-Восточного федерального университета. – 2013, № 1. – С. 64-67.
7. Ефремов Н. Н. К проблематике формульности текста олонхо (в контексте связанных с ней языковых и иных явлений) // Олонхо – духовное наследие народа саха. – Якутск: ИГИ АН РС (Я), 2000. – С. 150-159.
8. Слепцов П. А. Якутский литературный язык: формирование и развитие общенациональных форм. – Новосибирск: Наука, 1990. – 277 с.
9. Роббек Л. В. Лексико-семантические особенности языка якутского героического эпоса олонхо. – Новосибирск: Наука, 2014. – 140 с.
10. Дьэһиэй сахаларын фольклора / Отв. ред. А. И. Саввинов. – Якутск: Агроинформ, 2002. – 228 с. (на якутском яз.)
11. Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. Т. 2 / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2006. – 910 с.
12. Шилова В. В. Пространственные модели элементарных простых предложений в ненецком языке. В 2 ч. Ч. 2. – Новосибирск: НГУ, 2003. – 184 с.
13. Коркина Е. И. Наклонения глагола в якутском языке. – М.: Наука, 1970. – 307 с.
14. Ефремов Н. Н. Эвиденциальные конструкции в эпическом тексте (по материалам якутского героического эпоса) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2011, № 3(10). – С. 52-55.
15. Исхакова Х. Ф., Насилов Д. М., Невская И. А., Шенцова И. В. Эвиденциальность в тюркских языках // Эвиденциальность в языках Европы и Азии. – СПб.: Наука, 2007. – С. 469-518.

References

1. Boyakova S. I. G. V. *Ksenofontov i koncepciya pogranichnyh etnograficheskikh grupp: k diskussii ob etnicheskoj prinadlezhnosti naseleniya Severo-Zapada Yakutii* [G. V. Ksenofontov and concept of border ethnographic groups: a discussion about the ethnicity of the population of the North-West of Yakutia]. In: *Severo-Vostochnyj gumanitarnyj vestnik* [North-Eastern humanitarian herald]. 2012, No. 1(4), pp. 64-67.
2. Ksenofontov G. V. *Uraanghaj-sahalar: ocherki po drevnej istorii yakutov* [Uranghai-sakhalar: essays on the ancient history of the Yakuts]. Vol. 1, Book 1. Yakutsk, Nac. izd-vo RS (Ya), 1992, 416 p.
3. Muhopleva S. D. *Epos severnyh yakutov-olenevodov: istoriya sobiraniya, izdaniya i issledovaniya* [Epic

- of the Northern Yakut-herders: a history of collecting, publishing and research]. In: *Tradicionnaya kul'tura* [Traditional culture]. 2015, No. 1(57), pp. 117-132.
4. Vasil'ev G. M. *Yakutskoe stihoslozhenie* [Yakut versification]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1965, 125 p.
5. Illarionov V. V. *Yakutskoe skazitel'stvo i problema vozrozhdeniya olonkho* [Yakut storytelling and problem of revival of the olonkho]. Novosibirsk, Nauka, 2006, 191 p.
6. Efremov N. N. *Epicheskie formuly v tekste yakutskogo geroicheskogo eposa – olonkho: lingvisticheskij aspekt* [Epic formulas in the text of the Yakut heroic epic olonkho: linguistic aspect]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta* [Herald of NEFU]. 2013, No. 1, pp. 64-67.
7. Efremov N. N. *K problematike formul'nosti teksta olonkho (v kontekste svyazannyh s nej yazykovykh i inyh yavleniy)* [To the problem of the textuality of the text of the olonkho (in the context of its linguistic and other phenomena)]. In: *Olonkho – duhovnoe nasledie naroda saha* [Olonkho – the spiritual heritage of the Sakha people]. Yakutsk, IGI AN RS (Ya), 2000, pp. 150-159.
8. Slepcev P. A. *Yakutskij literaturnyj yazyk: formirovanie i razvitie obshchenacional'nykh form* [Yakut literary language: the formation and development of national forms]. Novosibirsk, Nauka, 1990, 277 p.
9. 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.
10. *Dzhehiej sahalaryn fol'klora* [Folklore of Essey Yakuts]. Otv. red. A. I. Savvinov. Yakutsk, Agroiinform, 2002, 228 p.
11. *Bol'shoj tolkovyy slovar' yakutskogo yazyka: v 15 t. T. 2* [Big definition dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. 2]. Pod red. P. A. Slepceva. Novosibirsk, Nauka, 2006, 910 p.
12. Shilova V. V. *Prostranstvennye modeli elementarnykh prostykh predlozheniy v neneckom yazyke. V 2 ch. Ch. 2* [Spatial models of elementary simple sentences in the Nenets language. In 2 parts. P. 2]. Novosibirsk, NGU, 2003, 184 p.
13. Korkina E. I. *Nakloneniya glagola v yakutskom yazyke* [Verb modality in the Yakut language]. Moscow, Nauka, 1970, 307 p.
14. Efremov N. N. *Evidencial'nye konstrukcii v epicheskom tekste (po materialam yakutskogo geroicheskogo eposa)* [Evident constructions in the epic text (based on materials of the Yakut heroic epic)]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences. Questions of theory and practice]. 2011, No. 3(10), pp. 52-55.
15. Iskhakova H. F., Nasilov D. M., Nevskaya I. A., Shencova I. V. *Evidencial'nost' v tyurkskih yazykah* [Evidentiality in Turkic languages]. In: *Evidencial'nost' v yazykah Evropy i Azii* [Evidentiality in Europe and Asia languages]. Saint Petersburg, Nauka, 2007, pp. 469-518.

УДК 398.22(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2018.12.22343

В. В. Винокуров

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

О РАЗМЕРЕ, РАЗНОВИДНОСТЯХ И ОСОБЕННОСТЯХ ЯКУТСКОГО ОЛОНХО

Аннотация. В статье рассматривается ряд вопросов, которые касаются якутского героического эпоса олонхо и требуют дальнейшего их исследования, осмысления и уточнения. В своем исследовании автор опирался на работы ведущих фольклористов, эпосоведов нашей республики, а также на работы исследователей из Бурятии, Башкортостана и Хакасии. Таким образом, был проведен сравнительный анализ решения этих вопросов в работах исследователей якутского олонхо и эпосов других народов. Для сравнения были использованы исследования ученых-эпосоведов таких эпических произведений, как киргизский «Манас», башкирский «Урал батыр», хакаские *алыптыг ныхахи*, бурятские улигеры, эвенкийский героический эпос *нимнгакан* «Иркисмондя-богатырь», долганский *ырыалаак олонго* «Мёрёдян Мэргэн-богатырь». Отмечены общие и различные стороны якутского героического эпоса олонхо и эпосов других народов. В работе были рассмотрены такие вопросы, которые связаны с определением размеров олонхо, введением нового термина «многожизненное олонхо», правомерностью использования понятий «пешее (*самты*) олонхо» и «конное (*амтаах* или *ырыалаах*) олонхо», временем исполнения олонхо. Уточняются понятия «многопоколенное олонхо» и «многожизненное олонхо». Показано, что долганское *ырыалаак олонго* «Мёрёдян Мэргэн-богатырь» не является шестипоколенным эпическим произведением, как раньше считалось, а трёхпоколенным и шестижизненным эпосом, т. к. в этом эпическом произведении речь идет о подвигах трёх поколений богатырей и о жизни, героических подвигах шести разных богатырей, в т. ч. четырех богатырей одного поколения, внуков Мёрёдян Мэргэн-богатыря. Вопрос о том, почему якутское олонхо не рассматривается как глубоко сакральный текст, содержащий тайное знание, передаваемое лишь избранным и достойным, остается до сих пор открытым и требует серьезного и глубокого осмысления и исследования. У некоторых народов при исполнении эпических произведений существуют определенные строгие правила и запреты. Так, например, башкирский эпос «Урал-батыр», хакаские *алыптыг ныхахи*, бурятские улигеры не исполнялись при любой аудитории. Интересно отметить, что эпические произведения многих народов исполнялись только в вечернее и ночное время.

Ключевые слова: эпос, олонхо, долганское олонго, эпос «Урал-батыр», Манас, *алыптыг ныхах*, *нимнгакан*, размер олонхо, многопоколенное олонхо, многожизненное олонхо, пешее олонхо, конное олонхо, *ырыалаах олонхо*, сакральный текст.

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

V. V. Vinokurov

About size, varieties and peculiarities of the Yakut olonkho

Abstract. The article discusses a number of issues that concern the Yakut heroic epic olonkho and require their further research, reflection and clarification. In his study, the author relied on the works of leading folklorists, epic

ВИНОКУРОВ Василий Васильевич – к. филос. н., доцент кафедры философии, Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: umu_vvv@mail.ru

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

E-mail: umu_vvv@mail.ru

specialists of our republic, as well as on the works of researchers from Buryatia, Bashkortostan and Khakassia. Thus, a comparative analysis was made of the solution of these issues in the works of researchers of the Yakut Olonkho and the epics of other nations. For comparison, the studies of epic scholars of such epic works as Kyrgyz "Manas", Bashkir "Ural Batyr", Khakass *alyptyg nymakh*, Buryat *ulygher*, Evenki heroic epic *nimngakan* "Irkismondya Bogatyr", Dolgan *yryalaak olongko* "Myoryodyan Mergen the Bogatyr". The general and various sides of the Yakut heroic epic olonkho and epics of other nations are noted. The work considered such issues as are related to the determination of the size of olonkho, the introduction of the new term "multi-life olonkho", the legitimacy of using the concepts of "foot (*satyy*) olonkho" and "horse (*attaakh* or *yryalaakh*) olonkho", the time of olonkho performance. The concepts of "multi-generation olonkho" and "multi-life olonkho" are clarified. It is shown that the Dolgan *yryalaak olongko* "Myoryodyan Mergen the Bogatyr" are not a six-generation epic work, as was previously thought, but a three-generation and six-life epic, since in this epic work it is about the exploits of three generations of heroes and about life, heroic feats of six different warriors, including four warriors of the same generation, grandchildren Myoryodyan Mergen. The question of why the Yakut olonkho is not viewed as a deeply sacred text containing secret knowledge, transmitted only by the elect and the worthy, still remains open and requires serious and in-depth reflection and research. Some peoples in the performance of epic works, there are certain strict rules and prohibitions. So, for example, the Bashkir epic "Ural-Batyr", Khakass *alyptyg nymakh*, Buryat *ulighers* were not performed for any audience. It is interesting to note that the epic works of many nations were performed only in the evening and at night.

Keywords: epic, olonkho, dolgan olongko, epic *Ural-batyr*, *Manas*, *alyptyg nymakh*, *nimngakan*, olonkho size, multi-generation olonkho, multi-life olonkho, foot olonkho, horse olonkho, yryalaakh olonkho, sacral text.

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

Введение

Размер якутского олонхо можно определить по самым разным основаниям. В отечественной литературе размер олонхо обычно определяют по количеству ночей, в течение которой исполняется олонхо, или по количеству стихотворных строк. Размер олонхо также, видимо, можно определить и по количеству числа поколений, о героических подвигах которых повествуется в олонхо. Далее следует различать понятия «многопоколенное олонхо» и «многожизненное олонхо». Правомерно ли говорить о существовании в старину у якутов «сатыы олонхо» и «аттаах (ырыалаах) олонхо»? Сказители-олонхосуты исполняли олонхо в любое время, в любом месте и перед любой аудиторией, не считая эпос олонхо сакральным, тайным знанием, как у некоторых других народов. Якутское олонхо как правило исполнялось в темное время суток. Можно провести сравнительный анализ исследований этих вопросов в олонхо и эпосах других народов. Работа посвящена рассмотрению этих вопросов.

О размере олонхо. Многопоколенное олонхо

Размер якутского олонхо выявляют по самым разным основаниям. Так, например, в старину размер олонхо определяли по количеству ночей, в течение которых исполнялось олонхо сказителем-олонхосутом. Исполненное за одну ночь олонхо считалось коротким, за две – средним, за три и более ночей – большим или крупным олонхо.

Во-вторых, размер якутского олонхо различают по количеству стихотворных строк.

Так, например, Г. У. Эргис считал: «Размеры олонхо огромны. Среднее из них состоит из 6-9 тысяч, но встречаются и до 20 тысяч строк» [1, с. 5]. И. В. Пухов писал: «Олонхо, насчитывающее 10-15 тысяч строк считаются средними» [2, с. 87]. Следовательно, олонхо, состоящее до 5-6 тысяч стихотворных строк следует считать маленькими (*тэттик*) олонхо, а олонхо, состоящее из 6 до 15 тысяч строк – средними. Тогда олонхо, состоящие из более 15 тысяч строк будут считаться крупными олонхо. Однако трудность заключается в том, что не все тексты якутского олонхо зафиксированы в стихотворной форме. Все тексты олонхо, собранные И. А. Худяковым, С. В. Ястремским, Э. К. Пекарским, В. Н. Васильевым в обеих «Образцах...» Э. К. Пекарского и С. В. Ястремского, записаны сплошным текстом в повествовательной форме. Только после П. А. Ойунского, с конца 20-х гг. XX в., якутское олонхо начинает принимать стихотворную форму.

И, наконец, в-третьих, размер якутского олонхо можно определить по количеству числа поколений, о героических подвигах которых повествуется в олонхо. Самое крупное опубликованное якутское олонхо «Алаатыр Ала Туйгун» Р. П. Алексеева является самым большим олонхо и по количеству стихотворных строк (50209 строк), и по числу поколений (повествуется о подвигах трёх поколений богатырей: Кыыс Нюргун, её сына Ала Туйгун и его сына Джоруо Бёгё). И исполнялось, видимо, это олонхо не менее трёх ночей. Таким образом, маленьким (*тэттик*) олонхо можно считать олонхо, в котором повествуется о героических подвигах одного богатыря, средним – о подвигах двух поколений богатырей, крупным – о подвигах трёх и более поколений богатырей.

Подавляющее большинство якутских олонхо является однопоколенным (например, олонхо «Кыыс Дэбилийэ» Н. П. Бурнашева, 4969 строк и о подвигах лишь Кыыс Дэбилийэ). Двухпоколенными являются олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева, где повествуются подвиги богатырей Эр Соготох и его сына Кёмюс Кырыктай (6377 строк). В олонхо Н. Т. Абрамова «Ёлбёт Бэргэн» также идет речь о двух поколениях богатырей: Ого Тулаайах и его сына Ёлбёт Бэргэн. В старину было довольно много двухпоколенных олонхо.

Довольно редко встречаются трёхпоколенные якутские олонхо. Кроме «Алаатыр Ала Туйгун» трёхпоколенным олонхо является олонхо неизвестного верхоянского сказителя, записанное И. А. Худяковым, «Хаан Джаргыстай», где описываются подвиги богатырей: Юрюнг Уолан, его сына Кёнчё Бёгё и сына Кёнчё Бёгё Хаан Джаргыстай. Олонхо И. Г. Теплоухова-Тимофеева «Строптивый Кулун Куллустуур» также является трёхпоколенным олонхо. Сначала повествуются подвиги Кулун Куллустуур, затем его сына Босхонголлой Мюлгюн, а затем только начинаются подвиги внуки Кулун Куллустуур Айбангса удаган, и олонхо заканчивается. Следовательно, это не до конца развитое трёхпоколенное олонхо. И как признается сам автор, он исполнял это олонхо в течение трёх ночей.

В старину, видимо, существовали олонхо, повествующие о подвигах более трёх поколений богатырей. Например, в 4-м томе серии «Богатыри саха» говорится, что в репертуаре момского сказителя И. В. Черова было олонхо «Хаарылла Мохсогол», которое раньше считалось девятипоколенным олонхо [3, с. 237].

Следует отметить, что и у других народов также существуют многопоколенные эпические произведения. Так, например, киргизский «Манас» является трёхпоколенным эпосом. Сначала описываются героические подвиги Манаса, затем его сына Семетея, а в третьей части эпического произведения речь уже идет о подвигах его внука Сейтека. Башкирский героический эпос «Урал батыр» также является трёхпоколенным. Сначала идет рассказ о жизни двух первочеловеков, о муже и жене Янбирде и Янбика. У них родились два сына, старшего сына звали Шульген, а младшего сына назвали Уралом. Урал был младше Шульгена на два года. Разными людьми выросли сыновья. И во второй части эпоса описываются подвиги Урал батыра и Шульгена. Шульген становится сторонником, проводником темных, злых начал в мире. А Урал всегда на стороне добра и справедливости, является олицетворением светлых, солнечных, божественных сил в эпическом произведении. В третьей части эпоса повествуется о подвигах третьего поколения батыров: сыновей Урал батыра – Яйыка, Нугуш, Иделя и сына Шульгена – Сакмара [4].

Интересно отметить, что у некоторых тюркоязычных народов имеется запрет, согласно которому в эпическом произведении должно повествоваться о богатырях не более трёх поколений. Так, например, В. Я. Бутанаев, И. И. Бутанаева пишут, что хакасский богатырский эпос не должен быть более трёх поколений, иначе сказитель подвергает опасности свою судьбу [5, с. 10].

У северных народов долган, эвенков также существуют многопоколенные эпические произведения. У этих народов, как и у якутских сказителей, нет никакого запрета по количеству поколений. Так, например, эвенкийский героический эпос *нимнгакан* Н. Г. Трофимова «Иркисмондя-богатырь» является четырехпоколенным эпосом. В *нимнгакане* повествуется о героических подвигах четырех поколений богатырей: Иркисмондя-богатыря, его младшего сына Кокколдокон-богатыря, его внука Хуркокчон-богатыря и его правнука Денукчон-богатыря. Однако, в книге «Фольклор эвенков в Якутии» опубликовано повествование о подвигах трёх поколений богатырей [6]. О подвигах четвертого поколения богатырей, Денукчон-богатыря,

повествуется в четвертой части *нимнгакана*, которое позже было записано Н. Г. Трофимовым. Поэтому она не вошла в эту книгу.

Многожизненные олонхо

Далее следует различать понятия «многожизненные» (*үгүс олохтоох*) и «многопоколенные» (*үгүс үйэлээх*) олонхо. Многожизненным олонхо, например, следует считать олонхо, повествующее о жизни и подвигах нескольких богатырей. Иногда эти герои олонхо могут быть представителями одного поколения богатырей. В этом случае мы не можем сказать, что это многопоколенное олонхо. Так, например, известное олонхо Т. В. Захарова – Чээбий «Ала-Булкун» [7] следует считать однопоколенным и двухжизненным олонхо, т. к. в олонхо повествуется жизнь двух братьев Ала Булкун и Очуллаан Чочуллаан, т. е. в олонхо описываются подвиги и приключения одного поколения богатырей (*биир үйэлээх, икки олохтоох олонхо*). Поэтому иногда эти понятия могут и совпадать, сохраняя свое различие. Так, например, олонхо «Алаатыыр Ала Туйгун» [8] следует считать трёхпоколенным и трёхжизненным олонхо.

Долганское олонго Н. П. Христофорова – Мочуора «Мёрёдян Мэргэн-богатырь» состоит из шести самостоятельных циклов эпического повествования. В некоторых исследованиях на этом основании это олонго считают шестипоколенным. Однако более точнее это олонго следовало бы считать трёхпоколенным и шестижизненным эпическим произведением, т. к. в этом эпосе повествуется жизнь шести богатырей трёх поколений (Мёрёдян Мэргэн, его сына Эрчимнээк Ёдюмэ, 4 внуков Мёрёдян Мэргэн: Кюрдюмэ-Куо, Босхонг-Куо, Кюрюёлгюн-тойон, Куйакаан-Куо) [9, с. 31]. Такие довольно распространенные в Жулейском наслеге Таттинского улуса небольшие по своим размерам олонхо, как «Удаганки Уолумар и Айгыр» [10, с. 65-128], «Басымны Баатыр и Эрбэхтэй Бэргэн» [10, с. 129-165], «Богатыри Элик Боотур и Ньыгыл Боотур» [10, с. 167-263], видимо, также следует считать двухжизненными олонхо, т. к. в них повествуются жизнь двух богатырей, двух удаганок одного поколения, судьбы которых по-разному складываются. Вопрос, как нам представляется, требует дальнейшего осмысления и уточнения.

«Пешее» и «конное» олонхо

Историк Николаев Семен Иванович – Сомоготто в своей работе «Происхождение народа саха» пишет, что в старину якуты различали «пешее олонхо» (*сатыы олонхо*) и «конное олонхо» (*аттаах олонхо*) [11, с. 110]. К «пешим олонхо» он относит древние предания, легенды, мифы, сказки народа, которые только рассказываются. А к «конным олонхо» он относит то, что мы сейчас называем якутским олонхо, где персонажи поют, а повествование чаще всего принимает стихотворную форму. У других исследователей якутского героического эпоса олонхо такого деления якутского олонхо пока не проводится. Однако, в частных беседах, некоторые наши фольклористы, олонхосуты иногда отмечают, что верхоянские сказители иногда свои олонхо рассказывают как сказку, исполняют его без песен. Такое тоже возможно. В репертуаре Д. А. Томской – Чайка есть олонхо, основанные на сюжетах якутских сказок: «Старушка Бэйбэ-рикээн», «Ючюгэй Юдюгюйн, Кусаган Ходжугур» и др. Эти олонхо можно исполнять, видимо, и как «пешее», и как «конное» олонхо. Хотя сказительница эти олонхо всегда исполняла как «конное» олонхо, где персонажи, герои эпоса пели.

В этом отношении интересно отметить, что долганы также различали «хатыы (пешее) олонго» и «ырыалаак (с песней) олонго». Так, например, исследователь долганского фольклора П. Е. Ефремов пишет, что «вершиной устного народного творчества долган является героический эпос, который они называют *ырыалаак олонго* (“олонго с песней”). Слово *олонго* в долганском языке означает повествование, рассказ, вымысел. Она используется у долган как составная часть названий фольклорных жанров: *ырыалаак олонго* – героический эпос, *хатыы олонго* – сказки» [9, с. 16]. При этом долганы считали, что если предания, легенды, сказки, которые можно отнести к жанру «хатыы олонго», мог исполнять любой долганин, то «ырыалаак олонго» – героический эпос могли исполнять только избранные, особо одаренные, общенародно признанные сказители. И потому они пользовались особым уважением среди своих сородичей.

Вопрос о существовании в старину у якутов «пеших» и «конных» (с песней) олонхо требует дальнейших исследований.

Об одной особенности якутского олонхо

Следует отметить, что наши сказители-олонхосуты в отличие от сказителей эпических произведений некоторых других народов не рассматривали олонхо как особо сакральное знание, которое следует передать в определенное время, в определенном месте и только для избранных и достойных лиц. Так, например, известный наш эпосовед И. В. Пухов по этому поводу писал: «Дореволюционные якуты не связывали с исполнением олонхо каких-либо обрядовых действий, придающих ему магический смысл, как произведению, имеющему какое-либо назначение, кроме художественного. Тем более этого нет у современных якутов. Ни существующая литература, ни предания народа и рассказы самих олонхосутов не говорят, что олонхо когда-либо имело магическое значение. ...Ничего подобного мы не видим в исполнении олонхо у предреволюционных якутов. Трудно, конечно, утверждать положительно, что элементов этого не было также и в глубокой древности (для этого у нас нет материалов, подтверждающих ни то, что было, ни то, что не было). Однако, характерно, что в самом содержании олонхо не осталось никаких следов этого, если бы олонхо имело магическое значение и сопровождалось соответствующей обрядностью, то хоть какое-нибудь упоминание об этом мы нашли бы...» [12, с. 29]. Видимо поэтому наши олонхосуты исполняли, и теперь исполняют, свои эпические произведения в любое время и в любой обстановке. Поэтому зафиксировано, сохранено и записано огромное количество олонхо. Однако у некоторых народов эпические произведения представляют собой сакральный текст, содержащий тайные знания, которые следует передать лишь избранным, вызывающим уважения и доверия представителям народа.

Так, например, единственный вариант эпоса «Урал батыр» был записан в 1910 г. башкирским фольклористом Мухаметшой Бурангуловым у двух выдающихся знатоков башкирской старины – Габита Аргынбаева (1852-1921) и Хамита Альмухаметова (1861-1923). «Этот эпос, подобно святыне всех мусульман Корану, не имеет версий, вариантов, т. е. сохранился только в одном единственном тексте. Дошедшие до нас некоторые фольклорные произведения, которые также называются “Урал батыр” являются сказками или легендами, сохранившими определенные мифологические мотивы», – пишет башкирский исследователь З. Г. Аминев. Далее он отмечает: «Являясь сакральным текстом, эпос был недоступен для непосвященных, воспроизводили его только в определенное время, в определенном месте и только в случаях сакральных праздников». По поводу недоступности для не посвященных сведений космогонического характера известный исследователь мифологии Л. Леви-Брюль писал, что «те, кому известны наиболее значимые мифы, никогда не дают белым ни малейшего повода заподозрить существование этого огромного туземного мышления, что эти вещи остаются для белых совершенно неизвестными. Старые хранители тайных знаний сидят в селении, немые, как сфинксы, и решают, в какой мере они могут, не навлекая опасности, доверить знания предков молодому поколению и в какой именно момент эта передача тайн может оказаться наиболее благоприятной. Если эти обстоятельства не оказываются, на взгляд стариков, достаточно благоприятными, то тайны умирают вместе с ними, хотя они умирают и не без скорби, что не сумели передать свои тайные познания остающимся, т. к. без этих знаний племя обречено на угасание». Эти же закономерности работали и в случае с эпосом «Урал батыр», который в силу сакральности содержания долгие годы оставался неизвестным, пока его не зафиксировал выдающийся собиратель башкирского фольклора М. Бурангулов. Можно сказать, что башкирам повезло, что М. Бурангулов оказался в нужное время в нужном месте и сумел внушить башкирским старикам – носителям тайного знания – доверие, и те рассказали ему содержание эпоса [13, с. 5-6].

При исполнении бурятских эпосов-улигеров рапсоды также строго придерживались определенных правил. По этому поводу бурятский исследователь А. И. Уланов пишет: «... бурятские сказители не исполняют эпос незнакомым людям или тем, которые о его существовании не подозревают, говорят, что нельзя рассказывать улигеры после зимних холодов и днем, надо исполнять их ночью, когда видны пледы. Это своего рода “табу”» [14, с. 9].

В старину, видимо, все-таки существовали какие-то правила, запреты исполнения якутского олонхо. Как отмечают многие исследователи, исполнялись олонхо только в темное время суток. Еще об одном обязательном правиле исполнения олонхо пишет П. Е. Ефремов в своей работе, приводя рассказ янского сказителя Михаила Горохова – Муойа фольклористу А. А. Саввину:

«Считали раньше грехом прерывать олонхо, когда богатырь айыы в Нижнем мире – тяжкий грех. Так что, будя уснувших слушателей, всегда доводили богатыря до страны айыы, только тогда спокойно засыпали» [12, с. 29]. Видимо в старину существовали еще какие-то правила, запреты исполнения олонхо. Может мы просто забыли, или нам не передали наши предки, и таким образом связь, нить поколений прервалась. Поэтому вопрос требует дальнейших исследований.

О времени исполнения олонхо

А. Е. Кулаковский дает нам очень яркое, живое, точное описание картины и атмосферы исполнения и восприятия олонхо, а также и времени его исполнения в дореволюционной якутской семье: «Взгляните на якутскую семью, слушающую в долгую зимнюю ночь сказочника. Все – стар и млад – сгруппировались вокруг него, словно голодные дети вокруг матери. Тут и дряхлый дед, которому покой на наре дороже всего. Его ничто, кроме родной сказки, не заставило бы добровольно оторваться от теплой постели. Тут и отец семейства, мужчина зрелых лет с утилитарным мировоззрением, которого пустые забавы, вроде “остуоруйа”, более не интересуют и который после дневных работ сильно устал и желал бы предаться обычному отдыху. Здесь же сидит со своим шитьем, забитая дрязгами и работами дня, хозяйка дома. Ей сон весьма нужен, т. к. встает она раньше всех, ложится позже всех и устает больше всех. Тут сидят даже малыши, прекратившие свои обычные шалости и капризы, а также подростки, которым мало понятны слова поэзии, но которых сильно увлекли фабула и фантастичность сказки. Тут бодрствует и случайный гость, которому завтра предстоит встать рано и пуститься в дальний путь.

Сказку слушают с раннего вечера и до “предутреннего сна”, т. е. подряд 13-14 часов. Слушают все с затаенным дыханием, сильно увлекаясь и стараясь не проронить ни одного слова... Каждый позабыл свои заботы, свое горе и унесся в волшебный, прекрасный мир чарующих грез... А сам сказочник, как истинный поэт, увлекся больше всех: у него даже глаза закрыты, чтоб окончательно отрешиться от “грешной” земли с её злободневными дрязгами и прозой; он закрыл пальцем отверстие одного уха, чтобы звонче раздавалось в мозгу собственное пение, под такт которого мерно покачивается его туловище. Он забыл про сон, про отдых, про все на свете... В глазах слушателей сказочник совершенно преобразился: это не прежний знакомец Уйбаан, а какое-то сверхъестественное прекрасное существо, окруженное таинственным ореолом...» [15, с. 379-380].

Следовательно, якутское олонхо, как правило, исполняется в ночное время. Многие сказители-олонхосуты считали, что только в темное время суток рассказ, песня льется непринужденно, легко и свободно, с закрытыми глазами видишь все события, персонажей эпоса как бы наяву и слушатели воспринимают его лучше. О традиции исполнения якутского олонхо в темное время суток пишет и В. В. Илларионов в своей работе «Традиции янских олонхосутов» [16, с. 17].

Олонхосут весь уходит в себя, закрывает глаза, одной ладонью прикрывает уши и, покачиваясь в такт рассказу-пению, начинает исполнять свое олонхо. В темноте сказителя никто и ничто не отвлекает, как при свете. Перед его мысленным взором мелькают ярче персонажи олонхо, все события, картины, сцены олонхо. В темноте и голос сказителя слышится четче и воспринимается всеми ярче. Выдающиеся сказители-олонхосуты считали, что когда они рассказывают и поют олонхо, слова текста льются сплошным потоком откуда-то сверху или изнутри, от сердца, словно кто-то подсказывает им, а они лишь успевают выразить. Одобрительный возглас «Но-о!» слушателей воодушевляет и поддерживает сказителя. И всегда найдется среди слушателей кто-то, который будет внимательно следить за ходом исполнения олонхо. Он не пропустит мимо ушей ни один удачный образ, красивый оборот речи, ни одно крылатое выражение, найденное сказителем. Он учится сказительскому мастерству.

Это характерно и для многих других народов. Так, например, «согласно хонгорским традициям, алыптыг ныхахи всегда исполняются ночью, с вечера до утра. Днем сказитель и душа эпического героя могут сбиться с пути и заблудиться. Если рапсода захватил рассвет, то закрывали дымовое отверстие юрты или окна дома, чтобы он мог закончить произведение» [5, с. 11].

Многие исследователи также утверждают, что бурятские улигеры, эпические произведения долган, эвенков также исполнялись только в ночное время.

Когда проводились конкурсы молодых исполнителей олонхо, мы – члены жюри, чаще всего, не ограничивали их во времени, слушали их иногда до глубокой ночи, и можно было

заметить, что конкурсанты как-то более раскрывались именно в вечернее, ночное время. Может они, внимательно следя за выступлениями других, подзадоривали, подталкивали друг друга.

Заключение

В результате проведенного исследования автор приходит к выводам:

- Размер якутского олонхо можно определить по числу поколений, о подвигах которых идет речь в олонхо. Маленьким (*тэттик*) олонхо следует считать олонхо, где повествуется о подвигах одного поколения богатырей, средним олонхо – двух поколений богатырей, большим – трёх и более поколений богатырей.

- Следует различать понятия «многопоколенное олонхо» и «многожизненное олонхо». Есть такие олонхо, где повествуется жизнь и подвиги нескольких богатырей одного поколения. Такие олонхо невозможно определить как «многопоколенные олонхо». Однако в этих олонхо речь идет об отдельной, самостоятельной жизни этих богатырей. Поэтому такие олонхо следует называть «многожизненные олонхо» (по количеству богатырей – *икки олохтоох*, *юс олохтоох*, *түөрт олохтоох* и т. д.).

- Олонхо, содержание которого рассказывается и обходится без песен, называется «пешее (сатыы) олонхо», а олонхо, где персонажи, герои эпоса поют, называется «конное (аттаах, ырыалаах) олонхо».

- Сказители-олонхосуты, чаще всего, олонхо не считают сакральным, тайным знанием, особых правил, запретов исполнения олонхо не существует.

- Олонхо, как и многие эпические произведения других народов, обычно исполняется после раннего ужина до «предутреннего сна», т. е. в темное время суток.

- Проведён сравнительный анализ с эпосами других народов. Выявлены общие стороны и особенности эпических произведений многих народов. Например, можно выделить такие общие черты эпических произведений. Во многих эпосах народов мира, как и в якутском олонхо, повествуется героические подвиги многих поколений богатырей. Они являются многопоколенными, многожизненными произведениями. Однако, у некоторых народов есть некоторые особенности, например, в хакасском эпосе, есть ограничения в количестве поколений богатырей. У них эпосы повествуют жизнь и подвиги не более трёх поколений богатырей. У всех народов эпические произведения исполняются, как правило, только в темное время суток. Особенность исполнителей якутского олонхо заключается в том, что они олонхо, видимо, и чаще всего, не рассматривают как сакральный текст, содержащий тайное знание. И в настоящее время особых, обязательных, строгих правил, запретов при исполнении олонхо не существует. Следует обратить внимание еще на одну особенность. Долганы различают «сатыы олонгко» и «ырыалаак олонгко», в старину якуты, видимо, также различали две основные разновидности олонхо: «сатыы олонхо» и «аттаах олонхо».

Литература

1. Нюргун Боотур Стремительный / Текст К. Г. Оросина. – Якутск: Госиздат, 1947. – 410 с. (на рус. и якутском яз.)
2. Пухов И. В. Якутский героический эпос – олонхо. Избранные статьи. – Якутск: Изд-во СО РАН, 2004. – 208 с.
3. Муома олонхолоро / отв. ред. В. В. Илларионов. – Якутск: Бичик, 2004. – 240 с. – (Саха боотурдара; Т. 4.). (на якутском яз.)
4. Урал-батыр. Башкирский народный эпос. – Уфа: Китап, 2013. – 288 с. (на рус., башк., англ. и франц. яз.)
5. Бутанаев В. Я., Бутанаева И. И. Мир хонгорского (хакасского) фольклора. – Абакан: Издательство Хакасского государственного университета, 2008. – 376 с.
6. Романова А. В., Мыреева А. Н. Фольклор эвенков Якутии. – Л.: Наука, 1971. – 332 с.
7. Ала-Булкун: якутское олонхо / Т. В. Захаров – Чээбий. – Якутск: Якутский институт языка, литературы и истории СО РАН, 1994. – 104 с. (на якутском яз.)
8. Алаатыыр Ала Туйгун: үс үйэлээх олонхо / олонхоһут Р. П. Алексеев. – Якутск: Бичик, 2002. – (Саха боотурдара; Т. 1). (на якутском яз.)

9. Фольклор долган / сост. П. Е. Ефремов. – Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 2000. – 448 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 19).
10. Дьүлэй нэһилиэгин олонхолоро / отв. ред. В. В. Илларионов. – Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2013. – 266 с. (на якутском яз.)
11. Николаев С. И. – Сомоготто. Происхождение народа саха. – Якутск: НИПК «Сахаполиграфиздат», 1995. – 112 с.
12. Ефремов П. Е. Долганское олонхо. – Якутск: Кн. изд-во, 1984. – 132 с.
13. Аминев З. Г. Эпос «Урал батыр»: семантика образов и мотивов. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. – 122 с.
14. Уланов А. И. Бурятский героический эпос. – Улан-Удэ: Минкультуры БурАССР, 1963. – 220 с.
15. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 484 с.
16. Илларионов В. В. Дьааны олонхохуттара. – Якутск: Бичик, 2006. – 160 с. (на якутском яз.)

References

1. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyj* [Nurgun Bootur the Swift]. Tekst K. G. Orosina. Yakutsk, Gosizdat, 1947, 410 p. (In Rus. and Yakut lang.)
2. Puhov I. V. *Yakutskij geroicheskij epос – olonho. Izbrannye statii* [Yakut heroic epic olonkho. Selected articles]. Yakutsk, Izd-vo SO RAN, 2004, 208 p.
3. *Muoma olongholoro* [Moma olonkho] / отв. ред. V. V. Illarionov. Yakutsk, Bichik, 2004, 240 p. (*Saha booturdara; T. 4* [Sakha booturs, vol. 4]). (In Yakut lang.)
4. *Ural-Batyr. Bashkirskij narodnyj epос* [Ural-Batyr. Bashkir national epic]. Ufa, Kitap, 2013, 288 p. (In Rus., Bashk., Eng. and French lang.)
5. Butanaev V. Ya., Butanaeva I. I. *Mir hongorskogo (Hakasskogo) fol'klora* [World of Khongor (Khakas) folklore]. Abakan, Izdatel'stvo hakasskogo gosudarstvennogo universiteta, 2008, 376 p.
6. Romanova A. V., Myreeva A. N. *Fol'klор evenkov Yakutii* [Folklore of Yakutia Evenkis]. Leningrad, Nauka, 1971, 332 p.
7. *Ala-Bulkun: yakutskoe olonho* [Ala-Bulkun: Yakut olonkho]. T. V. Zaharov – Cheebij. Yakutsk, Yakutskij institut yazyka, literatury i istorii SO RAN, 1994, 104 p. (In Yakut lang.)
8. *Alaatyр Ala Tujgun: јus јujeleeh olonho* [Alaatyр Ala Tuygun: in 3 parts] / olonghosut R. P. Alekseev. Yakutsk, Bichik, 2002. (*Saha booturdara; T. 1* [Sakha booturs, vol. 1]). (In Yakut lang.)
9. *Fol'klор Dolgan* [Dolgan Folklore] / sost. P. E. Efremov. Novosibirsk, Izdatel'stvo instituta arheologii i etnografii 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]).
10. *Dјuleј nehiliegin olongholoro* [Olonkho of Dzhuley nasleg] / отв. ред. V. V. Illarionov. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2013, 266 p. (In Yakut lang.)
11. Nikolaev S. I. – Somogotto. *Proishozhdenie naroda saha* [Origin of Sakha people]. Yakutsk, NIPK “Sahapoligrafizdat”, 1995, 112 p.
12. Efremov P. E. *Dolganskoe olonho* [Dolgan olonkho]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1984, 132 p.
13. Aminev Z. G. *Epос “Ural-Batyr”: Semantika obrazov i motivov* [“Ural-Batyr” epic. Semantics of images and motifs]. Ufa, RIC BashGU, 2015, 122 p.
14. Ulanov A. I. *Buryatskij geroicheskij epос* [Buryat heroic epic]. Ulan-Ude, Minkultury BurASSR, 1963, 220 p.
15. Kulakovskij A. E. *Nauchnye trudy* [Academic works]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1979, 484 p.
16. Illarionov V. V. *Djaangy olonghohuttara* [Olonkhosuts of Yana]. Yakutsk, Bichik, 2006, 160 p. (In Yakut lang.)

УДК 398.22(571.56-37)

DOI 10.25587/SVUFU.2018.12.22344

А. С. Ларионова

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

НАПЕВЫ ОЛОНХО В ЗАПИСЯХ ВИЛЮЙСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ М. Н. ЖИРКОВА

Аннотация. В статье исследуются нотные записи напевов якутского героического эпоса олонхо, произведенные М. Н. Жирковым во время Вилюйской экспедиции 1943 г. Они хранятся в фондах М. Н. Жиркова в Национальной библиотеке РС (Я) им. А. С. Пушкина. Выявлено, что нотные записи напевов якутских сказаний М. Н. Жиркова являются одними из первых нотаций напевов олонхо. До него нотные записи якутских традиционных напевов произведены А. Ф. Миддендорфом и А. Л. Масловым. Впервые записал на ноты «Песню девушки» из олонхо В. Л. Серошевский. В изданных до М. Н. Жиркова нотных сборниках отсутствуют нотные записи напевов олонхо. Только во время Вилюйской экспедиции 1943 г. М. Н. Жирков впервые записал на ноты напевы якутских сказаний. В записях Вилюйской экспедиции М. Н. Жирковым приводятся 11 песен из олонхо. При этом отсутствуют указания принадлежности напевов к олонхо. Тем не менее, эти напевы принадлежат распространенным в олонхо персонажам. При анализе сделана попытка реконструкции принадлежности напевов олонхо к тому или иному якутскому эпосу, распространенному в вилюйской группе улусов. Все напевы принадлежат вилюйской стилистике пения *этэн ыллыыр* (поёт, выговаривая). Вместе с тем в них обнаруживаются две улусные традиции исполнения олонхо: верхневилуйская и нюрбинская, которые отличаются между собой и интонационно, и метроритмически. Изучены также методы собирания М. Н. Жирковым якутского музыкального фольклора в плане фрагментарной фиксации мелодий и их записи от пожилых носителей фольклора. Нотные записи М. Н. Жиркова отличаются краткостью, схематизмом и зачастую отсутствием слов. При ключе проставлены знаки альтерации, указывающие принадлежность напева к той или иной тональности, что характерно для начального этапа изучения якутской традиционной песенности, когда еще не были изучены ладозвучные закономерности якутской народной песни. Проставлен в нотных записях и размер, что говорит о принадлежности напевов к стилю якутского традиционного пения *дэгэрэнг ырыа* (подвижная, ритмичная, размеренная песня). Таким образом, нотные записи напевов олонхо М. Н. Жиркова, произведённые им во время Вилюйской экспедиции 1943 г., являются первыми нотными записями песенных фрагментов якутских героических сказаний в период активного бытования фольклора народа саха.

Ключевые слова: эпос, олонхо, напев, нотная запись, стиль, *дьиэрэтии ырыа*, *дэгэрэнг ырыа*, звукоряд, метроритм, локальная стилистика.

А. S. Larionova

Chants of olonkho in the records of the Viluy expedition of M. N. Zhirkov

Abstract. The article examines musical notes of the Yakut heroic epic olonkho chants, produced by M. N. Zhirkov during the Viluy expedition in 1943. They are kept in the funds of M. N. Zhirkov in the National

ЛАРИОНОВА Анна Семеновна – доктор искусствоведения, доцент, г. н. с. отдела фольклора и литературы Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, профессор Высшей школы музыки (Института) Республики Саха (Якутия) им. В. А. Босикова, Якутск, Россия.

E-mail: degerenan@mail.ru

LARIONOVA Anna Semenovna – Doctor of Art, Associate Professor, Principal Researcher of Department of Folklore and Literature, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North Russian Academy of Sciences Siberian Branch, Professor of V. A. Bosikov Higher School of Music of Sakha (Yakutia), Yakutsk, Russia.

E-mail: degerenan@mail.ru

Library of RS (Y). It is revealed that the musical notes of the chants of the Yakut legends of M. N. Zhirkov are among the first notation of the olonkho chants. Before him, the musical notes of the Yakut traditional chants were produced by A. F. Middendorf and A. L. Maslov. For the first time, V. L. Seroshevsky recorded the notes of an Olonkho girl's song. There are no musical notes of olonkho chants in musical compilations published before M. N. Zhirkov. It was only during the 1943 Viluy expedition that M. N. Zhirkov first recorded the chants of Yakut legends on notes. In the M. N. Zhirkov's records of the Viluy expedition, there are 11 songs from olonkho. At the same time, there are no indications of belonging to the olonkho chants. Nevertheless, these chants belong to characters common in olonkho. In the analysis, an attempt was made to reconstruct the belonging of the olonkho chants to one or another Yakut epic, common in the Viluy group of districts. All chants belong to the Viluy style of singing *eten yllyur*. At the same time, two other traditions of olonkho performance are found in them: Verkhnevilyuyusk and Nyurba, which differ from each other in the intonation and metrrhythmically. The M. N. Zhirkov's methods of collecting Yakut musical folklore were also studied in terms of fragmentary fixation of chants and their recording from elderly folklore bearers. The musical notes of M. N. Zhirkov are characterized by brevity, schematism, and often the lack of words. When the key is marked, the alteration signs indicate that the chant belongs to this or that key, which is typical of the initial stage of studying the Yakut traditional song, when the harmonic regularities of the Yakut folk song had not yet been studied. It is stamped in musical notations and size, which indicates that the chants belong to the Yakut traditional singing *degereng yrya* style. Thus, the musical notes of M. N. Zhirkov's olonkho chants, made by him during the 1943 Viluy expedition, are the first musical records of song fragments of Yakut heroic legends during the period of active existence of the Sakha folklore.

Keywords: epic, olonkho, chant, musical notation, style, *djieratii yrya*, *degereng yrya*, gamut, metrorhythm, local style.

Введение

М. Н. Жирков – первый профессиональный якутский композитор, создатель первой якутской оперы. Он также занимался собиранием и изучением якутской народной музыки. М. Н. Жирков «стал заниматься собиранием якутских народных напевов примерно с 1933 г. и не оставлял этой работы почти до самой своей смерти в апреле 1951 г. За этот период он нотировал около 450 напевов» [1, с. 13]. В Институте языка, литературы и истории Якутской базы Академии наук СССР (ныне Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН) М. Н. Жирков с 15 июля 1947 г. по 17 апреля 1951 г. возглавлял сектор искусствоведения. Работая в институте, он впервые проводит научно-исследовательскую работу по изучению традиционной музыки якутов. В 1947-1949 гг. М. Н. Жирков написал первую разностороннюю работу по якутскому музыкальному фольклору. По этим материалам книга была издана лишь в 1981 г. под названием «Якутская народная музыка» [2]. В период работы в институте он провел 2 экспедиции: в Центральную и Вилюйскую группы улусов, где собрал большое количество музыкального материала. Весь архив, собранный в этих экспедициях, хранится в фондах М. Н. Жиркова в Национальной библиотеке РС (Я) им. А. С. Пушкина и до настоящего времени многие нотные записи из его архива еще не изучены.

Целью исследования является изучение напевов олонхо в нотных записях М. Н. Жиркова, произведённых во время Вилюйской экспедиции 1943 г., и особенностей методов полевых исследований композитора.

Новизна исследования заключается в том, что впервые изучаются нотные записи напевов олонхо, произведённые М. Н. Жирковым во время Вилюйской экспедиции 1943 г. Впервые исследуются также методы полевой работы М. Н. Жиркова.

Изучая напевы олонхо в нотной записи Вилюйской экспедиции М. Н. Жиркова, мы опирались на методологию по общетеоретическим положениям, выработанным В. Я. Проппом, В. М. Жирмунским, Е. М. Мелетинским, Д. С. Лихачевым, С. Ю. Неклюдовым, по текстологическим исследованиям – на труды В. М. Гацака, А. В. Кудиярова, Б. Н. Путилова, по полевым исследованиям – Н. В. Леоновой, Г. Б. Сыченко, по этномузыкальному – на труды Э. Е. Алексеева, Е. В. Гиппиус и др. В работе использовались описательный, сравнительно-сопоставительный методы, методы музыковедческого анализа.

По научным аспектам данного труда была издана статья А. С. Ларионовой «Особенности полевых исследований первого якутского композитора М. Н. Жиркова» [3] и её монография «Напевы якутского героического эпоса олонхо: текстология и символические аспекты» [4].

История нотной записи якутской традиционной песенности

Первый якутский профессиональный композитор М. Н. Жирков является также одним из первых собирателей напевов олонхо, которые он записал на ноты. До него первую нотную запись якутской традиционной песенности произвел А. Ф. Миддендорф. К нотной записи он прилагает следующий комментарий: «О раздрающей слух музыке этого рода можно судить по нижеследующим нотам, которые я записал как средний результат сердечных излияний помощника моего вожака: ни в словах, ни в мелодии не было ничего определенного <...> хотя тотчас же узнавалось прежде слышанное, но все-таки можно было различать и варианты» [5, с. 808]. Здесь не указано, к какому стилю и жанру относится представленный напев. Возможно, что он относится к стилю *дыэрэтии ырыа* (протяжное пение с гортанными призвуками *кылысах*) в связи с использованием форшлагов и трелей, которыми отображены *кылысах*, характерные для *дыэрэтии ырыа*.

Следующая по хронологии нотная запись произведена А. Л. Масловым в статье Д. Н. Анучина «О применении фонографа к этнографии и в частности о записи шаманского камлания в Среднеколымске Якутской области» [6]. В них на основе фонографических записей А. Л. Маслов расшифровал записи якутских шаманов со звукоподражаниями птицам и зверям. По поводу этих записей М. Н. Жирков пишет: «К этим записям Маслов даёт следующие примечания: Первые три номера записаны от шамана Винокурова. Во втором номере, под цифрой 2 имеется трёхчетвертная нота до, перед которой проставлена горизонтальная черточка. “Эта нота до немного выше того, как она появляется в начале, поэтому интервал между ним и следующей ля приближается к большой терции”. Автор вставил почему-то в название слово “олонхо”. Олонхо – это якутская сказка, героический народный эпос древнейшего происхождения. Предметом его в большинстве случаев служит повествование о приключениях, битвах, удачах и неудачах богатырей, олицетворяющих доброе и злое начало. Оно ничего общего не имеет с заклинаниями исступленных шаманов. Поскольку мелодии записаны от шамана и в нотах зафиксированы подражания птицам и животным, то ни в коем случае их нельзя называть мелодиями олонхо» [2, с. 20]. Здесь уже в дореволюционный период исследователи отмечают внеевропейский характер якутской традиционной песенности с его микроальтерационными ходами в мелодии, а также ещё неустоявшийся характер якутской терминологии. Даже если дореволюционные исследователи отмечают свои записи как олонхо, тем не менее, это ещё не означает, что образец демонстрирует именно эпический жанр.

В этой же статье Д. Н. Анучиним «приводится нотная запись А. Ф. Миддендорфа наиболее повторяемой, по мнению исследователя, мелодии якутского танца. По произведенной записи сложно установить, какой именно напев танца переложен на ноты. Интонационно и ритмически он мало похож на осуохай (якутский традиционный обрядовый круговой танец – А. Л.), т. к. на протяжении 11 тактов звучит нота g^1 различными длительностями. Тем не менее – это первая нотная запись мелодии якутского народного танца. Форшлаг и трели, видимо, отображают необычные тембровые призвуки, украшающие, в целом, однообразную мелодию. В этой записи он также впервые ставит знаки альтерации не при ключе, как это принято в европейской нотной записи, а перед нотами, подразумевая нетемперированный характер якутской традиционной песенности» [6, с. 23–24]. Все проанализированные выше записи якутских напевов не принадлежат жанру якутского героического эпоса олонхо.

Впервые нотная запись олонхо произведена В. Л. Сорошевским. В его труде «Якуты. Опыт этнографического исследования» представлена нотная запись «Песня девушки» из олонхо в манере *дэгэрэнг ырыа* (подвижная, ритмичная, размеренная песня) [7, с. 571]. К нотному примеру В. Л. Сорошевским прилагается следующий комментарий: «Механизм пения у якутов очень своеобразный и от европейского совершенно отличный. Поют они исключительно почти горлом – гортанью. Мотив редко состоит больше чем из двух-трёх нот. Пение чрезвычайно ритмично и ближе всего подходит к нашему речитативу. Местами оно не что иное, как стройная, внятная скандовка с сильным придыханием» [7, с. 570]. По поводу нотной записи В. Л. Сорошевского

М. Н. Жирков пишет: «Характерно, что мелодия песни без малейшего искажения сохранилась в народе до наших дней. Ею сопровождаются якутские народные танцы. Она обработана и использована в музыкальной драме “Дьулуруйар Нюргун Боотур” и в опере “Дьулуруйар Нюргун Боотур” (кумысный танец). Мелодический рисунок её свидетельствует о том, что эпическое произведение в старину передавалось не только устно, но и с пением весьма разнообразных мелодий типа “дэгэрэн”» [2, с. 18].

В советский период традиционные напевы народа саха стиля *дэгэрэнг ырыа* впервые были представлены в сборнике «Ноты якутских песен» («Саха ырыаларын ноталара») А. В. Скрябина, изданном в Москве в 1927 г. [8]. «В первую часть сборника вошли обработки К. П. Виноградова 20-и песен для голоса с фортепиано и тексты на якутском языке, во вторую – 16 обработок Н. И. Аладова тех же и других песен без текста, но уже для трёхголосного хора с фортепиано» [9, с. 29-30]. В сборнике отсутствуют напевы олонхо. Следующий сборник якутских народных песен принадлежит Ф. Г. Корнилову. В 1936 г. в Москве вышел в свет его «Сборник якутских песен. Для голоса без сопровождения» [10]. Ф. Г. Корнилов представил 88 мелодий, из которых «39 созданы народом и отдельными знатоками якутской песни, 49 – сочинены самим составителем» [9, с. 40]. В этом сборнике также нет песенных разделов олонхо. В данных изданиях имеются только нотные записи традиционных якутских напевов стиля *дэгэрэнг ырыа*. Таким образом, до нотных записей М. Н. Жиркова, произведенных им во время Вилюйской экспедиции 1943 г., существовала лишь одна нотная запись напева олонхо стиля *дэгэрэнг ырыа*, которую произвёл В. Л. Серошевский.

Напевы олонхо в нотной записи М. Н. Жиркова во время Вилюйской экспедиции 1943 г.

М. Н. Жирков в 1943 г. организовал экспедицию в Вилюйскую группу улусов и собрал там большое количество материалов. В экспедиции участвовали балетмейстер якутского театра И. Р. Каренин и прозаик Н. М. Заболоцкий. За полтора месяца пребывания (Сунтар, Нюрба, Верхневилуйск, Вилюйск, без углубления в таежные наследи) экспедиция собрала 72 народные мелодии, более 20 народных танцев и старинных игр, а также импровизации, посвящённые теме Великой Отечественной войны.

Корпус текстовых материалов Вилюйской экспедиции М. Н. Жиркова 1943 г. хранится в фондах Национальной библиотеки им. А. С. Пушкина в папке Ч. 4, № 1 «Записи якутских песен, произведенные в группе Вилюйских районов и высказывания о якутской музыке. 212 с.» под № 4/5 «М. Н. Жирков. Записи Якутских народных песен, произведенные в группе Вилюйских районов 1943 г.» [11]. Всего в представленных папках произведено по списку 69 нотных записей Вилюйской экспедиции М. Н. Жиркова. Из них записей традиционного якутского танца *осуохай* всего 29 (№ 1-29). Нотные записи *осуохая* подробно изучены Г. Г. Алексеевой в монографии «От фольклора до профессиональной музыки» [12]. Она отмечает, что всего 21 нотная запись «представляет собою напевы осуохая. Судя по кратким примечаниям: “Верхневилуйск, с танца” (15), “записан в 1943 г. во время проводов бойцов в Армию” (1-3, 10, 13-15), Жирков нотировал напевы осуохая в процессе танца, большинство напевов даны без текста» [12, с. 41]. По названию М. Н. Жиркова раздел «Якутские песни и тойуки» («Саха ырыалара-тойуктара») содержит по списку 40 нотных записей (№ 1-40). В данном разделе представлены напевы из олонхо и, «наряду с песнями танцевального характера, связанными с движением (эти песни напел С. А. Зверев – № 2 “Алака ырыата” – “Песня Алака”, № 6 “Сүллүүр ырыата” – “Песня Сюллююр”), встречаются лирико-бытовые песни (№ 4 “Кыыс ытыыра” – “Плач девушки”, № 10 “Сайын” – “Лето”, № 12 “Күнүү ырыата” – “Песня ревности”, № 13 “Эмээхсин ырыата” – “Песня старушки”), песни со специфическими приемами пения (с применением кылысахов на слог “из”, № 3 “Сүлүндэ ырыата” – “Песня Сюлүндэ”, № 7 “Сиппиз” – (хабарба ырыата – песня с хрипом в горле) и песни, исполняемые в дороге (айан ырыата), № 32 “Атыыр оуус айана” – “Путь быка”. В песенном репертуаре певцов вилюйской группы районов оказались и якутские массовые песни: “Дыгын кырдыаҕас саҕаттан” – “Песня времен старца Дыгына” на стихи А. И. Софронова (мелодия её не повторяет песню под таким же названием, записанную А. В. Затаевичем в 1927 г. от Г. Н. Емельянова – в прошлом партийного работника, командированного для работы в Актюбинский обком КПСС), № 26 “Песня об Якутске”, № 19 “Хатын

ырыата” – “Песня березы”, № 34 “Сүтүктээх, өлүүлээх 25 ыйдар” – “Полные бедствия и потерь 25 месяцев войны”» [11, с. 45-46].

М. Н. Жирковым во время Вилюйской экспедиции 1943 г. были записаны и напевы якутских сказаний, которые «представлены песенными фрагментами из олонхо, характеризующими персонажей Среднего мира (№ 16 “Сорук Боллур ырыата” – “Песня Сорук Боллура”) и Нижнего мира (№ 23 “Абааһы бухатырын ырыата” – “Песня богатыря Нижнего мира”, № 25, 36 “Абааһы кыһын ырыата” – “Песни дочери Нижнего мира”), а также старинными реликтовыми напевами, связанными с образами добрых небесных шаманок (№ 37, 38), с образами нечистых сил-абаасы (№ 14 “Суор ырыата” – “Песня абаасы в образе ворона”)» [11, с. 44-45].

В папке под № 4 напевы олонхо представлены в разделе «Якутские песни и тойуки». Всего записано 11 образцов: от Ивана Борисова из Верхне-Вилюйского района (ныне Верхневилуйский улус) – 3 образца – № 15 «Ардьамаан-Дардьамаан ырыата» – «Песня Арджамаан-Джарджамаана», № 16 «Песня Сорук Боллура», № 17 «Симэхсин эмээхсин ырыата» – «Песня старухи Симэхсин»; от К. К. Васильева из Верхне-Вилюйского района – 2 варианта песни «Айыы Куо удаҕаттар ырыалара» – «Песня удаганок Айыы Куо» под № 38 и 39; от народных певцов Сергея Афанасьевича Зверева – Кыыл Уола из Нюрбы¹ – 2 образца – № 10 «Песня Арджамаан-Джарджамаана»; № 30 «Уот Олгуйдаан диэн таар буйунун абааһы уолун ырыата» – «Песня богатыря абаасы Уот Олгуйдаан», и Игнатия Прокопьевича Кутурукова из Нюрбы – 2 образца – № 13 «Песня старушки», № 14 «Песня абаасы в образе ворона»; от Петра Михайловича Саввинова из Нюрбинского района 3-го Бордонского наслега колхоза «Красный плуг» – 2 образца – № 23 «Песня богатыря Нижнего мира», № 25 «Песни дочери Нижнего мира».

В записанных номерах отсутствуют указания, что они относятся к олонхо, тем более нет названий олонхо, к которым они принадлежат. Тем не менее, все эти песенные разделы, скорее всего, имеют отношение к жанру олонхо, в связи с тем, что напевы поют распространённые в якутских сказаниях персонажи, которые живут в разных мирах. Как известно, в якутских олонхо мир разделен на Верхний, Средний и Нижний. В Верхнем мире живут божества, в Среднем мире проживают люди и духи-*иччи*, Нижний мир населен чудовищами, с которыми люди борются. В якутских олонхо противоборствующие образы фольклористы разделяют на определённые группы. «В группу айыы входят жители Верхнего и Среднего миров. Айыы (божество) – общее название высших существ, олицетворяющих собой начало добра. Эти сверхъестественные существа живут в Верхнем мире и правят судьбами Среднего и Нижнего миров. Айыы переводится как “божество”, но слово используется и в отношении людей светлого племени <...>. Божества и люди из светлого племени имеют близкие контакты. В группу абаасы входят противостоящие племени айыы мифические существа-чудовища. Они обитают в основном в Нижнем мире и являются нарушителями мирной жизни людей айыы» [13, с. 15].

В нотных записях М. Н. Жиркова отсутствуют песенные разделы героев *айыы* и людей светлого племени в связи с тем, что они поют в традиционной якутской манере пения *дьиэрэтии ырыа*. В тот начальный период изучения якутской народной песни в музыкознании ещё не были выработаны основы нотной записи напевов *дьиэрэтии ырыа*, т. к. их переложение на ноты осложнено нетемперированным характером напевов данного рода. Собирателем представлены только напевы героев, поющих преимущественно в манере пения *дэгэрэнг ырыа*, и их пение возможно перевести на европейскую нотацию.

Напев «Песня Арджамаан-Джарджамаана» С. А. Зверева – Кыыл Уола из Нюрбы Нюрбинского района под № 10 представляет пение распространённого в якутских олонхо персонажа. Арджамаан-Джарджамаан в якутских олонхо является таёжным тунгусским богатырём. Об этом пишет Г. У. Эргис: «Во многих олонхо эпизодически появляется таёжный богатырь Ардьамаан-Дьардьамаан как противник главного героя. В отличие от абаасы его образ наделяется реалистическими чертами. Он изображается стариком в дохе, ходит на лыжах или ездит на олене» [14, с. 200]. Образ тунгусского богатыря распространён в олонхо различных регионов Якутии. Он встречается в следующих олонхо: «Сын лошади Дыырай Бэргэн» («Сылгы уола

¹ М. Н. Жирков встретил С. А. Зверева в Нюрбинском улусе, поэтому в архивных документах указано, что он представляет нюрбинскую локальную традицию, хотя общеизвестно, что он родом из Сунтарского улуса.

Дырай Бэргэн») Амгинского и Чурапчинского улусов, «Нэриэн Мюлгю» («Нэриэн Мүлгү») Чурапчинского улуса, «Многострадаальный Эр Соготох» («Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох») Хангаласского улуса, «Алаатыр Ала Туйгун» Мегино-Кангаласского улуса, «Мюлджю Сильный» («Мүлдү Бөҕө») Усть-Алданского улуса.

Все напевы олонхо в нотной записи Вилуйской экспедиции М. Н. Жиркова относятся соответственно к вилуйской региональной стилистике якутского пения *этэн ыллыыр*, когда «певец поёт, чётко скандируя слова – *этэн ыллыыр*, т. е. “поёт, выговаривая” (в противовес *тардан ыллыыр* – петь, распевая, украшая каждый слог)» [15, с. 49]¹. В вилуйской эпической традиции образ тунгусского богатыря «представлен в восьми олонхо: “Күн Эрили” И. М. Харитонов, “Күн Туралыма бухатыр” В. Д. Егорова, “Оҕо Дуулах бухатыр” Н. Иванова, “Оҕо Дуулах бухатыр” В. Д. Егорова, “Уолуһа Боотур”, “Дырибинэ Боотур” В. О. Каратаева, “Уол Дуолан бухатыр” М. З. Мартынова, “Тонг Саар бухатыр” С. Н. Каратаева – Дыгыйар. Видимо, это связано с тем, что в Вилуйском регионе якуты проживали рядом с эвенками, и это нашло отражение в эпосе» [16, с. 82].

Напев «Песня Арджаман-Джарджамана» (№ 10) С. А. Зверева – Кыыл Уола из Нюрбы записан М. Н. Жирковым в одну нотную строку (4 такта) синими чернилами. Вербальный текст образца следующий:

Сэгэригим оҕото,
Сэгэртэйим сыыскана...

Миленский мой,
Голубчик мой [пер. наш].

Напев изложен в манере метризованного якутского пения *дэгэрэнг ырыа* и имеет размер 6/8, что характерно для песен эвенков, указывая на тунгусское происхождение героя. Якутские же напевы *дэгэрэнг ырыа*, в отличие от представленного напева, излагаются чаще в двухдольном метре. Амбитус мелодии напева «Песня Арджаман-Джарджамана» С. А. Зверева составляет ч. 4. Интонационная структура основана на повторении поступенного нисходящего движения к нижнему опорному тону.

Напев того же героя (№ 15) в исполнении Ивана Борисова из Верхне-Вилуйского района в манере *дэгэрэнг ырыа* записан в 2 строки (9 тактов) также синими чернилами. Вербальный текст отсутствует. При ключе проставлены альтерационные знаки, указывающие на тональность d-moll, хотя известно, что в якутском раннефольклорном интонировании тональная система, характерная для европейской музыки, отсутствует. Напев изложен в размере 2/4 с синкопированным ритмическим рисунком, и амбитус мелодии охватывает ч. 5. Интонационно данный напев отличен от предыдущего с постоянным восходящим скачком на ч. 4. Возможно, отличия этих двух напевов связаны с локальными разновидностями пения в двух разных улусах (нюрбинском и верхневилуйском) одной вилуйской региональной стилистики пения.

М. Н. Жирковым от Ивана Борисова также записан напев «Песня старухи Симэхсин». Симэхсин эмэхсин – это старуха-коровница. «В олонхо Вилуйского региона этот образ встречается лишь в 12 текстах из 40 и выполняет следующие роли: вестника о прибытии героя, богатыря абаасы, о похищении девушки айыы; помощницы противника героя; советчицы; хранительницы традиций патриархальной семьи» [16, с. 84]. Напев записан также синими чернилами в 2 строки (6 тактов). Вербальный текст отсутствует. Изложен в размере 2/4 с синкопированным ритмическим рисунком. Звукоряд мелодии составляет $g^1-a^1-c^2-d^2-e^2$. Амбитус мелодии охватывает б. 6 со скачком в мелодии на этот же интервал.

Сорук Боллур – парень-вестник в вилуйской традиции исполнения встречается реже, например, его образ представлен в олонхо В. О. Каратаева «Эрбэхтэй Меткий» («Эрбэхтэй Бэргэн») и А. П. Амбросьева «Кюн Нюргун» («Күн Ньургун»). М. Н. Жирковым напев данного героя записан в 3 строки (9 тактов) под № 16 также от Ивана Борисова. Указана при ключе тональность G-dur, хотя напев двузвучный на протяжении всех 9-и тактов и отсутствует семиступенный лад. Мелодия изложена в размере 2/4 с синкопированным ритмом и основана на звукоряде g^1-h^1 .

¹ *Тардан ыллыыр* – термин, употребляемый в якутском этномузыковедении для обозначения центральной (приленской) стилистики пения.

Записаны М. Н. Жирковым и напевы главных противников рода человеческого – богатыря *абаасы* и девушки *абаасы*. Данные персонажи присутствуют во всех якутских олонхо. В записях М. Н. Жиркова от Ивана Борисова также представлены напевы «Песня удаганок Айыы Джаргыл» («Айыы Дьарбыл удаҕаттар ырыалара») и «Песня коня» («Ат ырыата»). Вполне вероятно, что они тоже являются песенными разделами из олонхо, к песенному фрагменту «Песня коня» имеется комментарий собирателя: «иччитигэр ыллыыр ырыа», т. е. это песня-обращение к хозяину.

Информация об исполнителях дана в анализируемых нотных записях не полностью. Так, отсутствуют инициалы Ивана Борисова. Написано только имя. У К. К. Васильева даны только инициалы и не указано место, откуда он родом. Исполнители олонхо, от которых М. Н. Жирков записывал напевы, не были молодыми людьми. В связи с этим он пишет: «Из-за того, что для изучения музыкального фольклора интересны всякие музыкальные произведения, не следует считать, что интересно всякое исполнение. Выбор хороших, известных народных исполнителей имеет большое значение, как в отношении репертуара, так и в отношении лучших вариантов. Отыскать хороших исполнителей не всегда легко, в большинстве случаев приходится предпочитать пожилых людей» [17, с. 59].

Из проанализированных нотных текстов выявлено то, что нотные записи напевов олонхо М. Н. Жиркова отличаются лаконичностью и схематизмом. Большинство напевов приведены в виде одной-двух, в крайнем случае трёх нотных строк, которые зачастую даны без текста, что связано со сложностями записывания якутских традиционных напевов. Нотные записи без словесного текста представлены в песенных фрагментах Ивана Борисова «Песня Арджамаан-Джарджамаана» (№ 15) и «Песня Сорук Боллура» (№ 16). Собиратель при ключе ставит знаки альтерации на основе европейской нотации, указывая таким образом тональность, к которой принадлежит тот или иной напев, в то время как якутские традиционные напевы основаны на совершенно иных внеевропейских ладозвукорядных основах и не имеют тональной системы. Тем не менее, для того периода полевых исследований традиционной песенности якутов была характерна запись образцов в тональной системе, т. к. еще не были изучены ладовые закономерности якутских народных песен.

В методике фиксации фольклорных напевов М. Н. Жирков предлагает свой метод записи якутских народных напевов. Он считает, что мелодию можно записывать фрагментарно, а прежде чем её записать, собирателю нужно постараться запомнить мелодию. Он описывает методику нотной записи напева следующим образом: «При записывании одноголосной мелодии по слуху, желательно, чтобы собиратель сам запомнил мелодию и проверил себя, спев её певцу. Если же собирателю не удастся точно запомнить всю мелодию, он записывает первую часть, затем последующую и т. д. и проверяет их поочередно вместе с певцом» [17, с. 60].

Заключение

Таким образом, фиксация напевов олонхо М. Н. Жиркова во время Вилюйской экспедиции 1943 г. стала первыми нотными записями песенных фрагментов якутских сказаний вилюйской традиции исполнения. При отсутствии указаний, из каких они олонхо, тем не менее, можно приблизительно определить сказания, в которых эти персонажи представлены. Песенные фрагменты олонхо в фиксации Вилюйской экспедиции М. Н. Жиркова выявляют также локальные особенности вилюйской региональной традиции пения, когда в каждом улусе поют только им присущие варианты напевов олонхо.

Материалы Вилюйской экспедиции 1943 г. М. Н. Жиркова содержат нотную фиксацию 69 (по списку) образцов песенного фольклора саха. Из них 11 принадлежат напевам олонхо, т. к. представляют напевы распространённых в якутском эпосе персонажей. При отсутствии данных о принадлежности того или иного напева к конкретному сказанию, нами выявлено, к каким олонхо они могли принадлежать. Сравнив напевы тунгусского богатыря Арджамаан-Джарджамаана в исполнении С. А. Зверева – Кыыл Уола и верхневиллюйского олонхосута Ивана Борисова, мы определили, что помимо региональных стилистик якутского пения, каким является вилюйская стилистическая традиция, в период активного бытования олонхо существовали и локальные стилистики, в данном случае: нюрбинская и верхневиллюйская стилистики пения. В полевой работе М. Н. Жирков утверждает свои методы и подходы в фиксации фольклорных

напевов саха. Он предлагает записывать образцы традиционной песенной культуры якутов от пожилых носителей фольклора, а нотную запись напевов производить фрагментарно.

Литература

1. Кондратьев С. А. Якутская народная песня. – М.: Советский композитор, 1963. – 180 с.
2. Жирков М. Н. Якутская народная музыка. – Якутск: Кн. изд-во, 1981. – 176 с.
3. Ларионова А. С. Особенности полевых исследований первого якутского композитора М. Н. Жиркова // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. – 2017, № 5. – С. 144-148.
4. Ларионова А. С. Напевы якутского героического эпоса олонхо: текстология и символические аспекты. – Саарбрюккен: LAPLAMBERT Academic Publishing, 2012. – 178 с.
5. Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири. Север и восток Сибири в естественно-историческом отношении. Ч. 2. Отд. 6. Коренные жители Сибири. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1878. – С. 619-834.
6. Анучин Д. Н. О применении фонографа к этнографии и, в частности, о записи шаманского камлания в Средне-Колымске Якутской области // Труды Музыкально-этнографической комиссии общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Т. 2. – М., 1911. – С. 269-297.
7. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. – М.: Российская политическая энциклопедия, 1993. – 736 с.
8. Скрябин А. В. Саха ырыаларын ноталара. – М.: Музгиз, 1927. – 28 с. (на якутском яз.)
9. Кривошапко Г. М. Музыкальная культура якутского народа. – Якутск: Кн. изд-во, 1982. – 184 с.
10. Корнилов Ф. Г. Сборник якутских песен. Для голоса без сопровождения. – М.: Музгиз, 1936. – 121 с.
11. Жирков М. Н. Записи якутских песен, произведенные в группе Вилюйских районов и высказывания о якутской музыке // Архивный фонд Национальной библиотеки РС (Я) им. А. С. Пушкина. – Фонд М. Н. Жиркова, опись 4, № 1. – 212 с.
12. Алексеева Г. Г. От фольклора до профессиональной музыки. – Якутск: Бичик, 1994. – 160 с.
13. Данилова А. Н. Образ женщины-богатырки в якутском олонхо. – Новосибирск: Наука, 2014. – 166 с.
14. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. – 402 с.
15. Алексеев Э. Е. О музыкальном воплощении олонхо // Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск: Наука, 1996. – С. 42-58. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 10).
16. Кузьмина А. А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.
17. Жирков М. Н. Инструкция для записывания народной якутской музыки // Марк Жирков: сборник документов и материалов / [сост.: Т. Н. Семенова (отв. сост.), Н. Н. Иванова]. – Якутск: Бичик, 2017. – С. 57-63.

References

1. Kondratiev S. A. *Yakutskaya narodnaya pesnya* [Yakut folk song]. Moscow, Sovetskiy kompozitor, 1963, 180 p.
2. Zhirkov M. N. *Yakutskaya narodnaya muzyka* [Yakut folk music]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1981, 176 p.
3. Larionova A. S. *Osobennosti polevyh issledovaniy pervogo yakutskogo kompozitora M. N. Zhirkova* [Features of field researches of the first Yakut composer M. N. Zhirkov]. In: *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Bulletin of the Chelyabinsk State Pedagogical University]. 2017, No. 5, pp. 144-148.
4. Larionova A. S. *Napevy yakutskogo geroicheskogo epasa olonho: tekstologiya i simvolicheskie aspekty* [Tunes of the Yakut heroic epic olonkho: textual criticism and symbolical aspects]. Saarbruecken, LAPLAMBERT Academic Publishing, 2012, 178 p.
5. Middendorf A. F. *Puteshestvie na sever i vostok Sibiri. Sever i vostok Sibiri v estestvenno-istoricheskom otnoshenii. Ch. 2. Otd. 6. Korennye zhiteli Sibiri* [Travel to the North and East of Siberia. The North and the East of Siberia in the natural-historical relation. Part 2. Section 6]. Saint Petersburg, Tip. Imp. Akad. nauk, pp. 619-835.

6. Anuchin D. N. *O primenении fonografa k etnografii i, v chastnosti, o zapisi shamanskogo kamlaniya v Sredne-Kolymске Yakutskoj oblasti* [About application of a phonograph to ethnography and, in particular, about record of a shaman's rite in Sredne-Kolymsk the Yakut area]. In: *Trudy Muzykal'no-etnograficheskoy komissii obshchestva lyubitelej estestvoznaniya, antropologii i etnografii pri Moskovskom universitete. T. 2* [Works of the Musical and Ethnographic commission of society of fans of natural sciences, anthropology and ethnography at the Moscow university. Vol. 2]. Moscow, 1911, pp. 269-297.
7. Seroshevskiy V. L. *Yakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniya* [Experience of ethnographic research]. 2nd prod. Moscow, Russian political encyclopedia, 1993, 736 p.
8. Skryabin A. V. *Saha yryalaryn notalara* [Yakut song's notes]. Moscow, Muzgiz, 1927, 28 p. (In Yakut lang.)
9. Krivoshepko G. M. *Muzykal'naya kul'tura yakutskogo naroda* [Musical culture of the Yakut people]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1982, 184 p.
10. Kornilov F. G. *Sbornic yakutskih pesen. Dlya golosa bez soprovozhdeniya* [Collection of the Yakut songs. For a voice without accompaniment]. Moscow, Muzgiz, 1936, 121 p.
11. Zhirkov M. N. *Zapisi yakutskih pesen, proizvedennyh v gruppe Vilyujskih rayonov i vyskazyvaniya o yakutskoj muzyke* [Recording of Yakut songs produced in the group of Viluy areas and statements of Yakut music]. In: *Arhivnyj fond Natsionalnoj biblioteki RS (Ya) im. A. S. Pushkina* [Archive Fund of A. S. Pushkin National Library of RS (Ya)]. Fund of M. N. Zhirkov, inventory 4, 212 p.
12. Alekseeva G. G. *Ot fol'klora do professionalnoj muzyki* [From folklore to professional music]. Yakutsk, Bichik, 1994, 160 p.
13. Danilova A. N. *Obraz zhenshiny-bogatyarki v yakutskom olonho* [The image of a woman-heroes in Yakut olonkho]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 166 p.
14. Ergis G. U. *Ocherki po yakutskomu fol'kloru* [The essays on the Yakut folklore]. Moscow, Nauka, 1974, 402 p.
15. Alekseev E. E. *O muzykal'nom voploschenii olonho* [About the musical embodiment of olonkho]. In: *Yakutskij geroicheskij epos "Moguchij Er Sogotokh"* [Yakut heroic epic "Mighty Er Sogotokh"]. Novosibirsk, Nauka, 1996, pp. 42-58. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 10* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East, vol. 10]).
16. Kuzmina A. A. *Olonho Vilyujskogo regiona: bytovanie, syuzhetno-kompozitsionnaya struktura, obrazy* [Olonkho of the Viluy region: existence, plot and compositional structure, images]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 160 p.
17. Zhirkov M. N. *Instruktsiya dlya zapisyvaniya narodnoj yakutskoj muzyki* [Instructions for recording folk Yakut music]. In: *Mark Zhirkov: sbornik dokumentov i materialov* [Mark Zhirkov: collection of documents and materials]. Yakutsk, Bichik, 2017, pp. 57-63.

УДК 398.22(571.56-37)“2018”
DOI 10.25587/SVFU.2018.12.22345

Т. В. Илларионова¹, О. К. Павлова²

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

²Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

ЭПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ АБЫЙСКОГО УЛУСА: СИСТЕМА ОБРАЗОВ И СЮЖЕТНАЯ СТРУКТУРА (по материалам фольклорной экспедиции 2018 г.)

Аннотация. В данной статье затрагивается проблема региональной традиции в якутском олонхо. Рассматривается абыйская эпическая традиция, которая входит в северную ветвь якутского сказительства. Дается краткая история изучения фольклора, в особенности олонхо, в Абыйском улусе. Планомерный и последовательный сбор материалов фольклора был осуществлён Институтом языка и культуры в 40-е гг. XX в. Сотрудники института А. А. Саввин и Г. М. Васильев смогли записать и сохранить полные тексты и сюжеты олонхо. Современное состояние нематериального культурного наследия было изучено НИИ Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Участники фольклорной экспедиции смогли зафиксировать тексты олонхо и произведений по мотивам олонхо современных авторов, также удалось записать информацию об олонхосутах Абыйского улуса, легенды, предания и мн. др. Исследование проводилось по собранным материалам фольклорной экспедиции в Абыйском улусе в 2018 г. Целью статьи является изучение особенности абыйской эпической традиции. Поставлена задача исследовать образы и сюжеты текстов олонхо данной традиции. Источниковой базой послужили два текста олонхо Г. Ф. Никулина «Эрис халлаан уола Эр Соготох» и Н. В. Слепцова «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох». Рассмотрены образы главных героев олонхо абыйской локальной традиции. Главными героями в двух текстах олонхо исследуемой традиции являются одинокие герои Эр Соготох. Проанализированы их собственные имена и изучена портретная характеристика героев. Во второй части статьи рассмотрены одинаковые по сюжету олонхо абыйской традиции «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» и среднеколымской традиции «Эрбэхчин Мэргэн». По итогам сравнения сюжетов олонхо авторы пришли к следующим выводам: данные тексты олонхо являются вариантами одного олонхо. Олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» можно считать более ранним исполнительским вариантом. Олонхо «Эрбэхчин Мэргэн» является более развитым, т. к. имеет полную сюжетно-композиционную структуру, главные и второстепенные герои носят собственные имена, их характеры и черты более проработаны и др. Авторы делают вывод, что тексты олонхо абыйской локальной традиции имеют архаические черты эпоса. Главные герои обоих олонхо являются охотниками, которые носят имя Эр Соготох и становятся родоначальниками своего племени.

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

E-mail: 445325@mail.ru

ILLARIONOVA Tuiyara Vasilievna – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Folklore and Culture, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: 445325@mail.ru

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

E-mail: olga-ksento@mail.ru

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

E-mail: olga-ksento@mail.ru

Ключевые слова: эпос, экспедиции, фольклор, эпические традиции, олонхо, олонхосуты, шаманизм, легенды, предания, северные улусы, Абыйский улус, северо-восток Якутии, Республика Саха (Якутия).

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

Т. В. Illarionova, O. K. Pavlova

Epic tradition of Abyisky District: image system and plot structure (based on the folklore expedition of 2018)

Abstract. This article addresses the problem of regional traditions in the Yakut olonkho. The Abyisky epic tradition, which is included in the northern branch of the Yakut storytelling, is considered. A brief history of the study of folklore, especially olonkho, in Abyisky District is given. Consistent collection of materials of folklore was carried out by the Institute of Language and Culture in 1940s. Employees of the Institute A. A. Savvin and G. M. Vasiliev preserved full texts and plots of olonkho. Employees of the Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, were able to record the texts of olonkho of modern authors; they also managed to record information about the Olonkho-tellers of Abyisky District, legends and much more. The study was conducted on the basis of collected materials of a folklore expedition in Abyisky District in 2018. The aim of the article is to study the characteristics of the Abyi epic tradition. The task is to investigate the images and plots of the olonkho of this tradition. The source base served two texts of G. F. Nikulin's olonkho "Eris Khallaan uola Er Sogotokh" and N. V. Sleptsov's "Ereydeeh-buruydaah Er Sogotokh". The images of the main characters of the olonkho of the Abyi are considered. The main characters in the two texts of the olonkho of the tradition under study are the lonely heroes of Er Sogotokh. Analyzed own and studied the portrait characteristics of the characters. In the second part of the article, there is a study of similarities between Ereydeeh-buruydaah Er Sogotokh and Erbakhchin Mergen tradition. Following the comparison of the plots of two olonkho, the authors came to the following conclusions: these olonkho texts are variations of one olonkho. Olonkho "Er Sogotokh" can be considered an earlier performing version of olonkho. Olonkho "Erbakhchin Mergen" is more developed because it has a complete plot-compositional structure, the main and secondary heroes are their own, their characters and features are more elaborated, etc. The authors conclude that of the Abyi epic tradition have archaic traditions features of the epic.

Keywords: epic, expeditions, folklore, epic traditions, olonkho, Olonkho-tellers, northern ulus, Mомsky District, northeast of Yakutia, the Republic of Sakha (Yakutia).

Acknowledgements: The research is financially supported by the RFFR, project No. 16-06-00505 а.

Введение

Впервые фольклор северных улусов был изучен фольклористом, политссылным И. А. Худяковым [1]. В 1890 г. был издан «Верхоянский сборник» [2], куда вошел текст олонхо «Хаан Джаргыстай» («Хаан Дьаргыстай»). И. А. Худяков в истории якутской фольклористики первым записал полный текст олонхо из уст сказителя. В 1939-1941 гг. Институтом языка и культуры (ныне Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН) были организованы фольклорно-диалектологические экспедиции в северные районы Якутии. Сотрудник института А. А. Саввин был направлен в Абыйский улус. Фольклорист в течение трёх месяцев записывал фольклорные материалы и встречался с жителями улуса. По результатам экспедиции были собраны: полный текст олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соготох» («Эрис халлаан уола Эр Соҕотох» – «Сын неба одинокий мужчина»), два сюжета олонхо, 27 сказок, 17 якутских скороговорок, 11 пословиц, 1122 загадки и др. [3]. В военные годы собиранием абыйского фольклора занялся Г. М. Васильев. Он в 1942-1945 гг., работая учителем, зафиксировал полный текст олонхо «Алып Хара икки Ала Туйгун икки» («Алып Хара и Ала Туйгун») [4], сюжеты олонхо, сказки, народные песни, якутские скороговорки, пословицы, загадки и др. В 1973 г. П. Н. Дмитриев, сотрудник Института языка и литературы (ныне ИГиЛПМНС СО РАН), посетил Абыйский улус.

В 2018 г. Институтом Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова была организована фольклорная экспедиция в Абыйский район при финансовой поддержке гранта РФФИ. Экспедиция смогла записать разнообразные жанры фольклора: отрывки олонхо, рассказы об олонхосутах и шаманах, народные песни, сказки, легенды, предания и др. Наиболее ценной находкой стали рукописные записи отрывков олонхо местных фольклористов-энтузиастов. Например, вступительная часть олонхо из репертуара Г. Ф. Никулина – Хабытта «Саха байаан бухатыр» («Якутский байаан богатырь») в исполнении Е. П. Соломонова; отрывок сказки-олонхо «Сабыйа баай» («Сабыйа богач»), написанный Н. В. Слепцовым – Абыйчанин [5], а также тексты современных олонхо (возможно произведений по мотивам олонхо) Е. В. Дохунаева «Абыйа Хаан бухатыр» («Абыйа Хаан богатырь») и П. И. Новикова – Дьүкээбил «Кыталыкаана удаган кыыс хотун» («Кыталыкаана удаган кыыс хотун» – «Кыталыкаана шаманка девушка госпожа»). Собрана информация о 21 олонхосуте, которые жили и творчески развивались в Абыйском районе. Записаны рассказы информантов, которые были свидетелями исполнения традиционного олонхо. В данном районе из уст в уста передавались легенды о шаманах и удаганках, которые были очень популярными среди населения. Бытуют топонимические и исторические предания об озере Ожого, о мертвом городе Зашиверск и др. В результате экспедиции можно сделать вывод, что жители Абыйского района хорошо сохранили эпическую традицию и жанры несказочной прозы. Тексты танца *осуохай*, а также малые жанры фольклора удалось зафиксировать сравнительно мало. По итогам экспедиции создана база данных информантов – носителей нематериального культурного наследия. Обработанные материалы вносятся и хранятся в электронном архиве Института Олонхо СВФУ. Изучение современного состояния фольклора северной Якутии Институтом Олонхо проводится не первый год. В 2017 г. данная группа посещала Момский улус Республики Саха (Якутия) [6].

Образы героев в абыйских олонхо

Благодаря фольклорным экспедициям сотрудников Института языка и литературы были записаны и сохранены полный текст олонхо Г. Ф. Никулина «Эрис халлаан уола Эр Соготох» [7] и сюжет олонхо Н. В. Слепцова «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» («Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соҕотох» – «Многострадальный одинокий мужчина») [8]. Данные тексты олонхо станут материалом для исследования образов и сюжета абыйской эпической традиции.

Перейдем к рассмотрению образов главных героев олонхо. Необходимо подчеркнуть тот факт, что главными героями в двух текстах олонхо исследуемой традиции являются одинокие герои Эр Соготох (Эр Соҕотох – Одинокий мужчина). Проанализируем собственные имена главных героев олонхо данной локальной традиции. Например, в тексте Г. Ф. Никулина «Эрис халлаан уола Эр Соготох» имя богатыря состоит из эпитета *эрис халлаан уола* досл. «сын неба». Выражение *халлаан уола* (сын неба) указывает на то, что герой является сиротой или одиноким героем. В тексте олонхо главный герой не знает, откуда появился, и не знает отца и матери. Возможно, что эпитет *халлаан уола* (сын неба) говорит о том, что герой является единственным представителем своего рода и не имеет родителей. Далее идет имя героя, состоящее из двух слов – *эр* и *соҕотох*. Якутское слово *эр* понимается как «муж, мужчина» [9]. Э. К. Пекарский имя героя *Эр Соготох* переводит так: «одиноким, неженатым, холостой». Главный герой с таким именем встречается в другом тексте олонхо абыйской традиции Н. В. Слепцова «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох». Герои данных текстов олонхо носят имя Эр Соготох, потому что были одинокими сиротами. Они не знают своих отцов и матерей. Одинокость, сиротство подчёркиваются в текстах олонхо рассматриваемой традиции. Семантика и терминология имён главных героев подробно затрагивается в статье «Образы главных героев олонхо северо-восточной традиции якутов» [10].

В олонхо Г. Ф. Никулина «Эрис халлаан уола Эр Соготох» описание внешности главного героя дается следующим образом: *Бу бараары суллаабыт тиит сотоолоох, хастаабыт тиит харылаах, баай тиит былычыннаах, Уола тиит уллуктаах, Үс булас өрө буурай өттүктээх, Сэттэ булас киитэһыиэс систээх, Алта булас дара буурай сарыннаах, Хара сурааһын хаастаах, Кыстык хаан игнээх, Кыльбальбыйар кыһыл көмүс астаах Айыы бухатыр* [7] 'Богатырь айыы с голенью (подобно) окоренной лиственнице, предплечье (словно) окоренная лиственница, мышцы (как) у богатой лиственницы, бедро (подобно) лиственнице, бедро в три

маховых сажени, спина в семь маховых саженей, плечо в шесть маховых саженей, брови (словно) чёрная черта, красные (словно) кровь щеки, выющиеся золотые волосы' [Пер. наш]. В данном тексте олонхо телосложение богатыря Эр Соготох сравнивают с огромной лиственницей. Его голени и запястья крепкие подобно ветви громадной лиственницы, мускулы словно мощная лиственница. Стоит отметить, что в северной Якутии наиболее распространен именно этот вид дерева – лиственница. Данный пример подчеркивает, что олонхосуты описывали и воспевали знакомый им окружающий мир.

Для героев якутского олонхо были характерны магические превращения. Так, в олонхо абыйской традиции богатыри побеждали противников с помощью волшебных превращений. В олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соготох» главный герой принимает облик мальчика-сироты и убивает богатырей *абаасы*. Такой же мотив превращения главного героя в мальчика-сироту можно найти в олонхо момской локальной традиции. Главные герои олонхо данной традиции принимали облик разных зверей (быка, волка, медведя) и птиц (дятла, гагары). К примеру, герой олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соготох» превращался в быка, в дятла и в волка, когда он боролся с противниками. Итак, магический дар превращения был важным качеством богатыря исследуемой традиции. С помощью этих данных их сила только удваивалась и помогала побеждать противников.

Главные герои олонхо абыйской локальной традиции были одинокими героями. Герой олонхо Г. Ф. Никулина «Эрис халлаан уола Эр Соготох» был культурным героем. Фольклорист И. В. Пухов подчеркивал, что герой данного олонхо был культурным героем [11]. Он был первым и единственным человеком в своем роду. Одиноким герой Эр Соготох строит себе балаган, просит у Высших божеств *Айыы* огонь и живность. Он становится родоначальником своего племени. Значит, главные герои олонхо абыйской традиции носили имя Эр Соготох, что подчеркивал их одиночество и сиротство. Герой олонхо Г. Ф. Никулина «Эрис халлаан уола Эр Соготох» имел мощное телосложение, которое сравнивали с громадной лиственницей. Они владели магическим даром превращения и были родоначальниками своих племен.

Особенность сюжета абыйских олонхо

Исследовательский интерес вызывает сходство сюжетов олонхо абыйской традиции «Эрэй-дээх-буруйдаах Эр Соготох» и среднеколымской традиции «Эрбэхчин Мэргэн» («Эрбэхчин Меткий») [12]. Н. В. Емельянов сюжеты олонхо с героями Эр Соготох относил ко второй группе олонхо о родоначальниках племени *ураангхай саха* [13]. Исследователь отмечал, что «герои этой группы – одинокие люди, первые и единственные жители Срединного мира. Большинство героев носят имя Эр Соготох – Муж-одиночка» [14, с. 8].

Можно более подробно рассмотреть структуру сюжетов данных олонхо в табл. 1.

Таблица 1

	«Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох»	«Эрбэхчин Мэргэн»
<i>Завязка первой части</i>	Эр Соготох знакомится с богатырём <i>айыы</i> Эрэли Мэргэн.	Прибытие к главному герою богатыря <i>айыы</i> Суксуйдаан Баатыра с просьбой защитить его от <i>абаасы</i> .
<i>Развитие первой части</i>	Эр Соготох отправляется на поиски своего друга.	Эрбэхчин Мэргэн отправляется в гости к своему побратиму.
	Герой в ярости избивает своего коня.	Герой мучает коня, предназначенного ему Верхними божествами.
	Конь указывает хозяину дорогу и советует ему взять в качестве подарка щенка.	Богатырский конь бросает своего хозяина и оставляет его одного.
	_____	Потерянного героя находят сестры Суксуйдаан Баатыра.
	В подарок от своего друга получает щенка.	Подарок от побратима: конь и щенок.
	Возвращение героя домой.	Возвращение героя домой.

	Под обликом щенка скрывалась сестра Эрэли Мэргэн.	Под обликом щенка скрывалась сестра Суксуйдаан Баатыра.
	Эр Соготох бросает шкуру щенка в огонь.	Эрбэхчин Мэргэн сжигает шкуру щенка.
Развязка первой части	Женитьба Эр Соготох на прекрасной девушке.	Женитьба Эрбэхчин Мэргэна на удаганке Эйгэримэ.
Завязка второй части	Младший сын господина Сабыйа влюбляется в жену богатыря Эр Соготоха.	Чолуодур Мэргэн, сын богача Хара Хаан влюбляется в жену богатыря Эрбэхчин Мэргэн.
Развитие второй части	Богатый Господин Сабыйа по просьбе сына отправляет богатыря Эр Соготох к хозяину Нижнего мира Нэс Ютюгэт (Нэс Үтүгэт).	Чолуодур Мэргэн уговаривает своего отца послать против Эрбэхчин Мэргэна целое войско.
	Затем герой отправляется к господину Чэкэ Чуураан.	Затем отправляет его к трёхглавому Ворону Смерти.
	После этого к духу моря господину Салбакыны Агыластай (Салбакыны Абыластай).	_____
	В отсутствии богатыря Эр Соготох младший сын Господина Сабыйа трижды приезжает к девушке, но она не позволяет ему приблизиться к себе.	В отсутствии Эрбэхчин Мэргэна Чолуодур Мэргэн дважды приезжает к Эйгэримэ, но женщина-удаган не позволяет ему приблизиться к себе.
Развязка второй части	От рода Господина Сабыйа остаётся лишь столб. Эр Соготох и девушка живут счастливой жизнью.	Рождение богатыря айыы Элиэдир Мэргэна.
Завязка третьей части	_____	Поход богатыря айыы Элиэдир Мэргэна в поисках приключения.
Развитие третьей части	_____	Описание богатырской поездки в Нижний мир.
Развязка третьей части	_____	Женитьба богатыря Элиэдир Мэргэна на Ытык Ымыйдаан Куо. Возвращение на родину.

Как видно из таблицы, сюжеты олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» и «Эрбэхчин Мэргэн» имеют сходства и отличия. Например, завязкой первой части в двух текстах олонхо является знакомство главного героя с побратимом Эрэли Мэргэн. В отличие от первого олонхо, побратим главного героя олонхо «Эрбэхчин Мэргэн» Суксуйдаан Баатыр приходит к нему за помощью. Далее описывается отправление главных героев в путь. Развитие сюжетов в двух олонхо совпадают, но наблюдаются некоторые отличия. Богатырь Эрбэхчин Мэргэн едет к другу в гости, а главный герой Эр Соготох отправляется на поиск пропавшего друга. Затем в обоих текстах происходит конфликт героя с богатырским конём. В первом тексте герой Эр Соготох избивает своего коня, а во втором тексте герой издевается над животным. Герои обоих текстов олонхо показывают свои отрицательные качества, причиняя боль священному животному. Но богатырский конь героя Эр Соготох указывает ему дорогу и даёт совет. Во втором тексте герой находит дорогу с помощью сестёр Суксуйдаан Баатыра. Дальнейшее развитие сюжетов первой части в обоих олонхо полностью совпадает. Необходимо отметить, что мотив превращения девушки в щенка встречается в тексте олонхо виллойской локальной традиции [12]. Вероятно, данный мотив является распространенным во всех традициях олонхо. Также полностью совпадают развязка первой части, завязка и развитие второй части обоих олонхо. В развитии второй части немного различаются содержания заданий, даваемых знатными главами родов. В отличие от героя олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» Эрбэхчин Мэргэн трижды отправляется в поход по указанию Господина Сабыйа. Эти задания были непосильны для обыкновенного человека. Герои обоих олонхо преодолевают препятствия с помощью совета своих жён. Их жёны имеют одинаковые образы. Например, они оба обладают магическим даром, умны,

сообразительны и очень красивы. Далее, развязки второй части сюжетов олонхо имеют отличия. Во второй части олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» главный герой со своей женой обретают счастливую жизнь и этим олонхо завершается. В конце второй части олонхо «Эрбэхчин Мэргэн» на свет появляется богатырь Элиэдир Мэргэн, и продолжается третья часть сюжета олонхо. Завязкой третьей части выступает поход молодого богатыря Элиэдир Мэргэн в поисках славы и приключений. Развитие третьей части определяется событиями, произошедшими с главным героем во время путешествия в Нижний мир. Развязкой третьей части становится женитьба Элиэдир Мэргэна на Ытык Ымыйдаан Куо и возвращение их на родину. Одним из основных различий является то, что в олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» жена главного героя и младший сын Господина Сабыяа не фигурируют под личными именами. В другом тексте олонхо «Эрбэхчин Мэргэн» жена главного героя носит имя Эйгэримэ и предстаёт в образе шаманки, т. е. данный образ наиболее усовершенствован. Также сын Господина Хара Хаан назван именем Чолуодур Мэргэн.

Итак, сравнение текстов олонхо позволяет прийти к следующим выводам. Во-первых, рассмотренные тексты являются вариантами одного олонхо. Во-вторых, сюжет олонхо «Эрбэхчин Мэргэн» имеет три части развития, т. е. имеет более развитый и полностью законченный сюжет. В тексте олонхо второстепенные герои имеют собственные имена и более проработаны характеры и черты героев олонхо, а также текст олонхо записан поэтическими строками. В-третьих, сюжет олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» состоит из двух частей. Судя по менее развитой сюжетной линии, меньшей детализации, олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» является ранним исполнительским вариантом олонхо «Эрбэхчин Мэргэн». Можно предположить, что олонхосуты соседних улусов (Абыйской и Среднеколымской) ездили друг к другу и переняли друг у друга репертуар.

Заключение

Главные герои олонхо абыйской традиции носили имя Эр Соготох, что характеризует их как одиноких героев, которые не имели родителей и семьи. Главных героев описывали как богатырей с мощным телосложением, сравнивали их с громадной лиственницей. Одинокие герои Эр Соготох являлись родоначальниками своих племен. Герой олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соготох» был культурным героем. Он сам строит балаган, добывает огонь и живность. Проанализированы одинаковые по сюжету олонхо абыйской традиции «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» и среднеколымской традиции «Эрбэхчин Мэргэн». По итогам сравнения сюжетов двух олонхо авторы пришли к выводу, что данные тексты олонхо являются вариантами одного олонхо. Олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» правомерно считать более ранним исполнительским вариантом. Таким образом, можно предположить, что тексты олонхо абыйской локальной традиции являются более ранними вариантами олонхо и имеют архаические черты эпоса.

Литература

1. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – 440 с.
2. Худяков И. А. Верхоянский сборник: якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также рус. сказки и песни, зап. в Верхоян. окр. – Иркутск: Тип. К. И. Витковского, 1890. – 2, II, 2. Т. 1. Вып. 3. – 314 с. – (Зап. ВСОИРГО (ОЭ)).
3. Отчет северной экспедиции 1940 г. // Архив Якутского научного центра СО РАН. – Ф. 5. Оп. 3. Ед. хр. 462. – 20 л.
4. Олонхо «Алып Хара икки Ала Туйгун икки» // Архив Якутского научного центра СО РАН. – Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 87. – 95 л.
5. Куоста Хотугуурап. Абый фольклоруттан (ырыа, тойук). – Үрүҥ Хайа: [б. и.], 2000. – 70 с. (на якутском яз.)
6. Илларионова Т. В., Павлова О. К. Момская эпическая традиция: олонхосуты, система образов (по материалам фольклорной экспедиции 2017 г.) // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2017. № 4(8). – С. 108-113. doi: 10.25587/SVFU.2017.4.8701.
7. Олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соготох» // Архив Якутского научного центра СО РАН. – Ф. 5. Оп. 8. Ед. хр. 62. – 1-17 л.

8. Сюжет олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Сөгөтөх» // Архив Якутского научного центра СО РАН. – Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 108. – 57 л.
9. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: в 3 т. 2-е изд. – Л.: Изд-во АН СССР, 1958-1959. – 3858 стб.
10. Павлова О. К. Образы главных героев олонхо северо-восточной традиции якутов // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2017. № 3(7). – С. 57-67. doi: 10.25587/SVFU.2017.7.10593.
11. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
12. Орто Халыма олонхолоро / сост. В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова. – Дьокуускай: Бичик, 2016. – 280 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; Т. 18). (на якутском яз.)
13. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – М.: Наука, 1990. – 207 с.
14. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.

References

1. Khudyakov I. A. *Kratkoe opisanie Verkhoyanskogo okruga* [Brief description of the Verkhoyansk district]. Leningrad, Nauka, 1969, 440 p.
2. Khudyakov I. A. *Verkhoyanskij sbornik: yakutskie skazki, pesni, zagadki i poslovicy, a takzhe rus. skazki i pesni, zap. v Verhoyan. okr.* [Verkhoyansk collection: Yakut tales, songs, riddles and proverbs, as well as Russian fairy tales and songs recorded in Verkhoyansk district]. Irkutsk, Tip. K. I. Vitkovskogo, 1890, 2, II, 2. Vol. 1, Iss. 3, 314 p. (Zap. VSOIRGO (OE)).
3. *Otchet severnoj ekspeditsii 1940 g.* [Report of the Northern Expedition of 1940]. In: *Arhiv Yakutskogo nauchnogo centra SO RAN* [Archive of the Yakut Scientific Center of the SB RAS]. F. 5. Op. 3. Ed. khr. 462, 20 s.
4. *Olonho “Alyp Hara ikki Ala Tuigun ikki”* [Olonkho “Alyp Hara and Ala Tuigun”]. In: *Arhiv Yakutskogo nauchnogo centra SO RAN* [Archive of the Yakut Scientific Center of the SB RAS]. F. 5. Op. 7. Ed. khr. 87, 95 s.
5. Kuosta Hotuguurap. *Abyj fol'kloruttan (yrya, tojuk)* [Abyi folklore (songs, chants)]. Jurjung Khaja, 2000, 70 p. (In Yakut lang.)
6. Illarionova T. V., Pavlova O. K. *Momskaya epicheskaya tradiciya: olonhosuty, sistema obrazov (po materialam fol'klornoj ekspeditsii 2017 g.)* [Momsky epic tradition of the Yakuts: olonchosuts, the system of images (based on the materials of the folklore expedition of 2017)]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta im. M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal university: Series Epic studies]. 2017, No. 4(8), pp. 108-113. doi: 10.25587/SVFU.2017.4.8701.
7. *Olonho “Eris Hallaan Uola Er Sogotokh”* [Olonkho “Son of Eris sky Er Sogotokh”]. In: *Arhiv Yakutskogo nauchnogo centra SO RAN* [Archive of the Yakut Scientific Center of the SB RAS]. F. 5. Op. 8. Ed. khr. 62, 1-17 s.
8. *Siuzhet olonho “Ereydeeh-Buruydaah Er Sogotokh”* [Plot of the olonkho “Ereydeeh-Buruydaah Er Sogotokh”]. In: *Arhiv Yakutskogo nauchnogo centra SO RAN* [Archive of the Yakut Scientific Center of the SB RAS]. F. 5. Op. 7. Ed. khr. 108, 57 s.
9. Pekarskij E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka: v 3 t. 2-e izd.* [Dictionary of the Yakut language: in 3 vol., 2nd ed.]. Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1958-1959, 3858 col.
10. Pavlova O. K. *Obrazy glavnyh geroev olonho severo-vostochnoj tradicii yakutov* [Images of protagonists in olonkho of the Yakut northeastern tradition]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta im. M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal university: Series Epic studies]. 2017, No. 3(7), pp. 57-67. doi: 10.25587/SVFU.2017.7.10593.
11. Pukhov I. V. *Yakutskij geroicheskij epос olonho. Osnovnye obrazy* [Yakutsk heroic epic olonkho. Main images]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1962, 256 p.
12. *Orto Halyma olonholoro* [Srednekolymsky olonkho]. Sost. V. V. Illarionov, T. V. Illarionova. Yakutsk, Bichik, 2016, 280 p. (Saha booturdara: 21 t.; T. 18 [Sakha booturs: 21 vol.; Vol. 18]). (In Yakut lang.)
13. Emel'yanov N. V. *Syuzhety olonho o rodonachal'nikah plemeni* [Olonkho plots about the ancestors of the tribe]. Moscow, Nauka, 1990, 207 p.
14. Emel'yanov N. V. *Syuzhety yakutskih olonho* [Plots of the Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1980, 375 p.

— ХРОНИКА —

О. Г. Сидоров

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

ПЛАТОН ОЙУНСКИЙ И НАЧАЛО НАУЧНОГО ИЗУЧЕНИЯ ЭПОСА ОЛОНХО (к 125-летию П. А. Ойунского)

Творчество Платона Алексеевича Ойунского (1893-1939) стало удивительным примером воплощения одним человеком многовековой истории развития литературы – от древнего эпоса до самых современных веяний в литературе 1910-1930-х гг.

Платон Ойунский – одна из самых блестящих и трагических фигур не только в якутской литературе, но и во всей истории Якутии, человек, пользовавшийся и при жизни, и во все последующие годы неизменной любовью и поклонением народа. Имя Ойунского стоит в ряду классиков и основателей якутской национальной и культурной идентичности: А. Е. Кулаковского – Ексеюлях Елексей, В. В. Никифорова – Кюлюмнюр, А. И. Софронова – Алампа, Н. Д. Неустроева, С. А. Новгородова, Г. В. Ксенофонтова и их соратников.

С именем П. А. Ойунского связано начало научного изучения якутского эпоса олонхо. Удивительно, с какой прозорливостью молодой Платон Слепцов еще в декабре 1917 г. пишет о значении Олонхо. Он тогда учился на словесно-историческом отделе Томского учительского института. Постигание великого смысла Олонхо начинается с этого его письма, адресованного Максиму Аммосову: «Сказка (имелось в виду олонхо – О. С.) – это поэтическая история и родное евангелие с древних дней до наших дней, передеганные на разный лад и вкус каждого более или менее даровитого индивида» [1, с. 219].

Непосредственно работу над текстом олонхо он задумал и начал по всей видимости в начале 1920-х гг. Сохранилось его письмо от 31 марта 1926 г. историку Г. А. Попову: «Г. Попов! С осени 1925 г. по [настоящее] время я исключительно занят созданием якутской сказки, для чего мною использованы более десяти образцов народной литературы в выпусках Академии наук, собранных в Якутии академиком Э. К. Пекарским, а также сказки многих, сказанные “сказочниками” Якутского округа. Предварительный набросок сказки получился порядочный, страниц – 416, а на белой, видимо, будет еще больше» [1, с. 332-333].



СИДОРОВ Олег Гаврильевич – зав. каф. журналистики филологического факультета Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, действительный член Академии духовности Республики Саха (Якутия), Якутск, Россия.

E-mail: ilin_s@mail.ru

SIDOROV Oleg Gavrilievich – Head of the Department of Journalism, Philological Faculty, North-Eastern Federal University, Active Member of the Academy of Spirituality of the Republic of Sakha (Yakutia), Yakutsk, Russia.

E-mail: ilin_s@mail.ru

Путь к олонхо не был простым. Платон Алексеевич перед отъездом в Москву 23 июня 1931 г. решил поставить точки над «i» и написал письмо председателю СНК ЯАССР Х. П. Шараборину и в культурно-пропагандистский отдел Якутского ОК ВКП(б): «Перед выездом из Якутии на несколько лет, а также ввиду поднятой дискуссии вокруг вопросов якутской национальной литературы, в частности вокруг отдельных моих произведений, считаю необходимым выяснить один вопрос: будут ли изданы последние четыре песни моего труда, собранные из всего народного творчества. Героический богатырский эпос, богатейшее изустное творчество (продукт седой старины, возможно – продукт культуры всего Востока), тысячелетний плод народного творчества должен выйти в свет. Это будет достижением Советской власти и партии в отсталой окраине.

<...> В данное время как бы ни ставился вопрос национальной культуры и кто бы ни ставил (политик ли, литератор ли) – вытравить крестьянские типы, крестьянские образы нельзя. Эти типы и образы имеют прошлое, из истории культуры это прошлое нельзя выбросить» [1, с. 335].

В 1927 г. Платон Ойунский в сборнике трудов научно-исследовательского общества «Саха кэскилэ» публикует одну из своих первых научных статей «Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание: Опыт анализа якутской сказки». Его интерес к олонхо с научной точки зрения не был случаен. Возможно, именно в это время он принимает решение о расширении научного изучения культурного наследия народа. В заключительной части этой работы, Ойунский пришел к такому выводу: «Значение “олонхо” неизмеримо. “Олонхо” определило мировоззрение древнего якута; оно же освещает нам и весь древний период жизни якута, его доисторию» [2, с. 194]. Таким образом, он подчеркивает ценность олонхо как источника информации о древней истории народа саха и рассматривает олонхо как историко-этнографический источник. Иными словами, в текстах олонхо, по мнению одного из первых его исследователей, сохранялась и из уст в уста передавалась информация не только о мировоззрении, но и устная история народа.

Заметим, что Платон Алексеевич в эти же годы особый интерес проявлял к вопросу о происхождении якутов. Рассматривал в работах «Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание», «Происхождение якутов» в журнале «Чолбон» в 1928 г. В конце 1920-х гг. он обращается к вопросам религии, излагает свою теорию о происхождении шаманизма и якутских верований. В 1928 г. публикует в журнале «Чолбон» статью «О происхождении шаманизма», а в 1930 г. отдельной брошюрой – «О происхождении религии» с уточняющим подзаголовком «Злой дух-бог, дух-божество (творец), удаганка-шаман».

П. А. Ойунский угадал потребности в духовной основе только создаваемой государственности в форме автономной республики, и этой основой становится олонхо. В олонхо мы находим ответы на многие вопросы, касающиеся веры, воспитания, нравственности и морали. П. А. Ойунский, совмещая научное осмысление и творческое воплощение олонхо, становится создателем классического канонического текста олонхо «Нюргун Боотур Стремительный».

Литература

1. Платон Алексеевич Ойунский. Жизнь и деятельность: сборник архивных документов. – Якутск: Бичик, 2015. – 448 с.
2. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание // Ойунский П. А. Сочинения. Т. 7. – Якутск: Кн. изд-во, 1962. – С. 128-194. (на якутском яз.)

Р. В. Корякина

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

**Международная научная конференция
«ОЛОНХО В МИРОВОМ ЭПИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ:
НАСЛЕДИЕ ПЛАТОНА АЛЕКСЕЕВИЧА ОЙУНСКОГО»,
посвященная 125-летию выдающегося государственного
и общественного деятеля П. А. Ойунского**

27-28 сентября 2018 г. в музейном комплексе «Моя история» (г. Якутск, Россия) состоялась Международная научная конференция «Олонхо в мировом эпическом пространстве: наследие П. А. Ойунского», посвященная 125-летию выдающегося государственного и общественного деятеля П. А. Ойунского. Цель конференции – переосмысление духовного наследия П. А. Ойунского в условиях современности, развитие диалога и научных связей в исследовании эпического наследия народов мира.

Платон Алексеевич Ойунский (Слепцов) (1893-1939) – один из основоположников якутской литературы, первый якутский ученый-лингвист, выдающийся государственный и общественный деятель. Как основатель и первый директор Института языка и культуры при СНК ЯАССР, П. А. Ойунский утвердил в институте особое направление эпических исследований, положил начало научному изучению олонхо. Будучи тонким знатоком устного народного творчества, он создал олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» – образец сказительской традиции якутского эпоса. В условиях современности эпос открывает смысл человеческого бытия и познание человеком окружающего мира, накопленное за многие века. Научное изучение эпоса должно расширяться и углубляться. На новом витке социокультурного развития народа фундаментальные ценности эпического наследия могут служить точкой опоры для осмысления жизненных ориентиров современного человека, а также интересной площадкой для налаживания диалога культур. В задачи научного мероприятия входило обсуждение вопросов современного состояния изучения эпического наследия, проблем перевода эпоса на языки народов мира, перспектив сравнительного изучения эпосов народов мира, использования духовного и образовательного потенциала их в социокультурном развитии общества.

Организаторами конференции выступили Министерство культуры и духовного развития Республики Саха (Якутия), Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Научно-исследовательский институт Олонхо СВФУ, Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ, Якутская республиканская общественная организация сохранения национального эпоса «Ассоциация Олонхо», Автономное учреждение РС (Я) «Театр Олонхо».

В работе конференции приняли участие из разных стран и регионов России. От учёных Европы (Германия, Польша, Турция), Азии (Узбекистан, Туркменистан, Кыргызстан, Корея, Монголия), российских городов (Москва, Санкт-Петербург, Новосибирск, Тула, Калуга, Екатеринбург, Красноярск) и регионов России (Крым, Карелия, Башкортостан, Калмыкия, Тыва, Хакасия), научных сотрудников и преподавателей СВФУ им. М. К. Аммосова, работников культуры и образования республики поступило 140 очных и заочных докладов. Помимо этого, из 15 улусов РС (Я) прибыли организованные делегации (около 250 человек), в работе двух Круглых столов приняли участие примерно 200 человек, в панельных дискуссиях – 180, постановке спектакля были задействованы артисты Саха театра, Театра Олонхо, танцевальной

КОРЯКИНА Раиса Васильевна – Ученый секретарь Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: georgien17@mail.ru

KORYAKINA Raisa Vasilievna – Scientific Secretary of Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: georgien17@mail.ru

группы «Эрэл» – 60. В организации 7 тематических экспозиций развёрнутой выставки «Вдохновлённые Олонхо» приняло участие (со своими экспонатами) около 100 мастеров и активистов из 13 улусов, а также 10 сотрудников Якутского государственного литературного музея им. П. А. Ойунского, Якутского государственного объединённого музея истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского, Национальной библиотеки РС (Я) и резчик по дереву, народный мастер РС (Я) В. И. Спиридонов.

На конференции состоялся плодотворный обмен мнениями по широкому спектру проблем научного изучения, сохранения и распространения эпосов мира. Участники конференции подчеркнули злободневность научного, литературного наследия П. А. Ойунского. Меняется время, вместе с этим меняются приоритеты, меняются ценности. В начале нового тысячелетия, когда олонхо признано Шедевром нематериального наследия человечества, феномен Ойунского стал объектом самого пристального внимания. Его имя вновь стало символом Времени. В год 125-летия Ойунского стало понятно, что наследие Ойунского требует более глубокого прочтения, глубоких исследований. Глубокое проникновение в его творчество приведет к новым открытиям.

На торжественной церемонии открытия участников и гостей конференции приветствовали Председатель Конституционного суда РС (Я) А. Н. Ким-Кимэн, заместитель министра культуры и духовного развития РС (Я) Н. А. Макаров, глава МО «Таттинский улус» М. М. Соров. Работа конференции началась с пленарного заседания, который вёл Председатель организационного комитета конференции проректор по науке и инновациям СВФУ им. М. К. Аммосова К. К. Кривошапкин. С докладами выступили именитые учёные Якутии и приглашённые гости:

- д. филол. н., проф. СВФУ В. Б. Огорокова в докладе «Художественные проблемы в автоидентификации личности П. А. Ойунского, как писателя-философа» осветила многостороннюю литературную деятельность П. А. Ойунского, отметив его незаурядную одаренность и усердие;

- д. филол. н., г. н. с. Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, академик Академии наук РС (Я) П. А. Слепцов в докладе «П. А. Ойунский о языке олонхо» акцентировал внимание слушателей на богатстве и образности языка олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный»;

- к. филол. н., руководитель Центра Олонхо А. Е. Захарова в докладе «Мемориальные концепты жизни и творчества П. А. Ойунского, их роль в формировании традиционного наследия народа саха» сделала упор на исключительной заслуге П. А. Ойунского в создании олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», послужившей основой для признания якутского олонхо Шедевром нематериального культурного наследия человечества;

- д. филол. н., проф. СВФУ А. А. Бурцев в докладе «П. А. Ойунский и мировая литература» подчеркнул неопределимую роль П. А. Ойунского в создании якутской литературы и влияние личности и творчества писателя на её развитие;

- д. филол. н., президент Международной Ассоциации манасологов Т. А. Бакчиев (Кыргызстан) в докладе «Проблемы преподавания курса Манасоведения» поделился тревогами о сохранении эпоса, опытом привития интереса к эпосу у студентов Кыргызстана;

- к. филол. н., проф. СФУ В. А. Разумовская (г. Красноярск) в докладе «Культурная память олонхо как единица перевода» подчеркнула важность перевода эпосов на европейские языки;

- проф. Майнцского университета им. Й. Гутенберга Х. Бёшотен (Германия) в докладе «Восприятие тюркских эпосов на западе», как тюрколог, рассказал о восприятии тюркских эпосов в Западной Европе.

Следует отметить, что пленарные доклады содержали достоверные факты из биографии и творчества и их глубокий анализ, всесторонне раскрывающие личность П. А. Ойунского и драматичность судьбы выдающегося государственного и общественного деятеля.

Работа конференции проходила в течение двух дней по пяти тематическим секциям:

1. В секции «Творческое и научное наследие П. А. Ойунского в условиях современности» (модератор: д. филол. н., проф. СВФУ В. Б. Огорокова) было заслушано 26 докладов по вопросам изучения творческого и научного наследия П. А. Ойунского на современном этапе. Были высказаны интересные предложения по методологии исследования творческого наследия П. А. Ойунского. Участники секции выразили полное согласие с рекомендацией Конференции о создании международной Ассоциации эпосоведов и поддержали предложение директора

Музея музыки и фольклора народов Якутии А. П. Решетниковой и якутского композитора В. В. Ксенофонтова о проведении музыкальных фестивалей по произведениям П. А. Ойунского.

2. В секции «Современное состояние изучения эпического наследия» (модераторы: д. филол. н., проф. СВФУ В. В. Илларионов; к. филол. н. А. С. Донгак (Тыва)) из заявленных 36 докладов выступили 22 участника. Большой интерес вызвали выступления д. филол. н., проф. И. Е. Алексеева на тему «Фонокаденции в олонхо “Нюргун Боотур Стремительный”», д. и. н. Р. И. Бравиной на тему «Реминисценции древней письменности якутов: руноподобные тамги XIX - начала XX вв.». Участники секции предложили: 1. Способствовать распространению аудио- и видеозаписей ранних сказителей-олонхосутов для реконструкции устной традиции. 2. Учредить почетное звание «Народный олонхосут РС (Я)» по аналогии звания «Народный хоомейжи» в Республике Тыва для исполнителей горлового пения.

3. В секции «Сравнительное изучение эпосов народов мира» (модераторы: д. филол. н. А. А. Бурыйкин (г. Санкт-Петербург); проф. Аюшжав Алимаа (Монголия)) обсуждались проблемы сравнительного, сравнительно-исторического, сравнительно-сопоставительного, типологического изучения тюрко-монгольских эпосов и вопросов исследования Махабхараты и героических сказаний Японии. Поступило пожелание для обмена опытом начать публикацию в научном журнале «Эпосоведение» рецензии на новые тексты эпосов, на переводы эпосов на европейские языки.

4. Больше всего участников было в секции «Эпос в культурном и образовательном пространстве» (модераторы: к. п. н., профессор СВФУ Г. С. Попова – Санаайа; д. филол. н., Президент Межд. Асс. манасологов Т. А. Бакчиев (Кыргызстан); эксперт Центра русского фольклора О. А. Ключникова (г. Москва)), где обсуждались вопросы использования духовного и воспитательного потенциала эпоса в образовательном процессе, влияние эпоса на этнокультурное развитие этноса. Участники секции внесли предложения:

- начать изучение, анализ накопленного за прошлые годы опыта республики по внедрению потенциала олонхо в образовательное и культурное пространство;
- результаты данного изучения издать в форме научно-методического материала;
- авторам разработанных проектов проявлять инициативу в осуществлении научного обобщения внедренного опыта.

5. В секции «Проблемы перевода эпосов» (модераторы: к. филол. н., проф. СФУ В. А. Разумовская (г. Красноярск); к. филол. н., доцент СВФУ А. А. Находкина; проф. Майнцского университета им. Й. Гутенберга Хендрик Бёшотен (Германия)) вместо заявленных 8 докладов было заслушано 14 выступлений. Участники внесли предложения:

- усилить работу по изучению языка переводных текстов олонхо и других эпосов;
- сделать ежегодными творческие семинары и круглые столы переводчиков эпосов, редакторов переводов.

Наряду с очными выступлениями в работе каждой секции были стендовые доклады, лучшие из которых были опубликованы в сборнике материалов конференции.



Рис. 1. Панельная дискуссия «Ойунский и Время».

В рамках конференции работали два Круглых стола: «Дом Олонхо как условие социокультурного развития муниципального образования» (модератор: председатель ЯРОО «Ассоциация Олонхо» Ф. В. Шишигина) и «Сказительское искусство: традиции и современность» (модераторы: в. н. с. Музея музыки и фольклора народов Якутии В. В. Обоюкова; д. филол. н., Президент Межд. Асс. манасологов Т. А. Бакчиев (Кыргызстан); эксперт Центра русского фольклора О. А. Ключникова (г. Москва)). Большой интерес вызвали две панельные дискуссии. В панельной дискуссии «Ойунский и время» (модераторы: к. филол. н. Е. И. Избекова; д. филос. н., проф. СВФУ В. Д. Михайлов), которая прошла в форме телепередачи, отмечены глубина, уникальность, сила многогранного писателя, талантливого ученого, легендарного политического деятеля, человека-титана П. А. Ойунского. Участники панельной дискуссии «Эпос и общество» (модератор: Ф. В. Шишигина) внесли предложение по развитию креативной экономики региона – развивать национальные бренды, основанные на эпикокультурном знании народа саха. Кроме того, указана необходимость пропаганды использования национальных элементов и форм в проектах градостроительства и архитектуры сельской местности.

Неподдельный интерес участников и гостей конференции вызвали экспозиции развёрнутой выставки «Вдохновлённые Олонхо», которые наглядно демонстрировали неразрывную связь олонхо с современной жизнью Якутии. Были выставлены различные изделия по мотивам олонхо около 100 мастеров из 13 улусов республики. Также отдельной экспозицией были выставлены раритетные издания прижизненных изданий произведений П. А. Ойунского, исторические экспонаты Якутского государственного литературного музея им. П. А. Ойунского и Якутского государственного объединенного музея истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского. Особой популярностью пользовалось дерево Аал Луук Мас с фотографией П. А. Ойунского в центре и фотографиями других знаменитых олонхосутов Якутии.

Бурей аплодисментов наградили присутствующие артистов, выступивших в рамках культурной программы конференции со спектаклем по мотивам олонхо «Бэриэт Бэргэн» (режиссер Р. И. Тараховский). Данная постановка представляет собой совместный творческий проект Саха театра, Театра Олонхо, коллектива «Кыл Саха», народного ансамбля «Эрэл», придавший новое звучание одноименному олонхо, 3 января 1906 г. впервые публично показанному представителями якутской интеллигенции на любительской сцене.

Международная научная конференция «Олонхо в мировом эпическом пространстве: наследие П. А. Ойунского» достигла своих поставленных целей и задач:

- Проанализирована и дана оценка проделанной в последние годы разносторонней работе государственных, научных и образовательных структур и общественных организаций по изучению, сохранению и распространению эпического наследия народов мира.
- Одобрена работа по поддержке народного сказительства как формы сохранения классического эпоса в форме научных конференций и международных фестивалей сказителей эпосов.
- Широко обсуждены фундаментальные и прикладные исследования, которые проводятся научно-исследовательскими институтами, высшими учебными заведениями.
- Конференция дала возможность расширению научных контактов, установлению сотрудничества в деле перевода олонхо на языки народов мира.

В итоге обсуждения деятельности по увековечению духовного наследия П. А. Ойунского в условиях современности участниками конференции приняты соответствующие рекомендации, в частности: переиздать творческое и научное наследие П. А. Ойунского в виде многотомного издания; организовать работу по переводу олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» на языки народов мира; пропагандировать нравственно-воспитательный потенциал литературного наследия П. А. Ойунского среди подрастающего поколения; модернизировать литературный музей П. А. Ойунского с использованием современных инновационных технологий; организовать научно-исследовательскую работу по междисциплинарному и комплексному изучению олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» с привлечением разных отраслей науки; создать общедоступный электронный ресурс о жизни и деятельности П. А. Ойунского в многоязычном портале «Олонхо.инфо» на якутском, русском и английском языках.

По результатам конференции опубликован электронный и печатный сборники материалов

(Олонхо в мировом эпическом пространстве: наследие П. А. Ойунского: сборник тезисов по материалам Международной научной конференции (г. Якутск, 27-28 сентября 2018 г.) / [редкол.: В. Н. Иванов (отв. ред.) и др.]. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2018. – 228 с. ISBN 978-5-7513-2553-4), электронная версия размещена на сайте конференции (<https://www.s-vfu.ru/universitet/rukovodstvo-i-struktura/instituty/nioo/isk-2018/Сборник%20Ойунский%20с%20ISBN.pdf>). Материалы конференции вошли в БД РИНЦ (<https://elibrary.ru/item.asp?id=35672744>). В рамках конференции по инициативе НИИ Олонхо 39 авторов из СВФУ (26 статей), 7 авторов из ИГиИПМНС СО РАН (6 статей), 3 автора из регионов России (3 статьи) опубликованы в т. г. в научном журнале «Journal of History Culture and Art Research», входящем в БД Web of Science.

На закрытии конференции выступили председатели секций, секретари конференции и участники. Были отмечены хорошая организация конференции, высокий уровень докладов участников, их современный подход к решению актуальных проблем.

По итогам работы конференции приняты следующие **рекомендации**:

Мы, участники и организаторы Международной научной конференции «Олонхо в мировом эпическом пространстве: наследие П. А. Ойунского», состоявшейся 27-28 сентября 2018 г., *признавая*, что эпос на протяжении многих веков является формой выражения национального самосознания, бесценным памятником культуры, имеющим объединяющую духовную силу, *с удовлетворением отмечаем*, что государственными, научными и образовательными структурами организуется разносторонняя работа по изучению, сохранению и распространению эпического наследия народов мира в условиях глобализации, *в частности*: проводятся фундаментальные и прикладные исследования; разрабатываются совместные проекты по изучению, сохранению и распространению эпосов народов мира и по обмену научной информацией по эпосоведению с помощью новых информационных технологий; расширены научные контакты, установлено сотрудничество в деле перевода Олонхо на языки народов мира; осуществляется перевод текстов уникальных памятников эпического наследия на другие языки и их издание; при Научно-исследовательском институте Олонхо начал издаваться Международный научный журнал «Эпосоведение»; издаются сборники материалов конференций, посвященных вопросам изучения эпосов; проводится системная работа по поддержке народного сказительства как формы сохранения классического эпоса; периодически проводятся научные конференции и международные фестивали сказителей эпосов, на которых освещаются процессы формирования и трансформации эпических традиций, их живого бытования и причин угасания; расширяется и развивается международное сотрудничество в области изучения проблем сравнительного изучения по рекомендациям ЮНЕСКО; *подчеркиваем* немеркнущую актуальность произведений П. А. Ойунского: каждое новое поколение, находя в них мысли и чувства, близкие только его поколению, открывает его произведения по-новому.



Рис. 2. Участники и организаторы Конференции.

Вместе с тем *считаем необходимым рекомендовать*:

Научным учреждениям, вузам Республики Саха (Якутия), России и мира:

- расширить и углубить исследования творческого наследия П. А. Ойунского в соответствии с вызовами современности;

- повысить уровень изучения творчества современных сказителей эпических произведений, их мастерства и роли в распространении эпической культуры в обществе, в целом практики мирового сказительства;

- содействовать привлечению новых авторов для расширения географии научных статей международной серии «Эпосоведение» (<http://epossvfu.ru>) научного рецензируемого журнала «Вестник СВФУ»;

- в целях активизации изучения языка переводных текстов олонхо и текстов других эпосов проводить ежегодные творческие семинары и круглые столы переводчиков эпосов, редакторов переводов.

Правительству Республики Саха (Якутия):

- организовать перевод литературного наследия П. А. Ойунского на русский, в результате которого произойдет новое осмысление его произведений и откроется возможность выхода на другие языки, в мировое пространство;

- организовать работу по переводу олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» и других текстов олонхо на языки народов мира;

- переиздать творческое и научное наследие П. А. Ойунского в виде многотомного издания;

- переиздать олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» на якутском и русском языках.

Министерству культуры и духовного развития РС (Я):

- способствовать учреждению в республике почетного звания «Народный олонхосут РС (Я)»;

- рассмотреть и утвердить концепцию Дома Олонхо; осуществлять контроль за деятельностью Домов Олонхо республики как центров (домов) народного творчества;

- модернизировать Литературный музей им. П. А. Ойунского с использованием современных инновационных технологий;

- подготовить специалистов в области «Этномузыкологии» в СПбГК им. Римского-Корсакова;

- учредить Национальную премию им. Гавриила Колесова для лучших исполнителей олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный»;

- к знаменательной дате празднования автономии республики (2022 г.) поставить музыкальный спектакль «Туйаарыма Куо» по либретто, написанному самим П. А. Ойунским;

- подготовить методические аудио-, видеоматериалы для обучения сказительскому искусству;

- 50-летней юбилейной дате выпуска грампластинки «Нюргун Боотур Стремительный» Гавриила Колесова осуществить переиздание данного материала в новом формате.

Министерству образования и науки РС(Я):

- пропагандировать нравственно-воспитательный потенциал литературного наследия П. А. Ойунского среди подрастающего поколения;

- начать изучение, анализ накопленного положительного опыта республики по внедрению потенциала олонхо в образовательное и культурное пространство, результаты данного изучения издавать в форме научно-методического материала; авторам разработанных (педагогических) проектов проявлять инициативу в осуществлении научного обобщения внедренного опыта.

Министерству архитектуры и строительного комплекса РС (Я):

- пропагандировать использование национальных элементов и форм, основанных на эпикокультурном наследии народа саха, в проектах градостроительства и архитектуры сельской местности.

Министерству предпринимательства, торговли и туризма РС (Я):

- для развития креативной экономики региона необходимо развивать национальные бренды на основе эпикокультурного знания народа саха.

Научно-исследовательскому институту Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова:

- организовать научно-исследовательскую работу по междисциплинарному комплексному изучению олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» с привлечением специалистов из разных отраслей науки;

- создать общедоступный электронный ресурс о жизни и деятельности П. А. Ойунского в многоязычном портале «Олонхо.инфо» на якутском, русском и английском языках;
- распространить опыт создания цифровой базы данных по эпическому наследию народов мира в соответствии с международным законодательством в области авторского права и интеллектуальной собственности в целях обмена накопленным многими странами опытом по систематизации эпического материала и использованию его с помощью современных технологий и информационных систем;
- распространить аудио- и видеозаписи ранних сказителей-олонхосутов для реконструкции устной традиции;
- собрать (из фонда радио и телевидения, из архива Пушкинского дома и др.) ранние записи носителей фольклорного жанра якутов;
- начать работу Координационного совета Международного проекта «Эпосы народов мира: состояние и перспективы сравнительного изучения» по изучению и изданию образцов эпического наследия, создать Ассоциацию эпосоведов.

Четвертая по счету международная встреча эпосоведов мира – очередной шаг в укреплении приверженности Якутии Концепции об охране нематериального культурного наследия в мире.

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

(Серия «Эпосоведение»)

Правила оформления статьи

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

1. Общие правила:

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

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

2. Правила оформления статьи – согласно Требованиям.

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

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

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

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

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ:

10.01.00 Литературоведение

10.02.00 Языкознание

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- ФИО полностью;
- ученая степень (при наличии);
- ученое звание (при наличии);
- место работы, должность;
- E-mail;
- контактный телефон (для мобильной связи с редакцией).

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

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

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

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

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

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

№ 4 (12) 2018

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

Подписано в печать 28.12.2018. Формат 70х108/16.
Печ. л. 8,75. Уч.-изд.л. 9,0. Тираж экз. Заказ №.

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