

СЕРИЯ «ЭПОСОВЕДЕНИЕ»

научного рецензируемого журнала

«ВЕСТНИК СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМ. М.К. АММОСОВА»

Электронное научное периодическое издание

Издается с 2016 года

Журнал выходит 4 раза в год

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

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)
1 (05) 2017

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

Р. В. Корякина

Члены международного редакционного совета:

Л. Г. Гольдфарб, проф., Национальный институт неврологических заболеваний (NIH/NINDS) Национальных институтов здоровья США, г. Вашингтон; *С. А. Карабасов*, проф., Лондонский университет имени Королевы Мэри, Великобритания; *В. В. Красных*, проф., МГУ им. М. В. Ломоносова, Россия; *Л. Сальмон*, проф., Генуэзский университет, Италия; *Ву Сок Хванг*, проф., Фонд биотехнологических исследований Soosam, Южная Корея; *Дж. Судзуки*, проф., Университет Саппоро, Япония; *Д. К. Фишер*, проф., Мичиганский университет, США; *Дж.-Х. Чо*, проф., Университет Мёнджи, Южная Корея.

Члены редакционной коллегии:

А. Н. Алексеев, д. и. н., проф.; *А. А. Бурцев*, д. филол. н., проф.; *В. И. Васильев*, д. ф-м. н., проф.; *А. И. Гоголев*, д. и. н., проф.; *П. В. Гоголев*, д. ю. н., доцент; *Г. Ф. Крымский*, д. ф-м. н., акад. РАН, проф.; *А. А. Кугаевский*, к. э. н., доцент; *О. А. Мельничук*, д. филол. н., доцент; *И. И. Мордосов*, д. б. н., проф.; *А. П. Оконешникова*, д. психол. н., проф.; *А. А. Охлопкова*, д. т. н., проф.; *П. Г. Петрова*, д. м. н., проф.; *С. М. Петрова*, д. п. н., проф.; *А. С. Саввинов*, д. филос. н., проф.; *П. В. Сивцева-Максимова*, д. филол. н., проф.; *Н. Г. Соломонов*, д. б. н., член-корр. РАН, проф.; *Ю. И. Трофимцев*, д. т. н., проф.; *Г. Г. Филиппов*, д. филол. н., проф.; *В. Ю. Фридовский*, д. г-м. 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, Калмыкия, РФ; *В. В. Винокуров*, к. филос. н., доцент, СВФУ, РФ; *В. С. Данилова*, д. филос. н., проф., СВФУ, РФ; *З. Д. Джапуа*, д. филол. н., проф., Абхазия; *А. К. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; *В. В. Илларионов*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *Б. Катуу*, доктор филологии, проф., Монголия; *Е. Н. Кузьмина*, д. филол. н., проф. РФ; *Р. Г. Кулиева*, д. филол. н., проф., Азербайджан; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, СВФУ, РФ; *К. Райхл*, доктор филологии, проф., Германия; *М. Б. Сабыр*, д. филол. н., проф., Казахстан; *Л. Ц. Санжеева*, д. филол. н., проф., Бурятия, РФ; *О. А. Тогусаков*, д. филос. н., Киргизия; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномусикологии, проф., США; *Чао Гежин*, доктор фольклористики, проф., Китай.

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.ruНИИ Олонхо <http://epossvfu.ru>

Свидетельство о регистрации Эл № ФС77-65138 выдано 28 марта 2016 года Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

THE SERIES «EPIC STUDIES»
of peer-reviewed academic periodical
«VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY»

Electronic scientific periodical
Published since 2016
The frequency of publication is 4 times a year

The founder and publisher is Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education «M. K. Ammosov North-Eastern Federal University»
1 (05) 2017

«VESTNIK NEFU» EDITORIAL BOARD

Head Editor

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

Deputy chief editors

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

Executive editor

R. V. Koryakina

Members of the international editorial board:

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; *V. V. Krasnykh*, Prof., The Moscow State University named after M. V. Lomonosov, Russia; *L. Salmon*, Prof., The University of Genoa, Italy; *Woo Suk Hwang*, Prof., SOOAM Biotech Research Foundation, South Korea; *J. Suzuki*, Prof., The Sapporo University, Japan; *D. C. Fisher*, Prof., The University of Michigan, USA; *J.-H. Cho*, Prof., The Myongji University, South Korea

Members of the editorial board:

A. N. Alekseev, Dr. Sci. History, Prof.; *A. A. Burtsev*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *V. I. Vasilev*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Prof.; *A. I. Gogolev*, Dr. Sci. History, Prof.; *P. V. Gogolev*, Dr. Sci. Law, Asst Prof.; *G. F. Krymskiy*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Acad. RAS, Prof.; *A. A. Kugaevskiy*, Cand. Sci. Economics, Asst Prof.; *O. A. Melnichuk*, Dr. Sci. Philology, Asst Prof.; *I. I. Mordosov*, Dr. Sci. Biology, Prof.; *A. P. Okoneshnikova*, Dr. Sci. Psychology, Prof.; *A. A. Okhlopova*, Dr. Sci. Engineering, Prof.; *P. G. Petrova*, Dr. Sci. Medicine, Prof.; *S. M. Petrova*, Dr. Sci. Education, *A. S. Savvinov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof.; *P. V. Sivtseva-Maksimova*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *N. G. Solomonov*, Dr. Sci. Biology, Corr. Member RAS, Prof.; *Yu. I. Trofimtsev*, Dr. Sci. Engineering, Prof.; *G. G. Philippov*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *V. Yu. Fridovskiy*, Dr. Sci. Geology & Mineralogy, Prof.

THE EDITORIAL BOARD SERIES

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

Production 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., Kalmikia, Russia; *V. V. Vinokurov*, Cand. Sci. Philosophy, Asst Prof., NEFU, Russia; *V. S. Danilova*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., NEFU, Russia; *Z. D. Dzhapua*, Dr. Sci. Philology, Prof., Abkhazia; *A. K. Eghiazaryan*, Dr. Sci. Philology, Prof., Armenia; *V. V. Illarionov*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *B. Katuu*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *Khalilov A. S.*, Dr. Sci. Philology, Asst Prof., Azerbaijan; *R. G. Kulieva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Azerbaijan; *E. N. Kuzmina*, Dr. Sci. Philology, Prof., Russia; *A. A. Nakhodkina*, Cand. Sci. Philology, Asst Prof., NEFU, Russia; *K. Reichl*, Dr. Sci. Philology, Prof., Germany; *M. B. Sabyr*, Dr. Sci. Philology, Prof., Kazakhstan; *L. Ts. Sanzheeva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Buryatia, Russia; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *R. Harris*, PhD in ethnomusicology, Prof., USA; *Chao Gejin*, Ph.D. in Folklore, Prof., China.

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 № ФЦ77-65138 on March, 28, 2016 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Бакчиев Т. А.</i> Теоретический подход к исследованию сказительского искусства.....	5
<i>Хусаинова Г. Р.</i> Башкирский эпос «Урал-Батыр» и его сходство с эпосами тюрко-монгольских народов	20
<i>Санжеева Л. Ц.</i> Малые фольклорные поэтические формы в бурятском эпосе «Абай Гэсэр Богдо хаан».....	27
<i>Попова Н. М., Тадагава Л.</i> О переводе фрагмента олонхо Д. А. Томской «Сарын Ньюргустай» на японский язык	35
<i>Винокурова А. А.</i> Тэлэнг «Гяван аси» в творчестве В. Д. Лебедева.....	42
<i>Ефимова Л. С., Павлова О. К.</i> Типология якутского олонхо: заключительная часть композиции (на материале северо-восточной региональной традиции).....	48

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

<i>Данилова В. С., Кожевников Н. Н.</i> Культурологическая репрезентация якутского эпоса олонхо	54
<i>Саввинов А. С., Слепцова Г. Г.</i> Олонхо как совокупный образ мира.....	64

ХРОНИКА

<i>Басангова Т. Г.</i> О III международной научной конференции по «Джангару».....	71
<i>Абдырахманов Т. А.</i> Международная научно-практическая конференция «Сагымбай – «Манас» ааламынын генийи».....	74

CONTENT

PHILOLOGICAL STUDIES

<i>Bakchiev T. A.</i> Theoretical approach to the study narration art manaschy	5
<i>Khusainova G. R.</i> Bashkir epos “Ural-batyr” and its similarities to the epics of the turkic-mongolian peoples (using the example of Bashkir, Yakut and Buryat material)	20
<i>Sanzheeva L. Ts.</i> Small folk poetic forms of Buryat epic “Abay Geser Bogdo khaan”	27
<i>Popova N. M., Tadagawa L.</i> Translation of a part of the olonkho “Saryn Nyurgustai” performed by D. A. Tomskaya into Japanese.....	35
<i>Vinokurova A. A.</i> The teleng “Gyavan asi” in V. D. Lebedev’s works	42
<i>Efimova L. S., Pavlova O. K.</i> Typology of the Yakut olonkho: final part of the composition (based on the material of the north-eastern regional tradition).....	48

PHILOSOPHICAL SCIENCES

<i>Danilova V. S., Kozhevnikov N. N.</i> Cultural representation of the Yakut epic olonkho	54
<i>Savvinov A. S., Sleptsova G. G.</i> Olonkho as holistic representation of the universe	64

CHRONICLE

<i>Basangova T. G.</i> About “Dzhangar” 3 rd international scientific conference.....	71
<i>Abdyrakhmanov T. A.</i> International scientific and practical conference «Sagymbay – genius of «Manas» universe».....	74

— ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ —

УДК 398.224(=512.154)

Т. А. Бакчиев

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ СКАЗИТЕЛЬСКОГО ИСКУССТВА МАНАСЧЫ

Современное научное мировоззрение имеет возможности в построении универсальной научной теории в области эпосоведения, которая сможет объяснить многообразие эпосов народов мира. И очень важным предметом исследования в эпосоведении всегда считалось сказительское искусство, которое являлось частью традиционной культуры народа. Для достижения указанной цели требуется рассмотреть научно-теоретические исследования проблем, связанных с традиционным искусством сказителя. Рассматривая теоретические подходы советской, зарубежной и кыргызской науки, которые применялись в изучении проблем сказительского творчества вообще, автор имеет цель правильно оценить проблемы традиционных основ кыргызского сказительства. Опираясь на достижения научных исследований прошлых лет и на традиционные методы исследования (историко-типологический, сравнительно-типологический), разработанные советскими, зарубежными и отечественными учеными, автор пытается еще глубже раскрыть и понять мир кыргызского сказительства. И благодаря именно научно-теоретическим изысканиям многих исследователей по проблемам сказительского искусства, автор сумел систематизировать свое научное исследование и попытался представить ее научному миру. Таким образом, автор в данной статье делает краткий обзор всех научных исследований по кыргызскому сказительскому искусству, которые были осуществлены со второй половины XIX в. по сегодняшний день. Автор также признается, что это лишь подготовительный этап для комплексного изучения данного предмета, результаты которых в будущем позволят расширить возможности дальнейшего изучения не только сказительского искусства, но и сказительской деятельности в целом. Интерес ученых к кыргызскому героическому эпосу «Манас» и его сказителям с каждым годом растет. В данной статье автор обращается к исследованиям Ч. Ч. Валиханова, В. В. Радлова, Г. Алмаши, Б. В. Смирнова, Б. Солтоноева, М. О. Ауэзова, В. С. Виноградова, К. А. Рахматуллина, В. М. Жирмунского, Б. Н. Путилова, М. Ч. Мамырова, Ж. К. Орозобековой, К. Жумалиева и др., которые оставили неизгладимый след в изучении творчества сказительского искусства манасчы. Обращаясь к их материалам, автор попытался отметить этапы развития манасоведения в изучении проблем кыргызского сказительства.

Ключевые слова: сказание, сказитель, сказительство, сказительское искусство, сказитель-манасчы, эпос, фольклор, фольклористика, манасоведение, традиционная культура.

Т. А. Bakchiev

Theoretical approach to the study of narration art manaschy

The modern academic worldview has the capacity to build a universal academic theory in the field of epic studies, which can explain the variety of epos of peoples of the world. A very important subject of epic studies in narration art has always been considered an art, which is part of the traditional culture of the people. To achieve

БАКЧИЕВ Талантаалы Алымбекович – к. филол. н., доцент, президент Международной ассоциации манасологов, сказитель эпоса «Манас» – манасчы, член Национального Союза писателей Кыргызской Республики.

E-mail: kg.baatyrgmail.com

BAKCHIEV Talantaaly Alymbekovich – Candidate of Philological Sciences, Associate Prof., President of International Association of manasologists, narrator of Manas epos – manaschi, member of National Union of Writers of Kyrgyz Republic.

E-mail: kg.baatyrgmail.com

this goal we need to consider the academic and theoretical study of the issues associated with the traditional art of the narrator. Reviewing the theoretical approaches of Soviet, Kyrgyz and foreign scholars, which were used in studying the issues of narration art creativity in general, the author aims to properly assess the problems of the traditional foundations of Kyrgyz narration. Building on the achievements of the past years of research and traditional research methods (historical and typological, comparative-typological), developed by the Soviet, foreign and domestic scholars, the author tries to reveal deeper and understand the world of the Kyrgyz narration. Due to the academic and theoretical studies of many researchers on the narration art topics, the author was able to organize the academic study and tried to present it to the academic community. Thus, the author of this article makes a brief review of research on the Kyrgyz narration art that have been implemented since the second half of the 19 century to present. The author also acknowledges that it is only a preparatory stage for a comprehensive study of the subject, the results of which in the future will expand the opportunities for further study not only of the art but also the narration art and narration activities in general. The interest of scholars in the Kyrgyz heroic epos *Manas* and narrators is growing every year. In this article the author refers to the works by Ch. Ch. Valikhanov, W. W. Radloff, G. Almashi, B. V. Smirnov, B. Soltonoev, M. O. Auezov, V. S. Vinogradov, K. A. Rahmatullin, V. M. Zhirmunskii, B. N. Putilov, M. Ch. Mamyrov, Zh. K. Orozobekova, K. Jumaliev et al., that left an indelible mark on the study of creative narration arts *manaschy*. Referring to their content, the author tried to mark the stages of development in *Manas* studies in the study of Kyrgyz narration.

Keywords: narrative, narrator, narration, narration art, narrator-manaschy, epos, folklore, folklore study, *Manas* studies, traditional culture.

Введение

Научный интерес к кыргызскому фольклору, в т. ч. и сказительскому искусству манасчы, появился еще во второй половине XIX в., когда российские исследователи впервые посетили северные склоны Тянь-Шаня, побережье озера Иссык-Куль, долину реки Текес и Чу, т. е. исконные земли проживания кыргызов. У кыргызов манасчы – это творитель, хранитель и исполнитель сказания о Манасе. Поэтому для понимания эпоса «Манас» как феномена традиционной культуры и духовного наследия кыргызов следует изучить традиционные основы сказительства. Огромное значение имеет изучение личности сказителя и его творческой лаборатории. В настоящее время в той или иной степени изучены версии эпоса «Манас», предлагаемые крупными сказителями, исследован и их основной репертуар. Также созданы творческие портреты более семидесяти манасчы. В настоящее время около семидесяти вариантов трилогии эпоса «Манас» разного объема и разных его частей и эпизодов хранятся в Рукописном фонде Национальной Академии наук Кыргызской Республики, которые были записаны в основном в советскую эпоху, и некоторые из них были изданы в книжной и электронной формах.

Краткий обзор научных исследований сказительского искусства манасчы

Одним из первых в качестве исследователя места постоянного проживания кыргызов посетил Ч. Ч. Валиханов, в научном наследии которого важное место отводится эпосу «Манас». «Ч. Ч. Валиханов рассматривал эпос «Манас» как разносторонний источник, где отражены сведения по истории и культуре, миропониманию кыргызского народа в дореволюционном прошлом. Если обратиться к трудам Ч. Ч. Валиханова, то нетрудно заметить, что почти во всех своих трудах, где говорится о кыргызах, он стремится использовать нужную (подтверждающую – Т. Б.) информацию из «Манаса» [1, с. 13]. В мае 1856 г., по инициативе Ч. Ч. Валиханова, впервые в истории кыргызской литературы был записан один из крупнейших эпизодов эпоса «Манас» – «Поминки по Кёкётею» (кырг. «Көкөтөйдүн ашы»). И это стало важным историческим событием не только в истории кыргызской литературы, но и в истории народа. Научная значимость этой инициативы заключается еще и в том, что текст эпоса «Манас», который до этого времени существовал лишь в устной форме, впервые был записан из уст живого сказителя и обрел письменную версию. Кроме того, Ч. Ч. Валиханов впервые в научной сфере упоминает о сказителе-манасчы: «Один эпизод из поэмы «Манас», именно тризна по Кукотай хане, записан мною из слов киргизского рапсода» [2, с. 25]. Что касается самого сказительства, Ч. Ч. Валиханов пишет следующее: «Киргизы говорят, что трех ночей недостаточно, чтобы выслушать «Манас», и что столько же нужно для «Семетая», но это, вероятно, преувеличение» [2, с. 23-24]. Ч. Ч. Валиханов, видимо, тогда еще не представлял себе, что на самом деле текст

эпоса «Манас» имеет огромный объем, исполнение которого может занять несколько ночей, а то и суток. Кыргызы, которые информировали его об этом, были вполне правы и честны в своих высказываниях.



Рис. 1. Поход (Художник Т. Т. Герцен)

Другой российский ученый, тюрколог по образованию, В. В. Радлов, кыргызов посетил дважды: в 1862 и 1869 гг. Во время своих экспедиций он записал некоторые образцы устного народного творчества. В числе этих жанров В. В. Радлов записал краткий сюжет эпоса «Манас». Как талантливый ученый, В. В. Радлов в отличие от Ч. Ч. Валиханова, впервые в истории науки сумел выделить и предоставить научному миру характерные черты сказителя эпоса «Манас», а именно: стиль, социальное положение, мировоззрение, стремления, личностные качества, музыкальный и поэтический уровень, психологическое состояние при исполнении, взаимосвязь с аудиторией, исполнительское мастерство, историческую роль, национально-эпический дух, пути возникновения сказительского дара [3, с. 25-42]. Вместе с тем, он сумел сделать сравнительный анализ кыргызских сказителей со сказителями северных тюркских народов, с казахскими акынами-импровизаторами. Вот что он пишет по этому поводу: «Кара-киргизские певцы (сказители – Т. Б.) превосходят певцов других племен ясностью выговора при пении, мелодический их речитатив нисколько не мешает пониманию содержания, которое ясно даже для некиргизов. Это обстоятельство очень облегчило записывание текстов» [3, с. 35].

Касаясь вопроса сказительства, В. В. Радлов пишет следующее: «Ему одному свойственно искусство эпического пения. Он находится под властью музыки, которая и влагает в него пение (то же самое, только в других словах, сообщил мне кара-киргизский певец). К этому я прибавлю, что ошибочно выводит Низе (Niese, Die Entwicklung der homerischen Poesie, Berlin, 1882) из слов Гомера, что певец выучился этому искусству. Певец учится только пассивно, слушая. Он и не поет знакомых ему песен, так как готовые песни вовсе не существуют в периоде настоящего эпоса, существуют только сюжеты, которые и описываются так, как муза, т. е. внутренняя сила певца влагает их в него. Он никогда не поет песен, составленных другими, он сочиняет только сам» [3, с. 37]. Продолжая свою теоретическую мысль, В. В. Радлов пишет о судьбе, о принципах традиционного бытования сказительства: «Период аэдов возможен только в то время, когда народная поэзия составляет еще единственное умственное произведение народного творчества, когда не существует других воспроизводителей кроме их; только народ не достигший индивидуализирующей культуры, может выделять из своей среды аэдов и развить период настоящего эпоса. С двоядением культуры и с распространением грамоты аэды вытесняются и заменяются рапсодами (акынами у казак-киргизов – Т. Б.), которые не творят сами, но поют заимствованные у других песни. При заимствовании образцов народной культуры мне пришлось убедиться

в том, что народный певец может запомнить только весьма ограниченное число чужих стихов, выученных в определенном порядке, и что устная передача из длинных песен в объеме, например, нескольких книг Гомера, немыслима. Я хочу сказать этим, что человеческая память не в состоянии удержать длинное произведение... Это возможно только тогда, когда длинное произведение записано, и когда заучивающий может затвердить отдельные части, прочитывая их или слушая чтение других» [3, с. 38]. Таким образом, на примере сказителя эпоса «Манас» ученый дает свою собственную оценку феномена сказительства в целом.

По результатам своей научной экспедиции 1900 г. (июль-ноябрь) в местах бассейна реки Или, районах к востоку от озера Иссык-Куль и ранее неисследованных хребтах Тянь-Шаня, в Будапеште, на немецком языке, венгерский этнограф, зоолог Г. Алмаши, в 1911 г. в журнале «Keleti Szemle» публикует свою статью под названием «Кара-киргизский эпос – «О смерти Манаса». В этой статье Г. Алмаши пишет о поэтике трилогии эпоса «Манас» и дает ей краткую характеристику. Также он пишет о сказителе, из уст которого исследователь записал краткий сюжет и определил структуру эпоса, а также небольшой отрывок из 72 стихотворных строк «Прощание героя Манаса с сыном Семетеем» [4, с. 42-48]. К сожалению, как и в материалах Ч. Ч. Валиханова и В. В. Радлова, точное место и конкретную дату записи текста исследователь не упоминает. «Видимо, это было связано и с тем фактом, что в прошлом ученого трудно было назвать только филологом, лингвистом или историком и этнографом. В большинстве своем они были людьми энциклопедических знаний, были универсалами», – пишет И. Б. Молдобаев [1, с. 19].

«В 1903 году небольшой отрывок в 270 стихотворных строк из эпоса «Семетей» (второй части трилогии эпоса «Манас») записал на фонограф русский художник Б. В. Смирнов. Ещё студентом Петербургской Академии художеств ему довелось участвовать в качестве художника в комплексной экспедиции, организованной Русским Географическим обществом в Среднюю Азию. Тогда он прослушал и незаметно записал на фонограф отрывок из эпоса в исполнении певца-музыканта Кенжекара ырчы (Кенжекара Калча уулу (1859-1929) – Т. Б.) в Пишпеке. В это короткое пребывание художник успел создать более двадцати этюдов и зарисовок с натуры, в основном этнографического характера, составивших целый художественный альбом «По Киргизии. 1903 год». Среди рисунков привлекает внимание изображение Кенжекара, которое является первым известным нам изображением исполнителя эпоса в дореволюционное время» [1, с. 17-18].

Изучая рисунки и очерки Б. В. Смирнова как историко-этнографический источник сведений о кыргызах начала XX в., В. Я. Галицкий в своей работе пишет следующее: «он познакомил российскую общественность с содержанием замечательного памятника эпического творчества кыргызов, который, по словам самого певца-сказителя, можно рассказывать сорок дней и сорок ночей» [5, с. 165-166].

С приходом власти Советов начинается новый этап в изучении эпоса «Манас» и его сказителей. На основании Декрета «Об охране научных ценностей», который был издан в декабре 1918 г. за подписью В. И. Ленина, в 1921 г. выходит Постановление Совета Народных Комиссаров Туркестанской Республики о создании при Наркоме просвещения Комитета по охране музейных дел, памятников прошлого, искусства и природы» [6, с. 91].

Первые крупномасштабные мероприятия, связанные с эпосом «Манас», были начаты в 1922 г. Основной их целью было не исследование творчества манасчы, а лишь запись их вариантов. Однако среди собирателей были неравнодушные люди, которые в процессе записи текста вариантов эпоса записывали краткую биографию и творческий путь сказителей. Одним из таких ярких личностей был К. Мифтаков. Будучи сельским учителем и владея кыргызским языком, он сумел собрать буквально со всех регионов Кыргызстана огромное количество образцов устного народного творчества всех жанров. По воспоминаниям самого К. Мифтакова, в 1922 г. им был собран обширный материал по творчеству сказителя «Манаса» Сагымбая Орозбакова (1867-1930), из уст которого он начал запись текста эпоса. К сожалению, по неизвестным причинам материалы были утеряны [7, с. 33].

Один из учеников, который продолжил его дело, и по собственной инициативе, во время записи фиксировал все случаи жизни сказителя, был Ыбырайым Абдырахманов (1888-1967).

Благодаря его усилиям и упорству сейчас имеется не только один из крупнейших текстов (183 378 стихотворных строк) эпоса «Манас» по варианту Сагымбая Орозбакова, но и информация об особенностях творческого процесса и жизнедеятельности этого сказителя. Именно благодаря стараниям и личным наблюдениям собирателя современная наука располагает очень важной информацией о самой природе сказителя на примере Сагымбая Орозбакова как истинного манасчы, о его мировоззрении, глубоком внутреннем ощущении мира Манаса, психологическом состоянии во время исполнения эпоса и вне его исполнения. Записи варианта Сагымбая Орозбакова велись с перерывами в течение четырех лет (1922-1926), и все эти годы Ыбырайым Абдырахманов не переставал пристально наблюдать за личной жизнью и творчеством сказителя. В качестве примера хотелось бы привести один из моментов столь долгого и кропотливого труда, через который прошел Ыбырайым Абдырахманов: «В одном из своих писем, приложенных к первой книге поэмы, переписчик сообщает, что после сновидений поэт становится заметно продуктивнее, что черпает он свои сказания из необычайных, сверхъестественных источников и что, когда его перестают на время посещать духи-покровители, Сагымбай как бы исчерпывается, и работа в такие моменты продвигается очень медленно» [8, с. 51].

Все свои наблюдения Ыбырайым Абдырахманов старался записывать. И в настоящее время эти материалы хранятся в Рукописном фонде Национальной Академии наук Кыргызской Республики. Часть их уже опубликована в различных научных трудах разными авторами (М. О. Ауэзов, К. Ибраимов, К. А. Рахматуллин, С. М. Мусаев и др.). И сегодня многие манасоведы при изучении той или иной проблемы сказительства обращаются к материалам Ыбырайыма Абдырахманова. В этом отношении он внес неоценимый вклад в сбор материалов, касающихся не только творчества Сагымбая Орозбакова, но и мн. др. сказителей. Не стоит забывать еще об одной очень важной роли Ыбырайыма Абдырахманова в развитии манасоведения, а именно в том, что сумел создать свой собственный вариант трилогии эпоса «Манас», в последствии предоставленный им в Рукописный фонд Национальной Академии наук Кыргызской Республики.

«Неизмеримо велика заслуга этого скромного человека (Ыбырайыма Абдырахманова – Т. Б.) в записи различных вариантов «Манаса», в упорядочении и хранении рукописей. Среди имеющихся ныне записей эпоса, колоссальный объём которых трудно представить, почти нет страницы, которой бы не касался этот человек. Все записи, начиная с варианта Сагымбая и кончая всеми записанными в последующий период вариантами, выполненными Ы. Абдырахмановым, отличаются точностью и аккуратностью», – отмечает А. А. Акаев [9, с. 24-25].

Одним из первых среди кыргызских исследователей информацию о сказителях-манасчы собрал Б. Солтоноев. Видный историк, литературовед начала XX в. Б. Солтоноев начал свои исследования еще в 1895 г. К сожалению, он не успел их опубликовать при жизни. И лишь спустя полвека (в 1993 г.) после его гибели все материалы, собранные им в течение сорока лет, были опубликованы. В них имеются краткие сведения о сказителях-манасчы: Нооруз (XVII-XVIII), Кельдибек Барыбоз уулу (1790-1880), Балык (Бекмурат) Кумар уулу (1793-1887), Тыныбек Жапый уулу (1846-1902), Сагымбай Орозбаков, Дыйканбай Калчабек уулу (1873-1923), Акылбек (1840-1928), Саякбай Каралаев (1894-1971). О некоторых из них автор дает очень скудную и не совсем точную информацию. А с некоторыми, как он пишет, неоднократно встречался сам и был свидетелем их публичных выступлений: «Я несколько раз видел Акылбека, Сагымбая и слушал в их исполнении «Манас». Но на мой взгляд, среди всех остальных манасчы, именно Тыныбек сказывал без преувеличений, как есть. И он обладал на слух приятным голосом. Ни у одного манасчы я не встречал такой голос. Тогда ему было примерно 45-48 лет. Он был крупного телосложения, смуглый, с круглым лицом и подходящими для его лица бородой и усами. Сам он к тому времени был бием. Я видел, как он участвовал на уездном съезде в качестве должностного лица. И на съезде делегаты-главы волостей и мананы стали просить Тыныбека исполнить «Манас». И я был свидетелем того зрелища, когда его исполнение слушали несколько дней и ночей 200-300 человек, без сна и отдыха» [10, с. 164].

В середине 30-х гг. на страницах республиканских газет «Советская Киргизия» и «Казахстанская правда» появляются научные статьи о творчестве кыргызских сказителей. Автором этих статей был молодой казахский ученый М. О. Ауэзов. Для кыргызской газеты он дает интервью о поэтических способностях манасчы на примере процесса возникновения сказительского

дара у Тыныбека Жапый уулу и у Сагымбая Орозбакова [11]. Для страниц казахской газеты он дает краткую информацию об эпосе «Манас», об истории записи вариантов эпоса и довольно подробно пишет о творчестве Сагымбая Орозбакова и Саякбая Каралаева [12].

В 2002 г. в личном архиве известного казахского журналиста Г. У. Бузурбаева были обнаружены рукописи М. О. Ауэзова (104 страницы текста). После изучения этих научных материалов, оказалось, что все они до того времени нигде не издавались. Самым интересным для нас стало то, что исследования были посвящены эпосу «Манас» и его сказителям. Впервые эти материалы были опубликованы в 2002 г. на страницах казахского журнала «Отан тарихы» [13], а через девять лет рукописи были изданы в Алматы отдельной книгой под названием: «Манас» – киргизская героическая поэма» [14].

Данный научный материал состоит из двух крупных разделов: 1. Сказители «Манаса» и слушательская среда; 2. Соображения по поводу уточнения времени возникновения эпоса «Манас». Первый раздел был завершен автором в 1930 г. Второй был закончен 1 февраля 1940 г. В конце каждого раздела рукописи стоит подпись автора и указана дата, что доказывает подлинность авторства и завершенность исследования. При изучении данного материала нами была обнаружена некоторая схожесть второго раздела – «Соображения по поводу уточнения даты «Манаса» с научной работой М. О. Ауэзова, которая была опубликована в 1961 г. в книге «Киргизский героический эпос «Манас» [15] под названием «Киргизская народная героическая поэма «Манас» [8, с. 15-84]. На наш взгляд, материалы исследований М. О. Ауэзова 1940 г., в частности, второй раздел («Соображения по поводу уточнения даты «Манаса») стал стержнем его будущей научной работы, опубликованной в 1961 г. И все же каждый из этих разделов вызывает научный интерес и имеет огромное значение для манасоведения. Однако, на данный момент, наиболее важной для нас является первая часть, где он обращается к вопросам о первом сказителе, о роли манасчы в обществе, о сказительских школах, о появлении сказительского дара у манасчы, о типах манасчы, о видоизменениях текста эпоса. В последующих разделах нашего исследования мы еще раз вернемся к этим материалам.

Хотя научные публикации М. О. Ауэзова в средствах массовой информации стали появляться лишь в середине 30-х гг., его исследовательская работа над эпосом «Манас» началась еще в 1927 г. В этом отношении, М. О. Ауэзов как крупнейший знаток фольклора и литератур тюркских народов Средней Азии является одним из зачинателей манасоведения.

В конце 30-х гг. на страницах московских журналов один за другим появляются статьи видных советских музыковедов: В. М. Кривоносова [16], В. С. Виноградова [17] и В. М. Беляева [18]. Статьи были посвящены особенностям исполнения эпоса «Манас» и опубликованы в канун проведения Первой декады кыргызского искусства, которая проходила в 1939 г. в столице СССР.

Изучая материалы других музыковедов, которые были опубликованы после выступлений сказителей эпоса Молдобасана Мусулманкулова (1881-1961), Саякбая Каралаева и др., В. С. Виноградов отмечает: «Из фольклористов-музыковедов советского периода «Манасом» раньше других заинтересовался А. В. Затаевич [19], записавший четыре попевок этого эпоса. Но он не представил речитатива и не высказался о манере исполнения манасчы. В. М. Кривоносов посвятил «Манасу» статью [16, с. 35], в которой привел несколько попевок, не отметив их связи с содержанием текста. Автор писал о речитативе, объединяющем в одну группу несколько стихов, обратил внимание на существование особо акцентируемых слогов. В. М. Беляев [20, с. 22] так же устанавливал связь между семисложником и напевом, но он более четко дифференцировал два типа интерпретации. В этих наблюдениях отмечены существующие два музыкальных потока в «Манасе»: речитативный и напевный. Но такой вывод является слишком обобщенным. Он не раскрывает всего многообразия, богатства музыкальной интерпретации эпоса [21, с. 223-225].

В 1958 г. вышла книга В. С. Виноградова под названием «Киргизская народная музыка», где он очень кратко пишет об исполнительской манере Молдобасана Мусулманкулова [22, с. 186] и Саякбая Каралаева [22, с. 185-186]. А в 1984 г. в качестве приложения к академическому изданию первого тома эпоса «Манас» по варианту Сагымбая Орозбакова была опубликована его статья под названием «Напевы «Манаса» [23], где он более подробно пишет

о манере исполнения Молдобасана Мусулманкулова, Ыбырайыма Абдырахманова, Джаныбая Коджекова (1869-1942), Актана Тыныбекова (1888-1951) и Саякбая Каралаева, сопоставляя музыкальное построение текста с идеей и содержанием эпизода, который они исполняют.

В течение нескольких десятилетий (30-60-е гг.) В. С. Виноградов scrupulously исследовал исполнительское искусство эпоса «Манас». Он успел записать и изучить исполнение таких выдающихся сказителей-манасчы XX в., как Молдобасан Мусулманкулов, Ыбырайым Абдырахманов, Джаныбай Коджеков, Актан Тыныбеков, Саякбай Каралаев. Он стал одним из первых профессионалов-музыковедов, который сумел определить возможности исследования исполнительского искусства сказителей-манасчы в области музыковедения.

Для кыргызского искусства, в т. ч. и для манасоведения, 1939 год стал особым и важным. Первая декада кыргызского искусства, прошедшая в Москве в том году, дала возможность для многих советских ученых впервые воочию увидеть и услышать живое исполнение эпоса «Манас» из уст традиционных сказителей. Кроме того, для тех исследователей, кто в той или иной степени интересовался эпическим сказительством, была предоставлена возможность для его дальнейшего исследования. И она не была упущена, доказательством чему стали статьи, которые печатались на страницах московских газет и журналов. В тот год на страницах газеты «Вечерняя Москва» была опубликована статья С. И. Корева [24]; а на страницах газеты «Комсомольская правда» опубликовал свою статью П. Ф. Шубин [25]; в «Литературной газете» были опубликованы ряд статей Б. Емельянова [26], В. Вершилова [27] и В. Пахомова [28]. Все эти работы были посвящены особенностям исполнения сказителей-манасчы Молдобасана Мусулманкулова и Саякбая Каралаева, которые были тогда в составе участников декады.



Рис. 2. Манасчы Саякбай Каралаев (Художник Э. Токталиев, 1987 г., холст, масло)

И все же первый, кто взялся вплотную за исследование сказительского искусства манасчы, был К. А. Рахматуллин, литературовед, знаток эпоса «Манас». В 1942 г. он впервые опубликовал свой труд, посвященный сказительскому творчеству, под названием «Сказители «Манаса» [29]. В своей книге автор делает акцент на творческие особенности, слушательскую среду, стиль исполнения, типы, объяснение своего дара сказителями. Кроме того, К. А. Рахматуллин впервые предоставляет общественности обширный материал по описанию жизни и деятельности: Кельдибека Барыбоз уулу, Балыка (Бекмурат) Кумар уулу, Тыныбека Жапый уулу, Чоюке Омур уулу (1863-1925), Сагымбая Орозбакова, Саякбая Каралаева, Тоголока Молдо (1860-1942), Шапака Ырысмендеева (1963-1956), Джаныбая Коджекова, Акмата Ырысмендеева (1891-1966), Молдобасана Мусулманкулова, Ыбырайыма Абдырахманова.

Основной вопрос, который он считает очень важным в своем исследовании, – это выявление особенностей сказительского творчества манасчы: «В исследовании творчества сказителей эпоса «Манас» очень важным является тот случай, когда они создают свой собственный вариант. При создании собственного варианта манасчы опираются не только на свои поэтические

способности, но, видимо, обращаются еще и к вариантам сказителей прошлого. В этом случае для усовершенствования сказительского искусства главную роль для манасчы играет не только поэтический дар, но еще и преемственность. Именно этот вопрос является очень важным для нас: что заимствует он от других, а что добавляет от себя, создавая свой собственный вариант?» [29, с. 9].

В исследовании эпоса «Манас» и его сказителей неоценимую роль сыграл крупнейший советский ученый в области фольклористики В. М. Жирмунский.

Еще в 1947 г. В. М. Жирмунский опубликовал свою научную статью «Среднеазиатские народные сказители» [30], где он среди сказителей народов Средней Азии пишет и о кыргызских манасчы. Ранее с этим докладом он выступил на Втором Всесоюзном географическом Съезде 24 января 1947 г.

В 1960 г. В. М. Жирмунский публикует свою новую статью под названием «Легенда о призвании певца» [31]. Позже эта статья была опубликована еще несколько раз в 1979 и 2004 гг. Автор в данной статье затрагивает вопрос о чудесном внушении или наитии как источнике поэтического дара и призвания сказителя. Он обращается к биографической легенде первого англосаксонского поэта Кэдмона; к древнеисландской саге о скальде Хальбиорне; к творчеству прославленного узбекского бахши Эргаша Джуман бул-бул оглы; к биографиям знаменитых монгол-ойратских тульчи Этэн-Гончика и Парчена; к народному преданию крупнейшего кыргызского манасчы Кельдибека, к образу сказителя и шамана средневекового тюркского эпоса «Коркут-ата» Коркута; к творчеству туркменского поэта Махтум-Кули. Обращаясь к преданиям о сказителях и легендарных поэтах разных народов и разных времен, В. М. Жирмунский одним из первых в области фольклористики пытается поднять вопрос о возможности древней связи сказителя и шамана. Осуществляя сравнительный анализ об избранничестве сказителя и шамана, ученый пишет: «Подобные представления о божественном «призвании» певца в условиях феодального общества сохраняются лишь как пережиток древности, получая новое переосмысление в духе господствующей религии – христианстве (Кэдмон) или мусульманстве (узбекские или туркменские бахши дореволюционного времени). Более глубокий генезис этих представлений на ранних ступенях развития общества раскрывается лишь в результате дальнейшего привлечения материала сравнительной этнографии и фольклора» [32, с. 361]. При внимательном прочтении этого высказывания можно обнаружить очень интересную мысль автора о том, что божественное призвание сказителя как мощное явление, находится вне всякой религии. В нем более древние общечеловеческие корни и истоки.

Последующие попытки изучения творчества сказителей эпоса «Манас», их классификация и в целом традиции сказительского мастерства были определены Р. З. Кыдырбаевой [33], К. Ибраимовым [34], М. Ч. Мамыровым [35, с. 71-108], С. М. Мусаевым [36], Б. Н. Путиловым [37]. Есть и другие исследования, которые внесли свою лепту в изучение данной проблемы, это труды Ч. Т. Айтматова, К. Артыкбаева, А. А. Асанканова, Т. И. Байджиева, С. Бегалиева, Н. Бекмухамедова, З. Бектенова, К. Ибраимова, Х. К. Карасаева, А. Карыпкулова, К. Кудайбергенова, К. Кырбашева, А. Обозканова, А. Салиева, Р. Сарыпбекова, А. Табалдиева, М. Убукеева, Б. М. Юнусалиева.

Спустя более сорока лет после выхода в свет научной работы К. А. Рахматуллина, обращаясь к проблемам сказительства, в 1984 г. Р. З. Кыдырбаева публикует свой научный труд «Сказительское мастерство манасчи» [33]. Все это долгое время проблема сказительского искусства манасчы оставалась вне научного внимания. За это время в жизни и деятельности сказителей происходили заметные изменения. Как справедливо в свое время отметил Б. Н. Путилов, «уходили из жизни величайшие сказители, а значит, переставал существовать и предмет исследования» [37, с. 11].

Р. З. Кыдырбаева в своей монографии рассматривает вопрос о сказительской преемственности в условиях устной традиции, а также вопрос импровизации как неотъемлемую часть сказительской традиции. В качестве приложения к основному материалу она предоставляет информацию о снах некоторых манасчы, когда-то записанных фольклористами из уст самих сказителей и их современников. Основной целью этой работы явилось изучение сказительского мастерства создателя текста эпоса в традиционной форме. Данный материал Р. З. Кыдырбаевой и вся ее научная деятельность заслуживают особого внимания, ибо имея огромный опыт и

знания в сфере манасоведения и в целом фольклористики, она сумела донести до русскоязычных читателей роль манасчы в развитии и бытовании эпоса, проблему генезиса и исторической эволюции эпоса «Манас».

Особо следует отметить исследования М. Ч. Мамырова, его последнюю монографию на кыргызском языке «История создания эпоса «Манас» [35]. Как отмечает сам автор, данный материал был готов еще в 1974 г., но лишь в 2005 г. был опубликован. В разделе «Первые сказители эпоса «Манас» автор рассматривает творчество двух героев из эпоса «Манас», которые обладали импровизаторскими способностями и слагали поэтический текст в самом эпосе – Ырчы-уул (кырг. Ырамандын Ырчы уулу) и Жайсан-ырчы. Оба героя описываются в эпосе как сторонники и соратники Манаса. По народным преданиям, они и были первыми сказителями эпоса «Манас».

В этом разделе своей монографии исследователь осуществляет сравнительный анализ творчества, жизнедеятельности Ырчы и Жайсана с древнегреческими сказителями Фемием, Демодомом, Гомером, огузским сказителем Коркутом, древнеиндийскими сказителями Вьясом, Уграшравасом, Вайшампаяном, Санджаем, древнетибетским сказителем Норбо Чойбебом и т. д. М. Ч. Мамыров проводит мысль о том, что для создания проекта героического эпоса должны существовать определенные условия и обстоятельства, а первым сказителем мог стать только тот, кто являлся свидетелем событий, описываемых в эпосе. Лишь непосредственный участник этих событий, обладающий поэтическим даром, мог стоять у истоков создания героического эпоса, как, например, кыргызские Ырчы и Жайсан, древнеиндийский Вьяса или древнетибетский Норбо Чойбег.

Изучению сказительского искусства в целом и конкретных манасчы в частности посвящены исследования С. М. Мусаева. Огромное внимание ученого было уделено варианту и биографии Сагымбая Орозбакова, одного из величайших манасчы конца XIX и начала XX столетий. Исследователь является автором отдельной статьи «Манасчы» [36, с. 131-156], которая была включена в книгу «История кыргызской литературы» [36]. В данной статье автор предоставляет всю краткую информацию о сказительстве. Он рассматривает следующие проблемы: изучение сказительства, литературная терминология, сходство и различие между манасчы и акынами-импровизаторами, сновидения манасчы, становление сказительства, школы манасчы, изучение первых сказителей, сохранение единства традиционной сюжетной линии эпоса. Для решения вышеперечисленных проблем автор в качестве рекомендации предлагает свои методы и пути исследования.

Несомненно, особую роль в изучении эпического сказительства сыграл выдающийся российский ученый, фольклорист Б. Н. Путилов. В своей монографии «Эпическое сказительство» [37] автор на материалах эпосов народов Европы, Азии, Океании, Африки, на наблюдениях многочисленных российских и зарубежных исследователей и на основании своих собственных полевых исследований рассматривает проблемы обучения сказителей, освоение ими эпического мира и овладение «эпическим знанием», расширение репертуара, а также приводит легенды о получении будущими сказителями эпоса «чудесного дара». Подробно описывается искусство исполнения эпических сказаний, его ритуальный характер, взаимоотношения сказителя с аудиторией, связь между сказителями и шаманами [37, с. 4].

Для нас работа Б. Н. Путилова вызывает особый интерес, так как обращаясь к комплексу проблем, связанных со сказительством, он с глубоким уважением и со всей деликатностью рассматривает сказительское искусство манасчы. Изучив труды своих предшественников по проблемам кыргызского сказительства (Ч. Ч. Валиханова, В. В. Радлова, М. О. Ауэзова, В. М. Жирмунского, К. А. Рахматуллина, В. С. Виноградова и Р. З. Кыдырбаевой), он пишет: «Что может добавить к этим суждениям автор, никогда не работавший с манасчы и могущий в первую очередь опираться на международный сравнительный материал на тему избранничества и наития? Разве лишь одно: дар эпического сказительства, да еще связанного с такими монументальными памятниками, как «Манас», – это необъяснимая загадка» [37, с. 51].

Также следует отметить труды отечественных исследователей последних лет К. Жумалиева [38, 39, 40, 41], А. Заркунова [42] и С. С. Муратовой [43], которые также внесли особый вклад в изучение биографий, сказительской деятельности манасчы Тыныбека Жапый уулу, Сагымбая Орозбакова, Саякбая Каралаева и др.

В настоящее время тенденция изучения данной проблемы значительно ослабла, и это следует признать. Но следует признать и другое, что за годы независимости Кыргызстана научные исследования нами обсуждаемой проблемы расширили свои границы и возможности. И мы уверены, что это может привести в будущем и к качеству, и к масштабности исследований. Сейчас к данной фольклорной традиции постепенно проявляют научный интерес такие отрасли наук, как культурология, философия, социология и этнография. Хотя в прошлом вопросы сказительства являлись объектом исследования именно фольклористики. Видимо, это связано с тем, что в советский период было принято считать, что вопросами изучения сказителей и в целом сказительства, должна заниматься лишь фольклористика и ни в коем случае никакая другая отрасль науки. Руководствуясь подобным мнением, наука в свое время многое упустила и, пожалуй, это самый главный пробел советской науки в развитии эпосоведения.

По этому поводу очень откровенно высказал свое мнение Б. Н. Путилов: «К сожалению, приходится признать, что и наша отечественная, и зарубежная наука, сделала далеко не все, что должна была и могла сделать. Проблема сказителя и сказительства, по существу, не занимала в эпосоведении центрального места, уступая его проблемам генезиса и истории эпосов, их содержания и поэтики. Работа по записи эпических текстов редко сочеталась с работой по изучению певца – его отношения к своему репертуару, вопросов обучения, усвоения, особенностей исполнения, вариативности и проч. Певец в редких случаях становился объектом вдумчивой экспериментальной работы, «погоня» за новыми записями мешала длительным контактам исследователей с певцами» [37, с. 10]. Далее, оправдывая своих предшественников и продолжая свою мысль, Б. Н. Путилов пишет: «Разумеется, все это – не в укор нашим предшественникам: они совершили великое дело, донесли до нас крупницы (а иногда и пласты) свидетельств, драгоценные факты, наблюдения... Не их вина, что в недавнем прошлом наука не располагала техническими средствами для полноценных записей эпоса, для увековечения самих сказителей, моментов их исполнения и т. д. Да, в конечном счете, и не их вина, что только в последние десятилетия проблема сказительства обрела должные масштабы, обросла программными разделами, высветилась в своем историческом значении и встала на прочные методические основы» [37, с. 10].

Действительно, сегодня мы имеем уникальную возможность для исследования проблем сказительства. Сейчас имеются серьезные труды отечественных исследователей в сфере социальной философии, культурологии, социальной антропологии. Важное значение в сфере фольклористики имеет работа Ж. К. Орозобековой «Исторический путь развития сказительского искусства» (на кыргызском языке) [44] и А. Джамиля «Эпос «Манас» и традиции тюркских сказаний» [45]; в сфере социальной философии имеет монография Г. А. Бакиевой «Социальная память и современность» [46]; в сфере социальной антропологии – работа Н. ван дер Хейде «Дух в действии. Эпос «Манас» и кыргызское общество» (на английском языке) [47]; в сфере музыковедения – работа Г. М. Байсабаевой «Эпос «Манас» в контексте музыкальной культуры кыргызов» [48]; в сфере культурологии – работа Н. Э. Усеновой «Эпос «Манас» как мнемоническая культура кыргызов» [49] и др.

В 2003 г. была опубликована монография Ж. К. Орозобековой «Исторический путь развития сказительского искусства» (на кыргызском языке) [44], в основу которой легли сказительская деятельность Шаабая Азизова и мн. др. известных традиционных манасчы прошлых лет. В своей работе Ж. К. Орозобекова делает акцент на некоторые вопросы, касающиеся современных проблем сказительства, в частности, генезис сказительского искусства, мотивы сновидений в сказительском искусстве, фольклорно-этнографические источники в сказительском искусстве и т. д.

Впервые в истории манасоведения Г. А. Бакиева рассматривает эпос «Манас», как мнемонический разум и культурный код кыргызов. Характеризуя сказителей-манасчы, она пишет следующее: «Сказители играют колоссальную роль в передаче не только информации и знаний, но и богатейшего эмоционально-психологического пласта народной культуры, что устную речь делает «живой», «мыслящей». Творчество сказителей отличается еще и тем, что они устанавливают связь времен: прошлого, настоящего и будущего, благодаря своей уникальной памяти. Эмоциональная и интеллектуальная нагрузка на разум и память сказителя и историческая

синхронизация событий разных времен являются содержанием мнемонической деятельности» [46, с. 101-102].

Продолжая эту же мысль, Н. Э. Усенова в своей работе пытается «определить уникальность эпоса «Манас» в мировой культуре и в контексте глобализации. И благодаря феноменальным свойствам памяти кыргызских сказителей-манасчы раскрыть феномен «памяти» человека в преемственности культурного наследия кыргызов» [49, с. 25]. Исследователь в своем материале отразила результаты полевых социологических исследований по проблемам роли эпоса «Манас» в контексте мировой культуры среди студентов, жителей столицы и некоторых регионов Кыргызстана. Исследования проводились в 2012-2014 гг. Были использованы анкетный опрос и интервьюирование. Основная часть исследований была связана с выявлением осведомления кыргызстанцев об эпосе «Манас», о кыргызских сказителях-манасчы и ученых, внесших вклад в генезис эпоса. На основе полученных результатов Н. Э. Усенова предлагает свои рекомендации по сохранению преемственности наследия культуры, как в сфере образования, так и в способах развития памяти как основного механизма передачи культурного наследия [49, с. 17-25].

В изучении места и роли сказителей-манасчы в кыргызском обществе неоценимый вклад внесла голландская исследовательница, доктор Лейденского университета Н. ван дер Хейде. Она дважды посетила Кыргызстан, первый раз в 1996-1997 гг., когда собирала материалы для своей магистерской работы; во второй раз в 1999-2000 гг., когда ей нужно было собрать материалы для своей докторской диссертации, которую в 2008 г. она успешно защитила в Тилбургском университете в Нидерландах. Во время своего пребывания в Кыргызстане она встречалась и общалась в течение долгого времени со сказителями. Ей посчастливилось встретиться с манасчы Кааба Атабековым (1924-2008), Шаабам Азизовым, Уркашем Мамбеталиевым (1934-2011), Канымбюбю Абраимовой. Ей удалось собрать большой материал, после изучения которого, в 2008 г. Н. ван дер Хейде опубликовала свою монографию. Опираясь на труды Ч. Ч. Валиханова, В. В. Радлова, М. Пэрри, А. Б. Лорда, Д. Приора, С. М. Мусаева и др., автор в своей работе прослеживает современные проблемы, касающиеся сказительского искусства манасчы: приобретение сказительского дара будущими манасчы, становление манасчы, сказительская школа, функции манасчы, традиционный сюжет вариантов эпоса «Манас», взаимовлияние сказителей и слушателей, социальный статус манасчы, роль сказителей в сохранении эпоса «Манас» [47].

Следует отметить научно-исследовательский проект «Дух в действии: сказывание эпоса «Манас», который был реализован в 2011 г. Проект инициирован и осуществлен «Инициативой по духовной консолидации», неформальной группой специалистов из различных научных сфер и общественным фондом «Миротворческий Центр». Результаты этих научных исследований были позже опубликованы в книге «Кыргызская матрица. Механизмы духовного самосохранения и развития» [50]. «Исследование было посвящено такому трансцендентному (сверхъестественному) явлению в кыргызской культуре, как эпос «Манас». Особый акцент был сделан на процессе живого сказывания эпоса «Манас», поскольку он является центральным и наиважнейшим компонентом культуры кыргызов» [50, с. 5]. В рамках данного научно-исследовательского проекта, мы впервые в истории манасоведения, а, возможно, и фольклористики в целом, провели научные эксперименты по нейрофизиологическому, психологическому, биохимическому, биомагнитному воздействию живого исполнения эпоса «Манас» на человека. Также впервые в истории манасоведения был проведен социологический опрос (во всех регионах Кыргызстана) о роли эпоса «Манас» и сказительства в жизни Кыргызстана. Результаты этих исследований также были опубликованы в книге «Кыргызская матрица. Механизмы духовного самосохранения и развития» [50].

Заключение

Зная и понимая, что одним из наиболее ярких и таинственных явлений в кыргызской традиционной культуре является феномен сказительства, которое сочетает в себе три важных элемента – сакральный дар сказителя, самого сказителя и слушающую аудиторию, мы до сих пор полностью не осознаем его значимость в жизни народа [50, с. 58]. Исследование сказительского искусства манасчы в одно время являлось полузапретной темой. Вероятно, такая ситуация была связана с тем, что она содержала слишком много вопросов о мистическом, магическом, трансцендентном.

Но жизнь не стоит на месте, и интересующая нас проблема постепенно обрела свое «легальное положение» в современной науке. Теперь стало очевидным, что истинная наука должна быть независимой от действующей государственной идеологии, она должна понимать и осознавать всю ответственность, которая стоит перед нею в исследовании подобного феномена. В любые времена она должна быть честной и объективной.

«Многие народы мира уже пережили «эпическую эпоху», т. е. время интенсивной жизни эпических сказаний в их устной традиции, прекратив ее несколько веков назад и продолжая бережно хранить как факт своей давно ушедшей истории и часть национального культурного наследия. У кыргызов «эпическая эпоха» в ярко выраженной продуктивной форме протянулась вплоть до середины XX столетия, и что особенно уникально, не оказалась стерта еще и в наши дни благодаря продолжающемуся феномену его исконных хранителей – народных манасчы» [51, с. 187]. Есть еще в народе манасчы, которые не только хранят в себе сказание о Манасе, но и создают все новые версии, исполняя эпос также как и их предшественники традиционным путем. Это говорит нам о том, насколько еще сильны сказительские традиции у кыргызов. И это дает огромную возможность для дальнейшего изучения сказительства.

Литература

1. Молдобаев И. Б. «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. – Бишкек: Кыргызстан, 1995. – 312 с.
2. Валиханов Ч. Ч. Очерки Джунгарии // Энциклопедический феномен эпоса «Манас»: Сб. ст. об эпосе «Манас» / Сост. С. Алиев, Р. Сарыпбеков, К. Матиев. – Бишкек: Гл. ред. КЭ, 1995. – 472 с.
3. Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен // Энциклопедический феномен эпоса «Манас»: Сб. ст. об эпосе «Манас» / Сост. С. Алиев, Р. Сарыпбеков, К. Матиев. – Бишкек: Гл. ред. КЭ, 1995. – 472 с.
4. Алмаши Г. Прощание героя Манаса с сыном Семетеем // «Манас» героический эпос киргизского народа. – Фрунзе: Илим, 1968. – 232 с.
5. Галицкий В. Я. Рисунки и очерки Б. В. Смирнова как историко-этнографический источник сведений о Киргизии начала XX столетия // Изв. АН Кирг. ССР. Сер. обществ. наук. – Т. II. – Вып. 3. – 1960. – С. 103-121.
6. Данияров С. С. Осуществление ленинской программы культурной революции в Киргизии. – Фрунзе: Илим, 1972. – 264 с.
7. Рукописный фонд Национальной Академии наук Кыргызской Республики. Инв. № 155.
8. Ауэзов М. О. Киргизская народная героическая поэма «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 15-85.
9. Акаев А. А. История, прошедшая через мое сердце. – Москва-Бишкек: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», Илим, 2003. – 287 с.
10. Солтоноев Б. Кыргыз тарыхы: Тарыхый очерктер. – Бишкек: Учкун, 1993. – 2-китеп. – 162 б. (на кыргызском яз.)
11. Ауэзов М. О сказителях (к изданию эпоса «Манас») // Советская Киргизия. – 1935. – 8 июня.
12. Ауэзов М. О. Манас: героическая поэма киргизского народа // Казахстанская правда. – 1936. – 28 сентября.
13. Ауэзов М. О. Соображения по поводу уточнения даты «Манаса» // Отан тарыхы. – 2002. – № 2, № 3.
14. Ауэзов М. О. «Манас» – киргизская героическая поэма. – Алматы: Издательский дом «Жибек жолы», 2011. – 152 с.
15. Киргизский героический эпос «Манас». – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 232 с.
16. Кривоносов В. М. О напевах киргизского эпоса «Манас» // Советская музыка. – М., 1939. – № 5. – С. 35.
17. Виноградов В. С. Музыка советской Киргизии. – М.: Искусство, 1939. – 136 с.
18. Беляев В. М. Киргизская народная музыка // Советская музыка. – М., 1939. – № 6. – С. 19-30.
19. Затаевич А. В. Киргизские инструментальные пьесы и напевы. – М.: Сов. композитор, 1971. – 420 с.
20. Беляев В. М. Очерки по истории музыки народов СССР. Вып. 1. – М.: Госмузиздат, 1962. – С. 21-24.

21. Виноградов В. С. Напевы «Манаса» // Энциклопедический феномен эпоса «Манас»: Сб. ст. об эпосе «Манас». – Бишкек: Гл. ред. КЭ, 1995. – С. 223-235.
22. Виноградов В. С. Киргизская народная музыка. – Фрунзе: Киргосиздат, 1958. – 336 с.
23. Виноградов В. С. Напевы «Манаса» // Манас. Киргизский героический эпос. – Кн. 1. – М., 1984. (Эпос народов СССР) – С. 492-510.
24. Корев С. И. Киргизское народное искусство // Вечерняя Москва. – 1939. – 5 июня.
25. Шубин П. Ф. Певцы и музыканты Киргизии // Комсомольская правда. – 1939. – 20 мая.
26. Емельянов Б. На вечере киргизского искусства // Литературная газета. – 1939. – 20 февраля.
27. Вершилов В. Искусство киргизского народа // Литературная газета. – 1939. – 15 мая.
28. Пахомов В. «Манас» и манасчи // Литературная газета. – 1939. – 26 мая.
29. Рахматуллин К. А. Манасчылар (биографиялык материалдар). – Фрунзе: Кыргызмамбас, 1942. – 123 б. (на кыргызском яз.)
30. Жирмунский В. М. Среднеазиатские народные сказители // Известия Всесоюзного географического общества. – М.; Л., 1947. Вып. № 4. – С. 407-416.
31. Жирмунский В. М. Легенда о призвании певца // Исследования по истории культуры народов Востока: Сб. ст. в честь акад. И. А. Орбели. – М.; Л.: Наука, 1960. – С. 185-195.
32. Жирмунский В. М. Фольклор Запада и Востока: сравнительно-исторические очерки. – М.: ОГИ, 2004. – 464 с.
33. Кыдырбаева Р. З. Сказительское мастерство манасчи. – Фрунзе: Илим, 1984. – 117 с.
34. Ибраимов К. Ыбырайым Абдырахманов. – Фрунзе: Илим, 1987. – 140 б. (на кыргызском яз.).
35. Мамыров М. Ч. «Манас» эпосунун калыптаныш тарыхы. – Бишкек: Бийиктик, 2005. – 272 б. (на кыргызском яз.).
36. Мусаев С. М. Манасчылар // Кыргыз адабиятынын тарыхы: «Манас» ж-а манасчылар. Т. 2. – Бишкек: Шам, 2004. – С. 131-156. (на кыргызском яз.)
37. Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: типология и этническая специфика. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 295 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
38. Жумалиев К. Алп манасчылар. – Бишкек: Бишкек гуманитардык университети, 2003. – 186 б. (на кыргызском яз.).
39. Жумалиев К. Манасчылардын типтери. – Бишкек: Бишкек гуманитардык университети, 2003. – 101 б. (на кыргызском яз.).
40. Жумалиев К. ж.б. Түштүктүк манасчылар жана семетейчилер. – Бишкек: Бишкек гуманитардык университети, 2001. – 120 б. (на кыргызском яз.)
41. Жумалиев К. Ысыккөлдүк манасчылар жана семетейчилер. – Бишкек: К. Карасаев атындагы Бишкек гуманитардык университети, 2007. – 195 б. (на кыргызском яз.)
42. Заркунов А. Жапый уулу Тыныбек. «Манас», «Семетей» эпосунан. А. Заркунов жалпы ред. астында. – Бишкек: Кут-Бер, 2012. – 476 б. (на кыргызском яз.)
43. Муратова С. С. Саякбай. – Бишкек: Мукай, 2013. – 160 б.
44. Орозобекова Ж. К. Айтуучулук өнөрдүн тарыхый өсүп-өнүгүү жолу. – Бишкек: КУИА, 2003. – 208 б. (на кыргызском яз.)
45. Адиль Джамиль. Эпос «Манас» и традиции тюркских сказаний. – Баку: Элм и тахсил, 2011. – 180 с.
46. Бакиева Г. А. Социальная память и современность. – Бишкек: Илим, 2000. – 231 с.
47. Heide van der N. Spirited Performance. The Manas epic and society in Kyrgyzstan. Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit van Tilburg. 2008. – 334 с. (на английском яз.)
48. Байсабаева Г. М. Эпос «Манас» в контексте музыкальной культуры кыргызов. – Бишкек: Принт-центр «Блиц», 2011. – 208 с.
49. Усенова Н. Э. Эпос «Манас» как мнемоническая культура кыргызов: автореф. дис. ... канд. культурологии. – Бишкек, 2014. – 27 с.
50. Бакчиев Т., Абдрасулов С., Раимбердиева И. и др. Кыргызская матрица. Механизмы духовного самосохранения и развития. Ч. 1. – Бишкек: Издательский дом «Салам», 2012. – 200 с.
51. Асанканов А., Бекмухамедова Н. Акыны и манасчи – создатели и хранители духовной культуры кыргызского народа. – Бишкек: Мурас, 1999. – 200 с.

References

1. Moldobaev I. B. «Manas» – istoriko-kul'turnyj pamjatnik kyrgyzov. – Bishkek: Kyrgyzstan, 1995. – 312 s.
2. Valihanov Ch. Ch. Ocherki Dzhungarii // Jenciklopedicheskij fenomen jeposa «Manas»: Sb. st. ob jepose «Manas» / Sost. S. Aliev, R. Sarypbekov, K. Matiev. – Bishkek: Gl. red. KJe, 1995. – 472 s.
3. Radlov V. V. Obrazcy narodnoj literatury severnyh tjurkskih plemen // Jenciklopedicheskij fenomen jeposa «Manas»: Sb. st. ob jepose «Manas» / Sost. S. Aliev, R. Sarypbekov, K. Matiev. – Bishkek: Gl. red. KJe, 1995. – 472 s.
4. Almashi G. Proshhanie geroja Manasa s synom Semeteem // «Manas» geroicheskij jepos kirgizskogo naroda. – Frunze: Ilim, 1968. – 232 s.
5. Galickij V. Ja. Risunki i ocherki B. V. Smirnova kak istoriko-jetnograficheskij istochnik svedenij o Kirgizii nachala HH stoletija // Izv. AN Kirg. SSR. Ser. obshhestv. nauk. – T. II. – Vyp. 3. – 1960. – S. 103-121.
6. Danijarov S. S. Osushhestvlenie leninskoj programmy kul'turnoj revoljucii v Kirgizii. – Frunze: Ilim, 1972. – 264 s.
7. Rukopisnyj fond Nacional'noj Akademii nauk Kyrgyzskoj Respubliki. Inv. № 155.
8. Aujezov M. O. Kirgizskaja narodnaja geroicheskaja pojema «Manas» // Kirgizskij geroicheskij jepos «Manas». – M.: Izd-vo AN SSSR, 1961. – S. 15-85.
9. Akaev A. A. Istorija, proshedshaja cherez moe serdce. – Moskva-Bishkek: IPC «Dizajn. Informacija. Kartografija», Ilim, 2003. – 287 s.
10. Soltonev B. Kyrgyz taryhy: Taryhyj ocherkter. – Bishkek: Uchkun, 1993. – 2-kitep. – 162 b. (na kyrgyzskom jaz.)
11. Aujezov M. O skaziteljah (k izdaniyu jeposa «Manas») // Sovetskaja Kirgizija. – 1935. – 8 ijunja.
12. Aujezov M. O. Manas: geroicheskaja pojema kirgizskogo naroda // Kazahstanskaja pravda. – 1936. – 28 sentjabrja.
13. Aujezov M. O. Soobrazhenija po povodu utocnenija daty «Manasa» // Otan tarihy. – 2002. – № 2, № 3.
14. Aujezov M. O. «Manas» – kirgizskaja geroicheskaja pojema. – Almaty: Izdatel'skij dom «Zhibek zholy», 2011. – 152 s.
15. Kirgizskij geroicheskij jepos «Manas». – M.: Izd-vo AN SSSR, 1961. – 232 s.
16. Krivonosov V. M. O napevah kirgizskogo jeposa «Manas» // Sovetskaja muzyka. – M., 1939. – № 5. – S. 35.
17. Vinogradov V. S. Muzyka sovetskoj Kirgizii. – M.: Iskusstvo, 1939. – 136 s.
18. Beljaev V. M. Kirgizskaja narodnaja muzyka // Sovetskaja muzyka. – M., 1939. – № 6. – S. 19-30.
19. Zataevich A. V. Kirgizskie instrumental'nye p'esy i napevy. – M.: Sov. kompozitor, 1971. – 420 s.
20. Beljaev V. M. Ocherki po istorii muzyki narodov SSSR. Vyp. 1. – M.: Gosmuzizdat, 1962. – S. 21-24.
21. Vinogradov V. S. Napevy «Manasa» // Jenciklopedicheskij fenomen jeposa «Manas»: Sb. st. ob jepose «Manas». – Bishkek: Gl. red. KJe, 1995. – S. 223-235.
22. Vinogradov V. S. Kirgizskaja narodnaja muzyka. – Frunze: Kirgosizdat, 1958. – 336 s.
23. Vinogradov V. S. Napevy «Manasa» // Manas. Kirgizskij geroicheskij jepos. – Kn. 1. – M., 1984. (Jepos narodov SSSR) – S. 492-510.
24. Korev S. I. Kirgizskoe narodnoe iskusstvo // Vechernjaja Moskva. – 1939. – 5 ijunja.
25. Shubin P. F. Pevcy i muzykanty Kirgizii // Komsomol'skaja pravda. – 1939. – 20 maja.
26. Emel'janov B. Na vechere kirgizskogo iskusstva // Literaturnaja gazeta. – 1939. – 20 fevralja.
27. Vershilov V. Iskusstvo kirgizskogo naroda // Literaturnaja gazeta. – 1939. – 15 maja.
28. Pahomov V. «Manas» i manaschi // Literaturnaja gazeta. – 1939. – 26 maja.
29. Rahmatullin K. A. Manaschylar (biografijalyk materialdar). – Frunze: Kyrgyzmambas, 1942. – 123 b. (na kyrgyzskom jaz.)
30. Zhirmunskij V. M. Sredneaziatskie narodnye skaziteli // Izvestija Vsesojuznogo geograficheskogo obshhestva. – M.; L., 1947. Vyp. № 4. – S. 407-416.
31. Zhirmunskij V. M. Legenda o prizvanii pevca // Issledovanija po istorii kul'tury narodov Vostoka: Sb. st. v chest' akad. I. A. Orbeli. – M.; L.: Nauka, 1960. – S. 185-195.
32. Zhirmunskij V. M. Fol'klor Zapada i Vostoka: sravnitel'no-istoricheskie ocherki. – M.: OGI, 2004. – 464 s.
33. Kydyrbaeva R. Z. Skazitel'skoe masterstvo manaschi. – Frunze: Ilim, 1984. – 117 s.

34. Ibraimov K. Ybyrajym Abdyrahmanov. – Frunze: Ilim, 1987. – 140 b. (na kyrgyzskom jaz.).
35. Mamyrrov M. Ch. «Manas» jeposunun kalyptanysh taryhy. – Bishkek: Bijiktik, 2005. – 272 b. (na kyrgyzskom jaz.).
36. Musaev S. M. Manaschylar // Kyrgyz adabijatynyn taryhy: «Manas» zh-a manaschylar. T. 2. – Bishkek: Sham, 2004. – S. 131-156. (na kyrgyzskom jaz.).
37. Putilov B. N. Jepicheskoe skazitel'stvo: tipologija i jetnicheskaja specifika. – M.: Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura» RAN, 1997. – 295 s. (Issledovanija po fol'kloru i mifologii Vostoka).
38. Zhumaliev K. Alp manaschylar. – Bishkek: Bishkek gumanitardyk universiteti, 2003. – 186 b. (na kyrgyzskom jaz.).
39. Zhumaliev K. Manaschylardyn tipteri. – Bishkek: Bishkek gumanitardyk universiteti, 2003. – 101 b. (na kyrgyzskom jaz.).
40. Zhumaliev K. zh.b. Tyshtykytyk manaschylar zhana semetejchiler. – Bishkek: Bishkek gumanitardyk universiteti, 2001. – 120 b. (na kyrgyzskom jaz.).
41. Zhumaliev K. Ysykköldyk manaschylar zhana semetejchiler. – Bishkek: K. Karasaev atyndagy Bishkek gumantardyk universiteti, 2007. – 195 b. (na kyrgyzskom jaz.).
42. Zarkunov A. Zhapyj uulu Tynybek. «Manas», «Semetej» jeposunan. A. Zarkunov zhalpy red. astynda. – Bishkek: Kut-Ber, 2012. – 476 b. (na kyrgyzskom jaz.).
43. Muratova S. S. Sajakbaj. – Bishkek: Mukaj, 2013. – 160 b.
44. Orozbekova Zh. K. Ajtuuchuluk öñördyn taryhyj ösyp-önygyy zholu. – Bishkek: KUIA, 2003. – 208 b. (na kyrgyzskom jaz.).
45. Adil' Dzhamil'. Jepos «Manas» i tradicii tjurkskih skazanij. – Baku: Jelm i tahsil, 2011. – 180 s.
46. Bakieva G. A. Social'naja pamjat' i sovremennost'. – Bishkek: Ilim, 2000. – 231 s.
47. Heide van der N. Spirited Performance. The Manas epic and society in Kyrgyzstan. Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit van Tilburg. 2008. – 334 s. (na anglijskom jaz.).
48. Bajsabaeva G. M. Jepos «Manas» v kontekste muzykal'noj kul'tury kyrgyzov. – Bishkek: Printcentr «Blic», 2011. – 208 s.
49. Usenova N. Je. Jepos «Manas» kak mnemonicheskaja kul'tura kyrgyzov: avtoref. dis. ... kand. kul'turologii. – Bishkek, 2014. – 27 s.
50. Bakchiev T., Abdrasulov S., Raimberdieva I. i dr. Kyrgyzskaja matrica. Mehanizmy duhovnogo samosohranenija i razvitija. Ch. 1. – Bishkek: Izdatel'skij dom «Salam», 2012. – 200 s.
51. Asankanov A., Bekmuhamedova N. Akyny i manaschi – sozdateli i hraniteli duhovnoj kul'tury kyrgyzskogo naroda. – Bishkek: Muraş, 1999. – 200 s.



БАШКИРСКИЙ ЭПОС «УРАЛ-БАТЫР» И ЕГО СХОДСТВО С ЭПОСАМИ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ (на примере башкирского, якутского и бурятского материала)

Статья посвящена сравнительному изучению башкирского эпоса-кубаира «Урал-батыр» с эпосами родственных тюрко-монгольских народов. Автор исходит из того, что эпос «Урал-батыр», изученный в сопоставлении с такими эпическими памятниками, как «Гильгамеш», «Авеста», «Махабхарата» в историко-типологическом плане и отмеченный как содержащий идентичные сюжетные компоненты, образы, может быть изучен в этом направлении дальше, в частности, в сравнении с якутским героическим эпосом Олонхо «Могучий Эр Соготох» и бурятским эпосом «Гэсэр». Цель статьи: сравнить башкирский эпос «Урал-батыр» с якутским, затем бурятским эпосом «Гэсэр» и выявить сходства между ними, используя сравнительно-исторический, историко-типологический, текстологический методы исследования.

Сравнительное изучение эпосов башкир и народа саха показало, что они относятся к ранним типам архаического эпоса, а события в них происходят в мифологическое время. Сходства в эпосах двух народов отмечены прежде всего на уровне мотивов и образов: сведения о земле, окруженной водой со всех сторон, о первых людях, не знавших болезни, рождении героя, жертвоприношение людьми, образ священных птиц, наличие необычного меча и т. д. Их довольно много, тогда как сравнение с бурятским эпосом показывает сходство лишь нескольких значительных деталей типа герои – борцы за счастье народа, в обоих эпосах имеют место три вражеских ханства, многоженство, брат-предатель.

В результате сравнительного изучения башкирского эпоса «Урал-батыр» с якутским эпосом олонхо «Могучий Эр Соготох», затем бурятским эпосом «Гэсэр» по отдельности автор находит любопытные типологические сходства (во всех рассмотренных выше эпосах «провозглашаются добро и справедливость, созидательный труд и мирное сосуществование разных племен»), но между тремя эпосами общие мотивы, кроме физической силы героя, не выявлены.

Ключевые слова: эпос, архаический, башкирский, якутский, бурятский, Урал-батыр, Могучий Эр Соготох, Гэсэр, сравнительный анализ, сходства.

G. R. Khusainova

Bashkir epos “Ural-batyr” and its similarities to the epics of the turkic-mongolian peoples (using the example of Bashkir, Yakut and Buryat material)

The article is devoted to the comparative study of the Bashkir epos-kubair *Ural-Batyr* and the epics of related Turk-Mongol peoples. The author believes that the epos *Ural-Batyr*, studied in comparison with such epic monuments as *Gilgamesh*, *Avesta*, *Mahabharata* in historical and typological terms, is marked as containing identical components in the plot and characters, and can be studied more in this direction, in particular, in comparison with the Yakut heroic epos olonkho *Er Sogotokh the Mighty* and the Buryat epos *Geser*. The purpose of this article is to compare the Bashkir epos *Ural-Batyr* with the Yakut epos, and then with the Buryat epic *Geser* in order to identify similarities between them with the use of historical-comparative, historical-typological, and textual research methods.

ХУСАИНОВА Гульнур Равиловна – к. филол. н., зав. отделом фольклористики Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН.

E-mail: bashfolk@yandex.ru

KHUSAINOVA Gulnur Ravilovna – Candidate of Philological Sciences, Head of Department of folklore, Institute of history, language and literature, Ufa scientific center RAS.

E-mail: bashfolk@yandex.ru

The comparative study of the epics of the Bashkirs and Yakut people showed that they belong to the early types of the archaic epic, and the events in them take place in the mythological time. The similarities in the epics of the two peoples are most obvious on the level of motifs and images: the information about the land surrounded by water from all sides, about the first people, who did not know of the disease, the birth of a hero, human sacrifices, the image of the sacred birds, the unusual sword, etc. There are quite a lot of them, where as a comparison with the Buryat epic shows similarities in just a few significant parts such as heroes – fighters for the happiness of the people, both the epics have three enemy khanates, polygamy and a brother-traitor.

After the comparative study of the Bashkir epos *Ural-Batyr* with the Yakut epos *olonkho Er Sogotokh the Mighty* and then the Buryat epic *Geser* individually, the author finds interesting typological similarities (all the three epics “proclaim the good and justice, creative labour and peaceful coexistence of different tribes”); however, besides to the physical strength of the hero, there are no common motifs revealed.

Keywords: epic, archaic, Bashkir, Sakha, Buryat, Ural Batyr, Er Sogotokh the Mighty, Geser, comparative analysis, similarities.

Введение

В середине XX в. известный эпосовед И. В. Пухов писал: «Якутские олонхо – эпос очень древнего происхождения. Их истоки восходят еще к тем временам, когда предки якутов жили на своей прежней родине и тесно общались с предками тюрко-монгольских народов Алтая и Саян. Об этом говорит наличие общих черт в сюжете олонхо и сюжете эпоса этих народов <...>. Встречаются общие элементы в именах героев (хаан – хан, мерген, боотур и др.)» [1, с. 9].

В 2000 г. в г. Якутске с трибуны Международной научной конференции «Олонхо в контексте эпического наследия народов мира» известный башкирский фольклорист А. М. Сулейманов обозначил перспективу исследования башкирского эпоса «в сопоставительном плане с эпосами, прежде всего, тюркского мира, а потом и в более широком плане» [2, с. 8]. С тех пор прошло немало времени и изучение башкирского эпоса в сравнительном плане с эпосами тюркских народов в определенной степени проводилось. Возможно, не целенаправленно и не систематически, однако попытки были [3, 4, 5, 6 и др.] и продолжаются.

Как видно, и якутский, и башкирский ученые указывали на необходимость сравнительного изучения эпосов разных народов.

В современной отечественной фольклористике актуальным остается компаративистский анализ фундаментальной составляющей духовной жизни тюрко-монгольского мира – эпической традиции и, как отмечает известный якутский исследователь В. Н. Иванов, «... все теоретические и обобщающие работы по эпосоведению основаны на сравнительном анализе самых разнообразных памятников эпической культуры народов нашей страны... Блестящие образцы таких исследований представлены в трудах Б. Н. Путилова, С. Ю. Неклюдова, Е. М. Мелетинского, Ш. Х. Салакаи и др.» [7, с. 24].

Башкирско-якутско-бурятские параллели в народных эпосах

Башкирский эпос «Урал-батыр» письменно зафиксирован в начале XX в. в процессе его живого бытования. Он содержит древние представления о фантастических временах сотворения мира. Его главные мотивы: человек сильнее всех существ; добро непобедимо. Герой башкирского эпоса Урал-батыр так же, как и герои эпосов других народов, обладает сверхмогучей физической силой, уничтожает архистрашных чудовищ; отправляется на поиски Смерти, чтобы уничтожить ее, побеждая на своем пути все опасности. Урал-батыр совершает свои подвиги, движимый желанием спасти людей от смертельных испытаний. На этом пути он открывает тайну бессмертия: спасенная им от гибели белая лебедь, оказавшаяся дочерью Солнца, в знак благодарности, показывает батыру путь к живой воде – источнику бессмертия. Но древний старик, испивший живую воду и обреченный на вечную жизнь, открывает герою другую «тайну» о том, что подлинное бессмертие человека не в его долголетию, а в добрых делах.

Эти древние сюжетные универсалии как бы выдвигают на одну эстетическую плоскость памятники словесного искусства, отдаленные друг от друга.



Рис. 1. Урал-батыр (Художник Р. Нагаев, 2003 г.)

Впервые делается попытка специального сравнительного изучения башкирского эпоса «Урал-батыр» с якутским героическим эпосом Олонхо «Могучий Эр Соготох» и бурятским героическим эпосом «Гэсэр». Первые два эпоса по названию, тематике и развитию сюжета входят в группу сказаний о богатырях-родоначальниках. В бурятской версии «Гэсэриады» так же сохранились древнейшие пласты национальной народной повествовательной поэзии о борьбе героев с мифическими чудовищами.

Начнем с сравнения башкирского эпоса «Урал-батыр» с якутским эпосом. И башкирский эпоскубаир «Урал-батыр», и якутский героический эпос Олонхо «Могучий Эр Соготох» относятся к ранним типам архаического эпоса и отвечают на вопросы: откуда произошел человек, кто такие первопредки башкир и якутов, как они жили, и события происходят в мифологическое время.

Во вступительной части эпических произведений обоих народов описывается Средний мир, предназначенный для жизни первых людей, не знавших своего происхождения: «Бы карт ман бы карсык (этот старик со старухой) / Кайзан мында килеуен (откуда сюда пришли), / Ата-эсэ, ер-һыуын (родители, край родной) / Кайза тороп калғанын (где остался) / Үззәре лә оноткан (и сами позабыли)» – в эпосе «Урал батыр» [8, с. 147] и: «Киһи аймаҕым (когда человеческие племена) / Кэпсэтэн билсэ илигинэ (в разговоры вступая, – не знали еще), / Саха аймаҕым (когда племена якутов) / Санарсан дьааһыйа илигинэ (словами обмениваясь, – не знали еще)» [9, с. 77]; затем говорится об уединенном небольшом месте: «Кеше-мазар белмэгэн (люди не знали), / Килеп аяк баҕмаҕан (ногой туда не ступали), / У тирэлэ коро ер (что там суша) / Барлыҕын һис кем белмэгэн (есть, никто не знал)...» [8, с. 147] и: «Сир ийэ хотунум (Госпожа мать-земля моя) / Сирэй тиин тинилэбин саҕаттан (величиной с пятку серой белки будучи)» [9, с. 77], о том, что место это было окружено водой: «Дүрт яҕын диңгез ураткан (с четырех сторон морем окружено) / Буған ти бер урын (было, говорят, место одно)» [8, с. 1] и «Сир ийэ аан дойдубун (изначальную мать-землю мою) / Сэттэ сийкэй муоранан сиксиктээннэр (семью незамерзающими морями окаймив), / Ситэрэн-ханаран испиттэр эбит (доводить, завершать стали, оказывается)» [9, с. 81].

В эпосах обоих народов первыми жителями были старик со старухой. В башкирском эпосе: «Анда буған ти борон (там были, говорят, давно) / Йәнбирзе тигән карт ман (со стариком по имени Янбирде) / Йәнбикэ тигән карсык (старуха по имени Янбика)» [8, с. 1] и в якутском – «Старик Сир Сабыйа Баай Тойон, / старуха Сабыйа Баай Хотун» [9, с. 93]. Они не знали, что такое болезни: «Ауырыу-һызлау күрмэгэн (болезни-хворь не видели)» [8, с. 147], «Дьаадарай манган толооннорун (нечисть-хворь пасти не раскрывала), / Тумуу-сөтөл тохтооботох (на бескрайние долины) / Тумара дьэллик толооннорун (где немощь-болезнь не удерживалась)» [9, с. 87].

Параллель наблюдается также в знаке о рождении необычного богатыря. В башкирском эпосе: «Анау сакта, ай, батшам (тогда, ай, мой царь), / Бер йэш бала тыуғанда (когда один мальчик родился) / ... Күктә оскан дейеүзәр (дивы, что на небе летали) / Бары колап төшкәйне (все попадали) / ... Аны урлап алырға (его похитить) / Утереп юк кылырға (убить, уничтожить) / Барған дейеү, ендәрзең (пришедших дивов, джиннов) / Бала текләп карағас (дитя в упор взглянуло на них) – / Барған бере куркузан (каждый из них от страха) / Йөрәге кубып үлгәйне (умер от разрыва сердца)» [8, с. 60]; а в якутском эпосе: «Үлүскэннэх үрдүк манган халлаан диэжиттэн (свирепое высокое белое небо) / Дьэс алтан күөһү түннэри уурбут (словно дно медного опрокинутого котла), / Кыһыл эбир түһэн кээспитин (красной рябью покрылось)... / Үөһээ халлаан буйуттара түһэннэр (воины верхнего мира, спустившись), / Ылан илдээн, иитэ-харайа сыталлар (подобрали и воспитывают), / ...Тостубат унуохтаан (с неломаящимися костями), / Тохтубат хааннардаан (с непроливающейся кровью), / Силлибитэ сирдэртэн силбэһиннээн (с нервущимися связками) – / Киһи ханнык гынаталы (таким вот человеком) / Оноруохпут диэтилэр (воспитаем его)» [9, с. 93, 95].

Еще в начале произведения в эпосах двух народов герои эпосов сталкиваются со священными птицами. В башкирской: «Аулап алған коштарзың (среди выловленных птиц) / ...Араһында бер аккош (Одна лебедушка) / ...Үз зарын әйткән ти (о своем горе сказала)...» [8, с. 152; 10, с. 46]; а в якутской: «Үөһээнэн кыталык көтөр көтөн кэлэн (птица-стерх, сверху спустившись), / ...Буола сылдыбыта эбитэ үһү (заговорила, оказывается)» [9, с. 93].

На своем пути главные герои эпоса попадают в страну, где «Һәр ырызан йыл һайын (с каждого рода ежегодно) / Корбан бирер йола бар (есть обычай жертву дать)» [8, с. 155] и «Куочай тумуһахтарын туораталаан (кровавые жертвы приносят)» [9, с. 125]. В башкирском эпосе это – царство Катилы, а в якутском – «страна, где вечно воюют шаманки».

В эпосе «Урал-батыр» в начале у героя нет оружия, и всех противников он побеждает физической силой, но, когда он становится хозяином Акбузата, вместе с конем получает и алмазный меч [8, с. 176], и в одноименной богатырской сказке «у Урала был алмазный меч, который ему достался от отца. При каждом взмахе тот меч высекал молнии», т. е. «этим мечом можно было сокрушить все» [11, с. 34] и Могучий Эр Соготох «дьэс туруут уот илбис (медно-красным огненно-кровожадным) / сытыы кылыһынан (обоюдоострым мечом) / Төгүрүэ эргийбитэ (вокруг себя все крушил)» [9, с. 129].

Одна из главных героинь эпоса «Урал-батыр» Айхылу – сестра Хомай – попадает в плен: «...Әзрәкә эште аңлаган (Азрака понял, в чем дело), / Алып һалып Кот тауға (на гору Кут-тау) / Бар дейеүзе йыйнаған (всех дивов собрал). / Айһылыузы сакырып (Айхылу позвав), / Аулак ергә алдырып (в укромное место доставив), / Урланған кыз икәнен (что она похищенная девушка) / Һис Шүлгәнгә әйтмәскә (ни в коем случае не сказать Шульгену), / Мин әйткәнсә йөрәмәһән (если как я сказал не поступишь), / Башың өзөп ашармын (голову твою оторву и съем), / Кәүзән утга ташлармын (твое тело в огонь брошу)... / Айһылыузы куркыткан (Айхылу так запугал)» [8, с. 64], как и якутская героиня эпоса: «Тоҕус былас сыһахтаах (с косою в девять корхов) / Туналыкаан Куону (Туналыкаан Куо-красавицу) / Дьизбэр аҕаламмын сытыарбытым (в обитель свою приведу) / Бизс сылтан орто-оо (больше пяти лет держу [в заточении]), / Миэхэ ойох буолар (привел же я, оказалось, женщину) / Санаата суох дьахтары аҕалбыппын (быть мне женою даже не помышлявшую)...» [9, с. 141].

По-разному погибают герои эпосов двух народов: «Урал күлдө һура, ти (Урал выпивает, говорит, воду озера) – / Дейеүзәр эскә тула, ти (дивы во внутрь входят) / Берәм-берәм Уралдың (каждый у Урала) / Йөрәк бауырын телә, ти (сердце, печень режут), / Дейеү бик күп тулган һуң (дивов очень много вошло) / Йөрәгене телгән һуң (после того, как сердце разрезали)... / Урал шунда йығылған (Урал там упал)...» [8, с. 133-134] и «Арай биир биризмэбэ (однажды), / Эр Соҕотох бухатыыр (когда богатырь Эр Соготох) / Хантан даҕаны ([думая]: «ни с какой стороны) / Үргүөр үргүйбэт (холодом не веет, мол), / Аргыар аргыйбат буолан (сквозняком не сквозит, мол), / Алыс сэрэммэккэ сылдьан (не чужая опасности), / Биирдэ тизэргэнин таһыгар (без щита и доспехов) / Кизһэ боронуй саҕана (в вечерние сумерки) / Ииктии таһса сырыттабына (во двор по своей нужде вышел)... – / Этин буолан үлтү түһэн (что-то громоподобное ударив), / Хатан игии курдук ([Эр Соготоха] как ломкий напильник) / Булгу тэбэн кэбиспиттэрэ (напрочь

сломало). / Модун Эр Соботоу (Могучего Эр Соготоха) / ...Суоруматык өлөрөн кэбиспиттэр (неожиданно погубили)» [9, с. 149]. Но очень интересны действия их жен: башкирская героиня «...Һомай кош тунын кейеп (Хумай надела птичий наряд) / Шунда ук осоп килгән, ти (в тот же миг прилетела, говорят), / Үле яткан Уралдың (мертвого Урала) / Ауызынан үпкән, ти (в рот поцеловала, говорят) / «Ай, Уралым, Уралым (ай, Урал ты мой, Урал,) / Йәнәң килеп етмәнем (к тебе живому я не успела), / ...Кош тунымды һалмайым (я птичью шубу уже не сниму)», потом она «Уралды тауга күмгән, ти (похоронила его в горах), / Үзе осоп киткән, ти (улетела она, говорят), / Илдән гәйеп буған, ти (исчезла из страны, говорят)» [8, с. 136], а в якутском эпосе тоже после того, как Эр Соготоха «Туур көмүс булгунньахха илдьэnnэр (на высокий серебряный холм понесли)... / Туналыкаан Куо (Туналыкаан Куо-красавица) / Сол түһүүтүгэр (тем низринувшимся), / холорук буолан (как вихрем подхваченная), / Өрө кыратан (вверх к небесам) / Таһааран истэбинэ (возноситься стала), / Дьахтар киһи (безутешная женщина) / Ытыы-сонгуу (с плачем-рыданием), / Ыллыы-туойа (с горестным причитанием) / Айаннаабыта эбитэ үһү (удалялась, оказывается)» [9, с. 151]. Женщины сильно переживают смерть мужей и улетают, чтобы не возвращаться (превращение женщины в птицу после смерти мужа – распространенный мотив в фольклоре тюркских народов).

По сведениям якутских исследователей, вариантов «Эр Соготох» значительное количество, и «героям некоторых олонхо об Эр Соготохе даны функции культурных героев» [12, с. 25]. Если Эр Соготох добывает огонь, то Урал-батыр очищает землю от нечисти, т. е. оба героя являются культурными героями. «С именем Урал-батыра связана не отраженная в эпосе легенда, в которой герой тоже выступает в качестве мироустроителя – уничтожает лишнее солнце» [13, с. 35].

Есть еще ряд деталей, имеющих место в обоих эпосах. Это живая вода: в башкирском эпосе цель Урал-батыра – добыть живую воду и подарить вечность природе, а в якутском эпосе живая вода – средство исцеления [9, с. 185, 223]; тяжесть, которую поднимают эпические герои: в башкирском эпосе Урал-батыр «тяжесть в семьдесят батманов» «в небо синее запустил», потом «камень падающий поймал / ...В сторону страны Азраки запустил» [10, с. 101, 102]; а в якутском эпосе «двадцатипудовые тяжелые палицы / в мягкое тесто исколотив, / прочь от себя отбросили в стороны» [9, с. 327].

Все вышесказанное свидетельствует о правоте слов армянского эпосоведа А. К. Егиазаряна: «... основные мифологические схемы появляются в разных регионах, иногда весьма отдаленных друг от друга» [14, с. 7].



Рис. 2. Абай Гэсэр (Художник А. Н. Сахаровская)

Довольно любопытным кажется сравнительное изучение башкирского эпоса «Урал-батыр» с бурятским эпосом «Гэсэр». Прежде всего в глаза бросается то, что герои обоих эпосов обладают сверхмогучей физической силой. Так, Урал «руками крепко рога схватил / начал шею быку ломать / и голову ниже к земле пригибать» [15, с. 75] или «поднял и в небо кинул тяжесть в семьдесят батманов» [15, с. 94], тогда как Гэсэр «вырвал с корнем деревья» [15, с. 156]. И Урал, и Гэсэр – борцы за счастье народа: Урал говорит сыновьям: «на земле, которую я очистил, / создайте людям такое счастье, / чтоб каждый радовался жизни» [15, с. 110]; в свою очередь и Гэсэр «счастье народу принес, / мир и благо людскому роду» [15, с. 171]. Счастливый край в эпосе «Урал-батыр» – это царство Самрау – царя птиц, отца жены Урал-батыра, где «на добро отвечать добром – / обычай в краю благодатном том» [10, с. 48], а в «Гэсэре» – это земля Гэсэра: «на просторах счастливого края, / где река Мунхэ, закипая, / по долине Морэн струится края...». И у Урала, и у Гэсэра было три жены, в обоих эпосах есть братья антагонисты: Урал и Шульген в эпосе «Урал-батыр»: «Шульген – его родной брат / с душою предателя оказался» [15, с. 99], / Саргал и Хара-Зутан – в эпосе «Гэсэр»: «Хара-Зутан, / в чьей душе – навет и обман, / начал брата чернить клеветник, / чтоб спасти свою черную душу» [15, с. 130]. Имеют место три вражеских ханства: в эпосе «Урал-батыр» – царства Катилы, Азраки и Шульгена, которых уничтожает главный герой эпоса Урал-батыр, а в эпосе «Гэсэр» – злобные ханы Саган-Гэрэл, Шара Гэрэл, Хара Гэрэл, напавшие на землю Гэсэра, затем уничтоженные героем. После победы героев над врагами их народ зажил счастливо, как они того хотели – в «Урал-батыре»: «На просторах Урала / все живущее процветало, / птицы и звери размножились», а в «Гэсэре»: «Наступило желанное время! ... / он с любовью на землю смотрел... / и увидел покой и мир...».

Заключение

Исследователи, как известно, давно доказали типологическую общность эпосов разных народов, поэтому естественны сходства в сюжетах эпосов родственных народов как башкиры и якуты, неудивительно наличие близких параллелей в эпосах неродственных народов – башкиры и бурят. В нашем случае важно было рассматривать данную проблему на материале башкирского фольклора, точнее главного архаического народного эпоса «Урал-батыр». В процессе сравнительного изучения его с якутским и бурятским эпосами было выявлено, что сходные мотивы в башкирском и якутском эпосах не совпадают с мотивами (кроме физической силы героев), отмеченными в бурятском эпосе «Гэсэр». Тем не менее, во всех рассмотренных выше эпических памятниках «провозглашаются добро и справедливость, созидательный труд и мирное сосуществование разных племен» [8, с. 202].

Как пишет известный башкирский фольклорист Ф. А. Надршина: «...в эпосе каждого народа <...> сходные мотивы получают своеобразную интерпретацию, оформляются в контексте культурных традиций того или иного народа», а «созвучность образов и мотивов «Урал-батыра» с образами и мотивами мирового фольклора <...> свидетельствует о том, что духовная культура предков башкир зародилась в глубокой древности и развивалась в русле общечеловеческой культуры» [13, с. 35].

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и Республики Башкортостан в рамках научного проекта № 16-14-02002 «Устная эпическая традиция во времени (на примере эпосов «Идукай и Мурадым», «Кузыйкурпяс и Маянхылыу»)».

Литература

1. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов. – Якутск: Сайдам, 2013. – 48 с.
2. Сулейманов А. М. Башкирский народный эпос // Олонхо в контексте эпического наследия народов мира. Тезисы докладов Международной научной конференции (7-8 сентября 2000 г., г. Якутск, РС (Я), РФ). – Якутск: ИГИ АН РС (Я), 2000. – С. 7-8.
3. Сулейманов А. М., Рязанов Р. Ф. Архаический эпос башкирского народа. – Уфа: Гилем, 2000. – 124 с. (на башкирском яз.)
4. Галин С. А. Башкирский народный эпос. – Уфа: Аэрокосмос и ноосфера, 2004. – 320 с.
5. Котов В. Г. Башкирский эпос «Урал-батыр». Историко-мифологические основы. – Уфа: Гилем, 2006. – 408 с.

6. Рязанов Р. Ф. Мифологические основы башкирских эпических памятников. – Уфа: Гилем, 2006. – 182 с. (на башкирском яз.)
7. Иванов В. Н. Якутский героический эпос Олонхо в контексте сравнительного изучения // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016. № 1 [Электронный ресурс]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Иванов-ВН.pdf> (03.02.2017). – С. 22-29.
8. Урал-батыр (эпос) / Записан М. Бурангуловым от Г. Аргынбаева и Х. Альмухаметова в 1910 г. Проект Г. В. Юлдыбаевой. – Уфа: ООО «Полиграфдизайн», 2014. – 196 с.
9. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с.
10. Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1987. – 544 с.
11. Башкирское народное творчество. Т. 3. Богатырские сказки. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1988. – 448 с.
12. Емельянов Н. В., Илларионов В. В. Эпическая традиция якутов и олонхо В. О. Каратаева // Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – С. 10-41.
13. Надршина Ф. А. Великое творение народа // Урал батыр. Башкорт халык кобайыры = Урал-батыр. Башкирский народный эпос = Ural-batur/ Bashkort Folk Epic. – 2-е изд., стер. – Уфа: Информреклама, 2005. – С. 28-44.
14. Егизарян А. К. К проблеме национального своеобразия эпосов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016. № 1 [Электронный ресурс]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Егизарян-АК-1.pdf> (05.02.2017). – С. 6-11.
15. Героический эпос народов СССР. Т. 1. – М.: Худож. лит., 1975. – 558 с.
16. Илларионов В. В. Эпическое наследие народа саха. – Новосибирск: Наука, 2016. – 344 с.

References

1. Puhov I. V. Olonho – drevnij jepos jakutov. – Jakutsk: Sajdam, 2013. – 48 s.
2. Sulejmanov A. M. Bashkirskij narodnyj jepos // Olonho v kontekste jepicheskogo nasledija narodov mira. Tezisy dokladov Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (7-8 sentjabrja 2000 g., g. Jakutsk, RS(Ja), RF). – Jakutsk: IGI AN RS (Ja), 2000. – S. 7-8.
3. Sulejmanov A. M., Rjazapov R. F. Arhaicheskij jepos bashkirskogo naroda. – Ufa: Gilem, 2000. – 124 s. (na bashkirskom jaz.)
4. Galin S. A. Bashkirskij narodnyj jepos. – Ufa: Ajerokosmos i noosfera, 2004. – 320 s.
5. Kotov V. G. Bashkirskij jepos «Ural-batyr». Istoriko-mifologicheskie osnovy. – Ufa: Gilem, 2006. – 408 s.
6. Rjazapov R. F. Mifologicheskie osnovy bashkirskih jepicheskikh pamjatnikov. – Ufa: Gilem, 2006. – 182 s. (na bashkirskom jaz.)
7. Ivanov V. N. Jakutskij geroicheskij jepos Olonho v kontekste sravnitel'nogo izuchenija // Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Jeposovedenie. 2016. № 1 [Elektronnyj resurs]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Ivanov-VN.pdf> (data obrashhenija: 03.02.2017). – С. 22-29.
8. Ural-batyr (jepos) / Zapisan M. Burangulovym ot G. Argynbaeva i H. Al'muhametova v 1910 g. Proekt G. V. Juldybaevoy. – Ufa: ООО «Poligrafidizajn», 2014. – 196 s.
9. Jakutskij geroicheskij jepos «Moguchij Jer Sogotoh». – Novosibirsk: Nauka. Sibirskaja izdatel'skaja firma RAN, 1996. – 440 s.
10. Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo. T. 1. Jepos. – Ufa: Bashkirskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1987. – 544 s.
11. Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo. T. 3. Bogatyrskie skazki. – Ufa: Bashkirskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1988. – 448 s.
12. Emel'janov N. V., Illarionov V. V. Jepicheskaja tradicija jakutov i olonho V. O. Karataeva // Jakutskij geroicheskij jepos «Moguchij Jer Sogotoh». – Novosibirsk: Nauka. Sibirskaja izdatel'skaja firma RAN, 1996. – S. 10-41.
13. Nadrshina F. A. Velikoe tvorenie naroda // Ural batyr. Bashkort halyk kobajyry = Ural-batyr. Bashkirskij narodnyj jepos = Ural-batur/ Bashkort Folk Epic. – 2-e izd., ster. – Ufa: Informreklama, 2005. – S. 28-44.
14. Egizarjan A. K. K probleme nacional'nogo svoeobrazija jeposov // Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Jeposovedenie. 2016. № 1 [Elektronnyj resurs]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Egizarjan-AK-1.pdf> (data obrashhenija: 05.02.2017). – S. 6-11.
15. Geroicheskij jepos narodov SSSR. T. 1. – M.: Hudozh. lit., 1975. – 558 s.
16. Illarionov V. V. Jepicheskoe nasledie naroda saha. – Novosibirsk: Nauka, 2016. – 344 s.

УДК 398.224(=512.31)

Л. Ц. Санжеева

МАЛЫЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПОЭТИЧЕСКИЕ ФОРМЫ В БУРЯТСКОМ ЭПОСЕ «АБАЙ ГЭСЭР БОГДО ХААН»

Исследован аксиологический аспект малых фольклорных жанров в поэтической системе бурятского эпоса о Гэсэре. Выявлены их национальное своеобразие, функциональные особенности и ценностно-ориентированная направленность в бурятском эпосе «Абай Гэсэр Богдо хаан», записанном известным бурятским исследователем С. П. Балдаевым от талантливого сказителя Альфора Васильева, который более известен как альфоровский вариант (опубликован на бурятском языке в 1995 г.). Эпическое произведение отличается глубоким содержанием, своеобразной композицией, колоритным языком, яркой образностью и чертами «высокого стиля». В художественной канве бурятского героического эпоса встречаются разнотипные фольклорные произведения: восхваления (*магталнууд*), благопожелания (*үрээлнүүд*), пословицы (*оньһон үгэнүүд*), поговорки (*хошоо үгэнүүд*), проклятия (*харалнууд*) и др. Анализ показал, что они отличаются национальным своеобразием и по содержанию, и по тематике, и по структуре. Изученные малые поэтические формы органично входят в композиционное пространство эпического произведения, выполняя различные функции: характеризуют героя, служат в качестве завязки сюжета, используются в зачатке повествования, в концовке некоторых его частей, выражают эмоциональное состояние персонажей. Актуальность рассматриваемой проблемы состоит в том, что изученные малые фольклорные жанры отражают специфику материальной и духовной культуры бурятского народа. С помощью изобразительных эпитетов и других поэтических средств в этих фольклорных формах создаются характерные для традиционного общества ценностные стереотипы. Можно заключить, что малые жанры поэтического фольклора бурят, наряду с крупными жанрами, активно участвуют в сохранении национальной идентичности. Установлено, что рассматриваемые формульные выражения способствуют движению эпических событий драматического характера, участвуют в героических ситуациях, полностью подчиняясь раскрытию жанрового эпического содержания. В условиях героического сказания малые фольклорные поэтические формы обретают эпическую окраску и характер, становятся неотъемлемым компонентом структурно-поэтической системы эпоса. Они не теряют познавательной, социальной, эстетической и воспитательной ценности и в настоящее время.

Ключевые слова: эпос, эпическая поэтика, малые фольклорные жанры, национальное своеобразие поэтических форм, аксиологическое содержание, магталы, юролы, наставления, заговоры, заклинания, духовная культура, дидактический потенциал.

L. Ts. Sanzheeva

Small folk poetic forms of Buryat epic “Abay Geser Bogdo khaan”

The article studies the axiological aspect of small folklore genres used in the poetic system of the Buryat epos of Geser. It reveals their national identity, functional features and value-oriented focus in the Buryat epic *Abai Geser Bogdo khaan* written down by the famous Buryat researcher S. P. Baldaev from the talented narrator Alfor Vasilev, better known as Alforov's version (the epos was published in the Buryat language in 1995). The epic is famous for its deep content, original composition, colorful language, vivid imagery and “high style” features. There are different-genre folklore elements in the artistic canvas of the Buryat heroic epic: praises (*magtals*), good wishes (*urols*), proverbs (*onihon ugenud*), sayings (*khoshoo ugenud*), curses (*haral*) and others. The analysis showed that their national originality reveals itself in the content, themes, and structure. The small poetic forms are organically integrated into the compositional structure of the epic, performing various functions: describing the characters, serving as strings of the plot, being used in the beginning of the narrative, in the end of some

САНЖЕЕВА Лариса Цырендоржиевна – д. филол. н., доцент, зав. каф. английской филологии Института филологии и массовых коммуникаций (ИФМК) Бурятского государственного университета.

E-mail: lsanzhe@mail.ru

SANZHEEVA Larisa Tsyrendorzhievna – Doctor of Philological Sciences, Associate Prof., Head of English Philology Department, Institute of Philology and Mass Communications, Buryat State University.

E-mail: lsanzhe@mail.ru

episodes, expressing the emotional state of the characters. The relevance of the issue studied in the article lies in the fact that the small folklore genres reflect the peculiarity of the material and spiritual culture of the Buryat people. With the help of expressive epithets and other poetic means in these forms of folklore culturally valuable for the traditional society stereotypes are created. We can conclude that the small genres of poetic folklore of the Buryat people, along with the major genres, actively participate in the preservation of national identity. It is established that the considered formulaic expressions contribute to the movement of the epic events of the dramatic character, they are involved in heroic situations, and are completely subordinated to the disclosure of the epic genre content. In the frame of heroic tales small folklore poetic forms gain epic coloring and character, thus becoming an integral part of the structural-poetic system of the epos. They do not lose their cognitive, social, aesthetic and educational value even at present.

Keywords: epos, epic poetics, small folklore genres, national distinctiveness of poetic forms, axiological content, magtals, urols, instructions, charms, spells, spiritual culture, educational potential.

Введение

Общепризнано, что малые жанры поэтического фольклора бурят или, как их иногда называют, жанры ритуально-обрядовой поэзии, наряду с крупными жанрами, активно участвуют в сохранении национальной идентичности. Обладая большим аксиологическим потенциалом, они помогают раскрытию идейно-художественного содержания, особой поэтики языкового стиля эпического произведения. В них отражены представления народа, связанные с трудовой деятельностью, бытом, обычаями, обрядами. В этом, безусловно, прослеживается актуальность фольклорных исследований, в т. ч. эпических.

Примечательно, что западное монголоведение располагает на сегодняшний день исследованиями и переводами достаточно большого количества произведений малых фольклорных поэтических форм как имеющих самостоятельное независимое существование, так и входящих в более крупные произведения: эпос, летописи, хроники, легенды. Имеется целый ряд работ, посвященных малым поэтическим жанрам монгольских народов (Дж. Крюгер, Д. Кара, Дж. Шуберт, Ч.-Р. Боуден, М. Халтод, К. Чаброс, А. Шаркэзи, Э. Таубе). В них ставятся проблемы синкретизма жанров, выяснения реальной основы ритуальных текстов, установления типологического сходства между шаманскими и буддийскими текстами, выявления роли буддийских формул и понятий в обрядовых текстах, сохранения фольклорных традиций и их преемственности.

Поэтика малых жанров бурятского фольклора подробно исследована С. С. Бардахановой [1]. Автор рассматривает происхождение, формирование и современное бытование малых жанров бурятского фольклора в тесной связи с жизнью бурятского народа на всех этапах его исторического развития. Исследователь пишет: «Говоря о том, что та или иная пословица возникла из какой-то сказки, легенды или устного рассказа, следует учитывать и обратный процесс. В эпических жанрах устно-поэтического творчества находим большое количество афоризмов, которые при умелом использовании для лаконичной характеристики определенных моментов повествования становятся органической частью улигера, сказки или легенды» [2].

Разным аспектам малых фольклорных жанров монголов посвящено диссертационное исследование И. В. Кульганек [3]. Автор на обширном материале изучает литературную природу, поэтический язык, художественные приемы, структуру малых жанров монгольского поэтического фольклора.

Любителей мудрых слов среди бурят всегда было много, их речь насыщена не только уже известными пословицами и поговорками, но и новыми сиюминутными ситуативными импровизациями, остроумными и неповторимыми по форме и содержанию. Качество импровизации служило мерилom ума человека. Сказители – это люди, наделенные красноречием, они умело пользуются изречениями, афоризмами, речь их эмоциональна и выразительна. В эпосе бурятского народа «Абай Гэсэр Богдо хаан» широко представлены малые фольклорные жанры, содержание и структура которых определяются своеобразным типом мировоззрения, характерным для мифопоэтической или космологической эпохи.

Обзор специальной литературы подтверждает тот факт, что на *наданах* (праздниках) наряду со спортивными соревнованиями нередко проводились и состязания по острословию и меткости языка, сметливости и сообразительности, умению сказывать сказки, легенды, предания, обрядовую и

афористическую поэзию: *юролы*, пословицы, загадки. На праздниках звучали спонтанные поэтические фрагменты – плод собственного индивидуального творчества, авторы которых пользовались неизменным уважением как своеобразные хранители интеллектуального богатства, нравственно-дидактического потенциала народа. В минимальную форму вкладывается максимальное содержание. В малых формах подчас слышна интонация наставника, назидательность, дидактика. Содержание, заложенное в малой форме, может быть расширено в сознании слушающего.

Исследователи отмечают, что «... когда эти жанры входят в состав эпоса, казалось бы, обычные причитания или завешания сопутствуют эпическим событиям высоких драматических накалов и потрясений, сопрягаются с фантастическими и мифологическими мотивами, тогда они, эти обычные бытовые и обрядовые жанры, обретают подлинную эпическую мощь и силу. Так происходит сублимация жанров, переход от одного качественного состояния в другое» [4]. Однако героический эпос в ореоле синтеза других фольклорных жанров не утрачивает своей эпичности и жанровой специфики.

Аксиологический аспект малых фольклорных жанров в бурятском эпосе

Бурятский героический эпос «Абай Гэсэр Богдо хаан», как и мн. др. эпические произведения, содержит в своей художественной канве разножанровые произведения: восхваления (*магталнууд*), благопожелания (*үрэлнүүд*), пословицы (*оньһон үгэнүүд*), поговорки (*хошоо үгэнүүд*), проклятия (*харалнүүд*) и др. Речь эпических персонажей изобилует афоризмами так же, как и речь любого бурята, хорошо владеющего богатством родного языка. В пословицах и поговорках выражены правила житейской мудрости, воплощены повседневный быт и нравы народа, отчетливо сформулированы нормы морали: каким должен быть идеальный человек, каковы должны быть его поступки, его отношение к старшим, родителям, противникам.

Объектом изучения в данной статье является аксиологическое содержание малых фольклорных жанров, встречающихся в бурятском эпосе «Абай Гэсэр Богдо хаан» (вариант Альфора Васильева). Исследование поэтики «Гэсэра» выявило, что в состав эпоса входят такие малые поэтические формы, как героические благопожелания, пословицы, поговорки, заклинания, заговоры, восхваления (*магталы*), наставления, проклятия и др. Традиционные обрядовые формульные структуры способствуют движению эпических событий драматического характера, участвуют в героических ситуациях, полностью подчиняясь раскрытию жанрового эпического содержания. В условиях героического сказания они обретают эпическую окраску и характер, становятся неотъемлемым компонентом структурной системы эпоса [5].



Рис. 1. Иллюстрация к бурятскому эпосу «Абай Гэсэр Богдо хаан»
(Художник Ч. Б. Шонхоров)

Молитва-*магтал* – древнейший жанр устной речи монгольских народов: возник на самой ранней ступени развития художественного творчества. Адресат *магтала* идеализируется. Реализации этой цели служит использование различных видов тропов, передающих отношение адресанта к объекту воспевания: гипербол, метафор, олицетворений, сравнений, эпитетов. Объем *магталов* колеблется от нескольких стихотворных строк до больших поэм. *Магталы* имеют четкую композицию, для них характерно употребление большого количества стилистических приемов: ритма стиха, рифмы, анафоры, аллитерации, разных видов звуковых повторов.

Исследования показывают, *магталы* обладают особой выразительностью. В фольклорных текстах они разнообразны по тематике. К древнейшим относятся *магталы*, посвященные горам, культ которых был распространен у народов Центральной и Восточной Азии. Древние *магталы* были подобны молитвам, в поздних формах – воспеваются красота гор, их богатство, воздается хвала родному краю, его людям. *Магталы* исполняются на народных праздниках, свадебных пиршествах. Объектами восхваления в них являются люди, природа родного края, животный мир, особенно кони. Основное содержание этих песен заключается в призыве ко всем жить вместе счастливо.

В героическом эпосе бурят жанр *магтала* широко используется. Обращение к *магталу* вызвано как спецификой жанра «героический эпос», так и магической силой жанра славословия: оно нацелено на обеспечение защиты от противников и неудач. Употребление эпической формулы служит созданию образности с возвеличивающей целью. Бурят-монголы издревле считают, что у каждого есть свой *Заяаша* – покровитель, который заботится, оберегает человека. Бурятское «*заяан*» означает творец, демиург; дух-защитник; божество. В бурятской Гэсэриаде герой часто обращается за покровительством и помощью к *Заян Сагаан* тэнгрию:

*(Бурхад хаадуудтаа
Дээшэн доошон үргэжэ):
Урдамни хараан бологты,
Хойномни баран бологты,
Орходомни олзотой ябуулагты,
Гархадамни ганзагатай ябуулагты гэжэ...*
[6, с. 21]

*(Божествам, ханам,
поднося жертвоприношения):
Хранителями станьте моими с северной стороны,
Помощниками станьте моими с южной стороны,
Удачей меня наделите,
Успехом одарите! – так молвил.*
[Пер. наш]



Рис. 2. «Пир» (шмуцтитул к 9-й ветви «Гэсэра»,
Художник А. Н. Сахаровская, 1960-1962 гг.)

Эта молитва произносится при совершении обряда «брызгания» небожителям и хозяевам Природы *тарасуном*, водкой или чаем, молоком.

Несомненно, в жанровом составе современного фольклора бурят важное место занимают благопожелания (*юролы*), которые звучат на семейных торжествах, общественных праздниках. Благопожелания переживают своеобразное возрождение, обусловленное потребностями времени, новыми духовными запросами носителей фольклора. В них фиксируются не отдельные события и реалии жизни, а обобщаются типичные ситуации и характерные положения в жизни людей.

С. С. Бардаханова отмечает, что «происхождение и формирование благопожеланий как жанра уходит в глубокую древность, это связано с ранними формами представлений людей о мире, которые верили в силу магического воздействия слова... Посвящая кому-то *юролы*, наши далекие предки были убеждены, что добрые пожелания, выраженные определенными словами, имеющими магическое значение, обязательно сбудутся» [2]. Поэтому

генетически *юролы* восходят к архаическим жанрам-заговорам, заклинаниям. Заговорная формула связана со стремлением древних людей силою слова повлиять на стихийные, враждебные людям природные силы. Люди глубоко верили в силу слова, в волшебные действия слова. Заговоры выполняли магическую функцию, они несли доброе или злое начало. Эти действия способствовали возникновению культовых воззрений: поклонению тотемным животным, огню, воде, духам предков и т. д.

Начало жизни, таинство появления на свет, все периоды жизни ребенка освящены обрядами, вводящими в мир и одновременно закладывающими основы восприятия мира. В этом смысле благопожелания являются наиболее яркими поэтическими произведениями, сопровождающими эти обряды.

Жанр благопожелания известен почти у всех тюрко-монгольских народов. С. С. Суразаков отмечал, что «благопожелания – древнейший вид обрядового фольклора» [7]. Место и значение благопожелания в семейном обряде было определено его сущностью. Оно имело ту же приоритетную функцию, что и весь обряд в целом – оказать воздействие на окружающий мир, вызвать желательное явление. Слово считалось столь же действенным, как и само действие. Так как благопожелания были обращены к покровителям родов, божествам, они имели возвышенный пафос, магическую функцию, стихотворную форму. Примечательно, что сравнения, употребляемые в благопожеланиях, довольно часты, они выполняют важные идейно-стилистические функции, усиливают красочность и эмоциональную выразительность живой речи. Существенное место в поэтическом стиле, идейно-художественной структуре благопожеланий занимают эпитеты. С помощью изобразительных эпитетов в благопожеланиях создаются характерные для традиционного общества ценностные стереотипы.

Будучи одним из популярнейших малых стихотворных жанров бурятского устного народного творчества, улигерные *юролы*-благопожелания звучат не только из уст людей, но и животных (кони, маралы, рыбы и др.). Подобное явление имеет место и в фольклоре других народов. Так, в монгольской литературе такие древние жанры, как благопожелания, *магталы*, заговоры, заклинания, оформились в литературный жанр обрядовой поэзии. Этот вопрос подробно исследован в трудах монгольского ученого-фольклориста Х. Сампилдэндэва [8]. На материале бурятского языка обрядовая поэзия, ее жанровое своеобразие, а также ряд вопросов об общности шаманских текстов с эпическими рассматриваются в диссертационном исследовании Л. С. Дампиловой [9].

Отметим, что в улигере «Абай Гэсэр Богдо хаан» были выявлены несколько случаев употребления благопожеланий:

*Гайн найхыма, арюун сэбэрыма
Гэгээн сагаан үдэр
Хододоо боложо байг!*
[6, с. 21]

*Пусть всегда будут
Прекрасные, светлые,
Чистые, просветленные дни!*
[Пер. наш]

В этом благопожелании произносится пожелание хорошего времени, ясных безоблачных, благих дней в жизни человека.

В другом примере:

*Зориһон зориһон газартаа аалами
Золтой заяатай дугиуулытдаа,
Золхон заяан хоёроо аалами
Үтэг дээрээ тэхэрүүлэгты!
Һанаһан һанаһан газартаа аалами
Һайхан үрөөртэй дугиуулагты,
Һанаан зүрхэн хоёроо аалами
Тоонто дээрээ тэхэрүүлэгты!*
[6, с. 84]

*В край, куда устремились-устремились,
С радостью и удачей поезжайте,
И счастье, и удачу
На родину верните!
В край, куда [зовут] вас помыслы-помыслы,
С хорошими благословениями поезжайте,
И мысли, и сердце своё
Поверните [в сторону] своей родины!*
[Пер. наш]

видим пожелание благополучно добраться до места назначения, вернуть своему родному краю благополучие и процветание, чтобы едущих людей сопровождали благословения близких, чтобы вернулись на родину по зову и устремлению своих сердец и помыслов.

<i>Адуутай баян болог,</i>	<i>Чтобы стада ваши множились конями, скотом,</i>
<i>Ашатай үнэр болог!</i>	<i>Чтобы были богаты внуками-правнуками,</i>
<i>Толгой дээрээ</i>	<i>Чтобы над головой вашей</i>
<i>Түмэн бурханай үрөөртэй ябаг,</i>	<i>были лики тысячи бурханов,</i>
<i>Малгай дээрээ</i>	<i>Оберегали и хранили вас покровители и защитники!</i>
<i>Минган бурханай харалтатай ябаг!</i>	[Пер. наш]

[6, с. 295]

Очевидно, что благопожелания создают особую эмоционально прочувствованную атмосферу, раскрывают благородство, возвышенность эпического мира в целом.

Подчеркнем, что в тексте рассматриваемого улигера случаи использования такого жанра, как наставления, немногочисленны.

*Танай бугуулида торохобэй
Эхин хүүлын хилгааһаар
Бугуули томожо баригты!
Эхээ хилгааһа тараалахадаа
Үедээ өөдэбэй баха! [6, с. 29]*

В приведенном отрывке содержится наставление сплести аркан из оставшейся от матери сплетенной шерстяной (конской) нити. Здесь смысловое содержание состоит в том, что, если раскидать их без пользы, то не будет в жизни богатства.

Большое значение в устном народном творчестве имеет обрядовый фольклор, связанный с древними верованиями бурят. В эпосе бурят синтезировались такие образцы и жанровые формы, которые продолжают и ныне доставлять эстетическое наслаждение. Так, церемониальная обрядовая поэзия в эпосе «Гэсэр» включает в себя такие формы, как заклинание-молитву, причитание, призывание.

Содержание поэтики «Гэсэра» сложно, многогранно и одновременно. Обращение к поэтике шаманских заклинаний, к ритуалу шаманского культа может пролить свет на объяснение формирования некоторых традиционных поэтических формул, встречающихся в составе бурятского эпоса. Подробный анализ текстов шаманских песнопений проведен Л. С. Дампиловой [10]. Автор представил комплексное исследование символики и поэтики шаманских песнопений. Следы и рудименты шаманского камлания чаще всего можно обнаружить в таких жанрах, как благопожелания, проклятья, сожаления, завещание и, отчасти, в причитаниях, которые, хотя не так часто, но встречаются в поэтическом строе эпоса «Гэсэр». Возможно, эти жанры, тесно связанные с шаманским ритуалом камлания, могли послужить тем первичным материалом, который содействовал формированию эпического жанра. В эпосе можно отметить своеобразное вхождение элементов шаманизма в сюжетику, ритмику эпизодов магических церемоний. Языческий пласт в эпосе «Гэсэр» преобладает над более поздним – буддийским, что позволяет утверждать, что отдельные мотивы эпоса «Гэсэр» сформировались на ранних ступенях родового строя.

Следующий пример причитания, выявленный в улигере «Гэсэр», подтверждает вышесказанное:

<i>Ямар нүгэл хэхэдэмнай</i>	<i>Какой совершили грех,</i>
<i>Бурхадмнай буруу хаража,</i>	<i>Что боги отворачиваются.</i>
<i>Муу муухаймад үзэгдэжэ,</i>	<i>Плохое привидится,</i>
<i>Шолмо ада анахайгаар түрэгдэбэд?</i>	<i>Вдруг чертом-бесом переродишься?</i>
<i>Бурхан зайлуул, бурхан зайлуул!</i>	<i>Не приведи господь, не дай бог!</i>

[6, с. 104] [Пер. наш]

Как отмечают исследователи, в ряду фольклорно-мифологических жанров заговор представляет собой наиболее прямое и концентрированное воплощение веры в словесную магию. Более того, в отличие от остальных фольклорных жанров, заговор не может лишиться фидеистического начала, и в нем это начало всегда первенствует. В заговоре его утилитарно-магическое назначение всегда сильнее и важнее его художественно-эстетической ценности. Заговор жив до тех пор, пока в него верят – иначе он превращается в музейный экспонат, в страницу из блокнота фольклориста.

Коммуникативная стратегия заговора состоит в том, чтобы творящий заговор ощутил себя причастным к сверхъестественному миру, внушил это другим, включая неземные силы, и каким-то чудесным образом помог человеку. Для заговора характерна принципиальная неопределенность (неясность, туманность, загадочность) основных компонентов заговорного речевого акта, т. е. его участников (адресанта и адресата), самой ситуации заговора, его языка и, наконец, собственно содержания заговорного текста.

– *Амяа хата, абяагаа таһара!*
[6, с. 239]

– *Замолкни, заткнись!*
[Пер. наш]

Эти слова, возможно, трудно отнести к заклинаниям или заговорам, скорее всего, это восклицание, относящееся к разговорному стилю, просторечию, но все же эмоциональный всплеск, сопровождающий эти слова, роднит их со своеобразным волеизъявлением, характерным для заклинаний, являющихся проявлением магии слова, в которую верили люди.

Приведем другой пример заговора из бурятского эпоса.

*Иижэ хэзээ хэтэдэ
Дайлалсажа, мяха гаргажа,
Хүбүү басагадтайнай хоол гаргажа,
Үгэжэ байгты!*
[6, с. 304]

*Во веки вечные
Бейтесь, давая нам мясо,
Нашим детям
пищу для прокорма давайте!*
[Пер. наш]

Произнесенные слова являются также своеобразным повелением или настоятельным желанием, облеченным в слова и проговариваемым вслух с тем, чтобы они сбылись.

Необходимо отметить, что эпическое почитание, культ слова выделились из сакрально-магических действий и в фольклоре, в т. ч. в эпосе, они стали преобладающими. Заклинания, заговоры присутствуют почти в каждом улигере (заговаривание стрел, мечей, копья и более древних орудий – палки, камня). Эти малые фольклорные формы имеют традиционную, устоявшуюся формулу. В улигерах магия слова всегда сопровождает какое-нибудь действие: обращение к горе, к стреле и т. д. «Слово выступает как действенное живое существо – в этом суть древних заговоров, заклинаний, которые раскрывают одну из сторон анимизма. Постепенно она становилась все более отвлеченной, все более религиозной и стала основой древней религии с поклонением многим духам – с заговорами, проклятиями, верой в волшебную силу слова, с многобожием – верой в одухотворенных хозяев рек, долин, гор, лесов, небесных явлений и т. д.» [11].

Заклучение

Таким образом, восхваления, благопожелания, наставления, заговоры, заклинания, наряду с другими малыми фольклорными жанрами органично входят в композиционное целое эпического произведения. Они выполняют различные функции: характеризуют героя, служат в качестве завязки сюжета, используются в зачине повествования, в концовке некоторых его частей, выражают эмоциональное состояние персонажей. В их образном строе отражается своеобразие материальной и духовной культуры народа на разных этапах исторического развития. Очевидно, что малые фольклорные поэтические формы, встречающиеся в бурятском эпосе «Абай Гэсэр Богдо хаан», на протяжении длительного периода своего бытования не теряют познавательной, социальной, эстетической и воспитательной ценности. Дальнейшее всестороннее исследование произведений афористической поэзии бурят в сопоставлении с другими народами представляется весьма перспективным научным направлением.

Литература

1. Бардаханова С. С. Система жанров бурятского фольклора. – Новосибирск: Наука, 1992. – 237 с.
2. Бардаханова С. С. Малые жанры бурятского фольклора. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1982. – 206 с.
3. Кульганек И. В. Малые жанры монгольского поэтического фольклора: автореф. дис. ... д-ра филол. н. – СПб., 2008. – 32 с.
4. Садыков Б. Д. Функции фольклорных жанров в художественном составе эпоса «Манас»: автореф. дис. ... канд. филол. н. – Алма-Ата, 1992. – 28 с.
5. Санжеева Л. Ц. Бурятский эпос: проблемы поэтики и стиля. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2011. – 240 с.
6. Абай Гэсэр Богдо хаан. Буряадай морин ульгэр / Сост. С. П. Балдаев; Подгот. текста: М. И. Тулохонов, Д. Д. Гомбоин; Науч. ред. А. И. Уланов. РАН. Сиб. отд-ние. БИОН; Улаан-Удэ: Изд-во БНЦ, СО РАН, 1995. – 525 с. (на бурятском яз.)
7. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. – М.: Наука, 1985. – 256 с.
8. Сампилдэндэв Х. Обрядовая поэзия монголов: автореф. дис. ... д-ра филол. н. – Улан-Удэ, 1993. – 40 с.
9. Дампилова Л. С. Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика: дис. ... д-ра филол. н. – Улан-Удэ, 2006. – 363 с.
10. Дампилова Л. С. Символика кочевого пространства в поэзии Баира Дугарова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 160 с.
11. Уланов А. И. Бурятский героический эпос. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1963. – 219 с.

References

1. Bardahanova S. S. Sistema zhanrov burjatskogo fol'klora. – Novosibirsk: Nauka, 1992. – 237 s.
2. Bardahanova S. S. Malye zhanry burjatskogo fol'klora. – Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1982. – 206 s.
3. Kul'ganek I. V. Malye zhanry mongol'skogo pojeticheskogo fol'klora: avtoref. dis. ... d-ra filol. n. – SPb., 2008. – 32 s.
4. Sadykov B. D. Funkcii fol'klornyh zhanrov v hudozhestvennom sostave jeposa «Manas»: avtoref. dis. ... kand. filol. n. – Alma-Ata, 1992. – 28 s.
5. Sanzheeva L. C. Burjatskij jepos: problemy pojetiki i stilja. – Ulan-Udje: Izd-vo Burjat. gos. un-ta, 2011. – 240 s.
6. Abaj Gjesjer Bogdo haan. Burjaadaj morin ul'gjer / Sost. S. P. Baldaev; Podgot. teksta: M. I. Tulohonov, D. D. Gomboin; Nauch. red. A. I. Ulanov. RAN. Sib. otd-nie. BION; Ulaan-Ydje: Izd-vo BNC, SO RAN, 1995. – 525 s. (na burjatskom jaz.)
7. Surazakov S. S. Altajskij geroicheskij jepos. – M.: Nauka, 1985. – 256 s.
8. Sampildjendjev H. Obrjadovaja poezija mongolov: avtoref. dis. ... d-ra filol. n. – Ulan-Udje, 1993. – 40 s.
9. Dampilova L. S. Shamanske pesnopenija burjat: simbolika i pojetika: dis. ... d-ra filol. n. – Ulan-Udje, 2006. – 363 s.
10. Dampilova L. S. Simvolika kochevogo prostranstva v poezii Baira Dugarova. – Ulan-Udje: Izd-vo BNC SO RAN, 2005. – 160 s.
11. Ulanov A. I. Burjatskij geroicheskij jepos. – Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1963. – 219 s.



УДК 398.224(=512.157):811.521'25

Н. М. Попова, Л. Тадагава

О ПЕРЕВОДЕ ФРАГМЕНТА ОЛОНХО Д. А. ТОМСКОЙ «САРЫН НЬУРГУСТАЙ» НА ЯПОНСКИЙ ЯЗЫК

Статья посвящена переводу на японский язык отрывка олонхо Д. А. Томской «Сарын Ньургустай», исполненного на Токийском Летнем фестивале в 1997 г. Д. А. Томская и А. Е. Соловьев – первые олонхо-суты, представившие эпос народа саха японской публике. Дарья Томская в своем творчестве продолжала устную народную эпическую традицию. Источником для перевода послужил оригинальный текст, записанный В. С. Никифоровой и А. И. Иннокентьевой со слов сказительницы. Текст изобилует этнокультурными реалиями и образными выражениями. В статье подчеркивается сложность перевода этнокультурных реалий, которые не имеют аналогов на переводимом языке. К таким словам относятся названия предметов, вещей обихода (напр., *сэргэ, биллэрик*), слова и выражения, связанные с мировоззрением (напр., *Орто дойду, Айыы кистэ*), слова, указывающие на возраст скота, названия мер длины и т. д. Основное внимание уделяется их передаче через транслитерацию с комментарием, переводу на основе значений и при помощи описаний. Комментарии давались как можно лаконичнее.

Транслитерация слов, отражающих реалии, и имен персонажей осложнялась различиями в фонетических системах двух языков. Отсутствие некоторых якутских звуков (напр., *ө, ү, ы, н*) в японском языке затрудняло адекватную передачу. Приходилось выбирать из нескольких вариантов один, наиболее, на наш взгляд, близко отражающий своеобразность оригинального произношения.

Также отдельно рассматриваются способы передачи русизмов, использование которых в отрывке интересно тем, что сказительница не владела русским языком. Некоторые из этих заимствований прочно входят в повседневную лексику современного якутоговорящего человека (напр., *ньуоска, бишлэ*), а некоторые (напр., *босоол, болбуот*) являются довольно редкими. Русизмы передают своеобразный индивидуальный стиль сказительницы и, тем самым, придают определенную стилистическую окраску всему отрывку. В статье приводятся примеры перевода русизмов на японский через заимствования (в основном из английского) и через слова с определенной стилистической окраской.

Статья предназначена для специалистов, занимающихся переводом эпосов, и лингвистов.

Ключевые слова: Д. А. Томская, олонхо, «Сарын Ньургустай», перевод олонхо на японский, олонхо-суты в Японии, транслитерация этнокультурных реалий, транслитерация имен, фонетические различия в якутском и японском, русизмы в олонхо, перевод заимствованных слов.

N. M. Popova, L. Tadagawa

Translation of a part of the olonkho “*Saryn Nyurgustai*” performed by D. A. Tomskaya into Japanese

The article tells about the translation of a part of the olonkho *Saryn Nyurgustai* by D. A. Tomskaya into the Japanese language, which was performed at the Tokyo Summer Festival in 1997. D. A. Tomskaya and A. E. Solov'ev are the first olonkho narrators, who introduced the Sakha epos to the Japanese audience. In her art, D. A. Tomskaya was preserving the oral folk epic tradition. The text of the olonkho, translated into the Japanese language, was the original manuscript of Tomskaya's narration, written down by V. S. Nikiforova and A. I. Innokenteva. The text abounds in ethnic cultural realia and figurative expressions, which are difficult for translation. The realia were conveyed into Japanese mainly through transliteration with commentary, translation of word meaning and description. These words include the names of objects, things of everyday use (*serge, billerik*), words and expressions related to the world view (*Orto Doidu, Aiyy Kihite*), words indicating the age

ПОПОВА Надежда Михайловна – к. филол. н., преподаватель курсов русского языка Общества «Япония – Страны Евразии».

E-mail: erel.world@gmail.com

ТАДАГАВА Лео – бакалавр искусств, представитель Японской Ассоциации Коукин (Варган).

ПОПОВА Nadezhda Mikhailovna – Candidate of Philological Sciences, teacher, the Russian language course of the Japan-Eurasia Society.

E-mail: erel.world@gmail.com

TADAGAWA Leo – Bachelor of Arts Japan Koukin Association, representative.

of cattle, the names of measures of length, etc. The focus is on translating them through transliteration with commentary, translating on the basis of meanings and using descriptions. Comments were as laconic as possible.

The transliteration of the words expressing realia and names of the olonkho characters was complicated by the differences between the phonetic systems of the Yakut and Japanese languages. The absence of some Yakut sounds (ø, ʏ, ы, ɤ, ɯ) in the Japanese language hampered an adequate transmission. We had to choose from several options one, the most, in our opinion, closely reflecting the originality of the original pronunciation.

Also, the ways of transferring Russian borrowings were considered separately, the use of which in the passage is interesting because the narrator did not speak Russian. Some of these borrowings are firmly embedded in the everyday vocabulary of a modern Yakut-speaking person (*ньуоска*, *биилкэ*), and some (*босоол*, *болбуот*) are quite rare. Russian borrowings transmit the individual style of the narrator and, thus, give a certain stylistic color to the entire passage. The article gives examples of translating Russian borrowings into Japanese through borrowing (mainly from English) and through words with a certain stylistic coloring.

The article is intended for specialists involved in the translation of epics and linguists.

Keywords: D. A. Tomskaya, olonkho, Saryn Nyurgustai, olonkho narrators in Japan, translation into Japanese, transliteration of ethnic cultural realia, transliteration of names, phonetic differences in the Yakut and Japanese languages, Russian borrowings in olonkho, translation of loanwords.

Введение

С 1985 г. по 2009 г. Международный фонд Арион-Эдо (Arion-Edo Foundation) и японская газета Асахи (Asahi Shinbun) организовывали Токийский Летний фестиваль (Tokio Summer Festival), один из крупнейших в музыкальном мире. Ежегодно фестиваль проходил под разными темами и в нем принимали участие выдающиеся музыкальные исполнители со всего мира. В июле 1997 г. состоялся XIII по счету фестиваль, который назывался «Гармония сфер II: мифы и легенды» («The Harmony of the Spheres II: Myths and Legends»), руководителями проекта выступили известные музыковеды, профессора Кацуюки Танимото с японской и Юрий Ильич Шейкин с российской стороны. Насколько нам известно, впервые перед японской публикой олонхо в традиционном исполнении зазвучало именно на этом фестивале. Дарья Андреевна Томская исполнила фрагмент олонхо «Сарын Ньургустай» и Афанасий Егорович Соловьев – фрагмент олонхо «Уолан Дохсун», тем самым представив две разные эпические традиции: верховнянскую и центральной Якутии.

В период подготовки к фестивалю тексты вышеназванных фрагментов были переведены нами на японский язык. В этой статье мы остановимся на некоторых сложностях перевода фрагмента олонхо «Сарын Ньургустай» Д. А. Томской. Перевод был сделан с записи на якутском языке, осуществленной со слов сказительницы му-

зыкаведом, кандидатом искусствоведения В. С. Никифоровой совместно с А. И. Иннокентьевой.

Дарья Томская – ярчайший и уникальный представитель чисто устной народной эпической традиции. Обладая незаурядной памятью, не владея грамотой, Дарья Андреевна, по ее словам, знала около 40 олонхо. Для нее текст эпоса был живым незастывшим материалом, который она могла, соблюдая жанровые каноны, свободно расширять, дополнять, сжимать, сокращать по своему усмотрению, т. е. варьировать. «... Варьирование в рамках эпической традиции доступно тем сказителям, которые хорошо владеют искусством художественного слова, имеют дар импровизатора» [1, с. 59]. Во время фестиваля в Токио Д. А. Томской было 84 года, но несмотря на преклонный возраст, она была в хорошей исполнительской форме. При сказывании ее олонхо было как одно большое полотно, слова-узоры которого искусно связывались, соединялись, образуя красочные описания сюжета. Были случаи, когда сказительница



Рис. 1. Д. А. Томская.

Перед выступлением в г. Кошига
(Фотография предоставлена Ассоциацией
Коукин (варгана) Японии)

забывала про отведенный лимит времени и в мельчайших подробностях начинала образно описывать детали, и нам приходилось, как можно незаметнее для зрителей, подавать знаки о продвижении сюжетной линии.

О фрагменте олонхо «Сарын Ньургустай» Д. А. Томской, представленном на Токийском фестивале

Фрагмент, исполненный в Японии, является начальной частью олонхо «Сарын Ньургустай», состоит из 734 строк, включает 7 песен героев и был рассчитан примерно на 45 минут выступления. Повествование начинается с традиционного зачина, краткого упоминания времени сотворения мира, о жизни людей в центре земли. Затем следует представление основных героев: Сарын Ньургустая, его сестры Кюн Туналынгса, родителей Эбириэс Тойона и Эбириэс Хотун, описание их богатого дома и процветающего хозяйства. Однажды из проруби для водопоя скота появляется богатырь племени *Абаасы* – Сёдюэкэ с намерением забрать в жены Кюн Туналынгса. На защиту сестры и родного очага встает главный герой Сарын Ньургустай. В конце упорной битвы двух богатырей, на помощь *Абаасы* прилетает его сестра. Но видя, что брат мертв и победу одержал сын племени *Айыы*, сестра *Абаасы* раскрывает свое желание стать женой Сарын Ньургустая. Искусная сказительница выбрала именно этот отрывок и прервала сказание песней дочери племени *Абаасы*, завовавшись и заинтриговав японского слушателя. Недаром после выступления многие зрители подходили, благодарили и выражали горячее желание дослушать до конца, узнать все коллизии сюжета.

В этом фрагменте прослеживаются сюжетные линии, присущие и другим сказаниям Д. А. Томской. Например, до появления богатыря *Абаасы* Сарын Ньургустай ничего не делает, только спит и ест. А битву с врагом побеждает хитростью, превратившись в быка. Имена сестры и родителей главного героя: Кюн Туналынгса, Эбириэс Тойон и Эбириэс Хотун, а также имя богатыря *Абаасы* Сёдюэкэ есть и в других олонхо [1, с. 170-171].

Текст фрагмента изобилует архаизмами, образными выражениями, характерными для стиля олонхо, некоторые из них почти дословно повторяют, записанные в позапрошлом веке И. А. Худяковым описательные сравнения [2, с. 155]. В тексте содержится немало слов, отражающих индивидуальное произношение сказительницы, и заимствований из русского языка. Последнее примечательно тем, что Дарья Андреевна не владела русским языком.

Процесс перевода на японский язык был сложным и долгим. Слова и выражения, смысл которых был неясен, каждый раз уточнялись у сказительницы через В. С. Никифорову. Вера Семеновна консультировалась, спрашивала значения у Дарьи Андреевны, записывала и отправляла нам по факсу. Только благодаря этим многочисленным переговорам и согласованиям, мы смогли осуществить перевод и попытались сделать его как можно точнее.



Рис. 2. Слева: Кацуюки Танимото, Вера Никифорова, Лео Тадагава, Дарья Томская, Надежда Попова, Афанасий Соловьев, Юрий Шейкин, Казуо Окада (Императорский Дворец, Токио)
(Фотография предоставлена Ассоциацией Коукин (варгана) Японии)

На фестивале во время выступлений сказителей каждый зритель имел в руках текст с японским переводом, а также на авансцене был установлен специальный стенд со сменяющимися надписями, позволяющими следить за развитием сюжета олонхо одновременно с его исполнением. Тем самым зрители могли лучше и глубже воспринимать живое традиционное сказывание, его музыкальное, артистическое оформление с содержанием.

О транслитерации якутских этнокультурных реалий

Особенностью текстов олонхо, в т. ч. и «Сарын Ньургустая» Д. А. Томской, является «высокое процентное содержание в нем национально-культурных компонентов, что делает процесс перевода чрезвычайно сложным» [2, с. 47]. Действительно, многочисленные этнокультурные реалии переведенного нами отрывка не имеют аналогов в японском языке и в силу этого требуют специальных приемов передачи. К лексике, отражающей такие реалии, например, относятся названия предметов, вещей обихода (*ураса, балаган, арангас, ампаар, хоспох, биллэрик, кэтэгэриш, холумтан*), слова и выражения, связанные с мировоззрением (*Юёссээ, Орто, Аллараа дойду, Айыы киситэ, Джёсёгёй огото*), названия мер длины (*бэчээтинэй, арсыын*), слова, указывающие на возраст скота (*тысагас, торбос, тый, кулун, убаса*), слова, используемые при обращении (*тойон, хотон, нойон, хотуой*) и т. д. Основные способы, которые мы использовали для передачи этих реалий: транслитерация, перевод на основе значений и перевод при помощи описаний. Под транслитерацией мы присоединяемся к определению её как «формальное побуквенное воссоздание исходной лексической единицы с помощью фонем переводящего языка, буквенная имитация формы исходного слова. При этом исходное слово в переводном тексте представляется в форме, приспособленной к произносительным характеристикам переводящего языка» [3, с. 63]. Ко многим транслитерируемым словам и к некоторым переводам на основе значений прилагаются комментарии, пояснения. Например, перевод словосочетаний *Үөһээ дойду, Орто дойду, Аллараа дойду* делался дословно 上の世界 Верхний мир, 中の世界 Средний мир, 下の世界 Нижний мир и давался комментарий о мировоззрении народа саха. Словосочетание «*үргүнньүктээх (сүрэхтээх) үрүн тыын*» перевели как 心臓を持つ白い息 (имеющий сердце белый дух) с пояснением: 生命 (жизнь) [4].

Красавица Кюн Туналынгса описывается в рамках фольклорной традиции:

Кыыс дьиэлэрин ханас өттүгэр
Үүнэн тахсыбыт курдук
Үс кыһыл көмүс чуулаан муннугар
Сытар эбит.
Таһырдыа да тахсыбат,
Былыттаах күн быган көрбөт,
Күннээххэ көстүбэт,
Халлааннаахха харахтаабат,
Ымыйахха убаҕастыыр,
Хобордооххо хойуулуур,
Чааккыга тахсар,
Тэриэлкэбэ тэстэр кыыс эбит [5, с. 2].

В японском языке есть очень емкое выражение «箱入り娘» (дословно «дочь в ларце») [4], выражающее насколько любима и драгоценна дочь, как бережно ее растят. Было большое желание включить его в перевод, но мы решили передать прямым переводом с пояснением:

娘は、家のハガス(左)側で
まるで部屋自体が育ったかなように
銀の三重寝室の隅で
横になっていたそうだ。
外に出ることもなく、
曇りの日にも姿を見せることもなく、
晴の日にも現れず、

Дочь на левой стороне дома
Будто возвращенная
На углу трехстенной серебряной спальни
Лежала, оказывается.
Даже не выходя во двор,
Не высываясь облачному небу,
Не показываясь солнечному дню,

空にありかも目にすることがなく、
木のお椀に濡らし、
フライパンに濃い物をし、
コップに出し、
皿に流し入れる娘だったそう。
[Пер. наш]

Не глядя на ясное небо,
В деревянный сосуд жидкость выливала,
В сковородку густоту выливала,
В чашку ходила,
В тарелку текла,
Такой девушкой была, оказывается.
[Пер. наш]

В данном описании слово «ханас» дано транслитерацией с прямым переводом в скобке для подчеркивания особого местоположения спальни девушки. Для реалий «чуулаан» и «ымыйах» использован перевод по значению. А к конечным строкам отрывка дано пояснение: 排泄物に関する記述 (описание, касающееся естественных отходов) [6].

Словосочетания, также отражающие этнокультурные реалии, но смысл которых ясен по контексту, давались без комментариев, например, словосочетание «тонг күөс быстынар дылы» (凍った肉が料理できるまで) [7].

Пояснения давались как можно лаконичнее. Приходилось учитывать тот факт, что переводной текст, перегруженный иностранными словами и со множеством пояснительных ссылок, воспринимается очень сложно, а в крайнем случае вызывает отторжение.

О транслитерации имен героев олонхо

Транслитерации, в нашем случае написанию буквами японского алфавита, подверглись не только многие вышеназванные слова, отражающие этнокультурные реалии, но, в первую очередь, имена героев. В японском письме используется слоговая азбука *кана* с двумя ее разновидностями: *хираганой* и *катаканой*. Для написания заимствованных слов используется *катакана*. Слог в *кане* может состоять из согласного и гласного звуков, либо из гласного, либо из одного согласного *ん* (который не может стоять в начале слова). Гласных всего пять (*あ* *a*, *い* *i*, *う* *u*, *え* *e*, *お* *o*). Отсутствуют звуки, соответствующие якутским гласным *ө*, *ү*, *ы*, согласным *н*, *б*, *х*; нет различия между *л* и *р* (в японских слогах типа *ら* кончик языка касается альвеол один раз, и в результате получается средний между *л* и *р* звук). Если согласный *т* стоит перед *у*, то слог читается *цу* (слог *ту* отсутствует), если *с* стоит перед *и*, то слог читается ближе к *ши*, чем к *си*. Например, возьмем имя главного героя олонхо Сарын Ньургустай, которое мы написали *サルイン ニュルグスタイ* (*Сарун Нюругустай*). В виду отсутствия в японском языке звука *ы* теоретически возможны 3 варианта написания слова Сарын: *サルン*, который буквально пишется как *Сарун*, *サリン* *Сарин* и *サルイン* *Сарун*. Использование маленького *イ* *i* после слога *ル* *ru* в третьем варианте позволяет переход к данному гласному *и* сразу после согласного *р*, при произношении которого речевой аппарат настроен на артикуляцию слога *ру*. Мы выбрали последний вариант: 1. для четкого различения от слогов *ру* и *ри*, 2. чтобы отчетливо показать своеобразие и этнический колорит гласного звука в слоге, который не похож ни на *у*, ни на *и*.

Транслитерация имени сестры богатыря Күн Туналынса осложняется отсутствием в японском языке не только звуков *ү*, *ы*, *н*, а также слога *ту*. В нашем переводе *キュン トウナルイン* *Сюн Тоунаруинса*, слог *кү* передаем через слог *キュ* *кю*, слог *ту* через *ト* *то* и маленький *ウ* *у*, слог *лын* через *ル* *ру*, маленький *イ* *и* и *ン* *н*. К сожалению, невозможно передать разницу гласных *у* и *ү* в слогах *нү* (Ньургустай) и *кү* (Күн) используемой в настоящее время японской графией.

О переводе русизмов

Приведем примеры перевода русизмов. Как было указано выше, хотя Дарья Андреевна не владела русским языком, она как сказительница широко использовала русские заимствования, часто в виде стилистического приема для усиления художественного эффекта. Причем, она включала их для описания как положительных героев и их вещей, так и отрицательных. При описании красавицы Кюн Туналынса, как видно из приведенного выше отрывка, встречаются заимствования «чааккы», «тэриэлкэ». Имя же главного отрицательного героя Сёдоёкэ может быть производным от русского имени Федотка. При его описании используется выражение «ти-мир эрэиинэ киһи Сөдүөкэ» (鉄ゴム悪魔 железно-резиновый дьявол) [8], подчеркивая тем самым не только твердость и крепкость, но и пластичность его тела.

В 1-й песне сын племени *абаасы* приветствует Эбириэс Тойона словами:

Дьизлээх кырдыаҕас,
Сахалыы дорообото тутахтаа,
Нууччалыы дыраастый...
[5, с. 4]

Старец-хозяин дома,
Прими якутское здорово,
Русское здравствуй...
[Пер. наш]

Для адекватной передачи смысла мы воспользовались транслитерацией (с комментарием):

この家の主人の老人よ、
サハ語の挨拶ドローボと
ロシア語の挨拶ドイラーストイイとを受けたまえ… [Пер. наш]

Или в 3-й песне Эбириэс Тойона, рассердившегося на Сёдюёкэ, два раза используется слово *босоол* (пошел) для созвучия:

Босоолгун болбуоттанан...
Бара оѳус, нойонум!
Босоолгун болбуктанан
Бара оѳус түргэнник.
[5, с. 7]

Обувшись в свой «пошел» как в домашние боты...
Сразу уезжай, нойон!
Используя свой «пошел» как кедровый стланик,
Сразу быстро уезжай.
[Пер. наш]

Перевод на японский язык выглядит следующим образом:

お前の「行っちまえ」をしつない履きのブーツ見たいに履いて
とっとと行け、若者よ！
お前の「行っちまえ」を杉の木にして
早いとこ行っちまえ。 [Пер. наш]

Слово *босоол* перевели как 行っちまえ, повеление в грубом стиле. Кстати, еще одно заимствование этого отрывка – слово *болбуот* (полуботы), передается на японский заимствованием из английскогоブーツ.

Следует заметить, что многие русские заимствования переведены нами через широко используемые в японском языке англицизмы: остуол テーブル te:buru, ньюоска スプーン supu:n биилкэ, フォーク fo:ku, чааккы コップ korpu, хобордоох フライパン furaipan, этэrbэс 毛皮のブーツ kegawa no bu:tsu [9] и т. д. У некоторых из них есть соответствующие японские синонимы: например, кур белт (帶) beruto (obi), чааккы コップ (お椀) korpu (owan); а у некоторых нет: эрэһиинэ ゴム gomu, биилкэ フォーク fo:ku. Выбор англицизмов зависел от конкретной ситуации и был сделан с целью более близкой к оригиналу передачи стиля.

Заключение

Из вышесказанного следует сделать выводы о том, что:

1. Основными приемами передачи многочисленных этнокультурных реалий при переводе нами фрагмента олонхо «Сарын Ньургустай» Д. А. Томской на японский язык послужили транслитерация, перевод на основе значений и перевод при помощи описаний, которые сопровождались этнолингвистическими комментариями.

2. Транслитерация осложнялась большими различиями в фонетических системах якутского и японского языков. Приходилось выбирать варианты, наиболее точно, на наш взгляд, отражающие своеобразие и этнический колорит реалий.

3. Во фрагменте олонхо наше внимание привлекло довольно частое использование заимствований из русского языка. Примечательно, что для Д. А. Томской, не владевшей русским языком, русизмы являются одной из характерных черт индивидуального стиля как сказительницы. Большинство этих русизмов переведено нами через широко используемые в японском языке англицизмы и слова с определенной стилистической окраской.

Во время визита Дарьи Андреевны в Японию нам довелось послушать ее выступление два раза: в Токио и Кошигае (префектура Саитама). Это была редкая возможность стать

свидетелями действительно живого творчества олонхо, ведь оба раза Дарья Андреевна пела по-новому, импровизируя: в одних местах добавляя, делая акцент на каких-то нюансах, а в других местах сжимая, передавая сюжет другими словами. Ее сказание эпоса было уникальным примером сохранности живой устной традиции. Несмотря на языковые, этнокультурные различия, Дарья Андреевна Томская своей самобытностью и яркостью исполнения олонхо покорила японских зрителей.

Литература

1. Илларионов В. В. Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо. – Новосибирск: Наука, 2006. – 189 с.
2. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Якутск: Бичик, 2002. – 205 с.
3. Nakhodkina A. Translating the Olonkho 'A Masterpiece of Oral and Intangible Heritage of Humanity' // Platon A. Oyunsky. Olonkho: Nurgun Botur the Swift. UK: Renaissance Books, 2014. – P. 29-47.
4. Японско-русский словарь. – Токио: Кэнкюся, 2000. – 1183 с.
5. Рукопись части олонхо «Сарын Ньургустай». Запись сделана В. С. Никифоровой, А. И. Иннокентьевой в г. Якутск в 1996 г. – 8 с.
6. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: [в 3-х т.] / Э. К. Пекарский; Акад. наук СССР. – 2-е изд. – [Москва]: АН СССР, 1958-1959.
7. 江畑冬生, Надежда Попова. サハ語—日本語辞書. Сахалыы-дьоппуоннуу тылдьыт. 東京外国語大学 アジア・アフリカ言語文化研究所サハ(ヤクート)語 言語研修テキストIII, 2006. – 45 p. (на японском и якутском яз.)
8. Большой русско-японский словарь. – Москва: Живой язык, 2010. – 928 с.
9. 広辞苑. – 東京: 岩波書店, 1977. – 2448 p. (на японском яз.)

References

1. Illarionov V. V. Jakutskoe skazitel'stvo i problemy vozrozhdenija olonho. – Novosibirsk: Nauka, 2006. – 189 s.
2. Hudjakov I. A. Kratкое opisanie Verhojanskogo okruga. – Jakutsk: Bichik, 2002. – 205 s.
3. Nakhodkina A. Translating the Olonkho 'A Masterpiece of Oral and Intangible Heritage of Humanity' // Platon A. Oyunsky. Olonkho: Nurgun Botur the Swift. UK: Renaissance Books, 2014. – P. 29-47.
4. Japonsko-russkij slovar'. – Tokio: Kjenkjusja, 2000. – 1183 s.
5. Rukopis' chasti olonho «Saryn N'urgustaj». Zapis' sdelana V. S. Nikiforovoj, A. I. Innokent'evoj v g. Jakutsk v 1996 g. – 8 s.
6. Pekarskij Je. K. Slovar' jakutskogo jazyka: [v 3-h t.] / Je. K. Pekarskij; Akad. nauk SSSR. – 2-e izd. – [Moskva]: AN SSSR, 1958-1959.
7. 江畑冬生, Nadezhda Popova. サハ語—日本語辞書. Sahalyy-d'oppuonnuu tyld'yt. 東京外国語大学 アジア・アフリカ言語文化研究所サハ(ヤクート)語 言語研修テキストIII, 2006. – 45 r. (na japonskom i jakutskom jaz.)
8. Bol'shoj russko-japonskij slovar'. – Moskva: Zhivoj jazyk, 2010. – 928 s.
9. 広辞苑. – 東京: 岩波書店, 1977. – 2448 r. (na japonskom jaz.)



ТЭЛЭНГ «ГЯВАН АСИ» В ТВОРЧЕСТВЕ В. Д. ЛЕБЕДЕВА

Становление эвенской литературы, особенно поэтического творчества, основывается на песенном народном творчестве – *икэ*, на фольклорных традициях – *хиргэчин*, *томал*, сюжетах сказок – *нимкар*, легенд и преданий – *тэлэнг*, их композиции и стиле. Как отмечает эвеновед В. А. Роббек, «лучшие произведения эвенских писателей и поэтов – Н. С. Тарабукина, П. А. Ламутского, В. Д. Лебедева, В. С. Кейметинова-Баргачана, А. В. Кривошапкина и др. – берут истоки из устного народного творчества». Эвенский поэт В. Д. Лебедев является одним из талантливых поэтов, которые в своем творчестве при создании эпических произведений опирались на легендах и преданиях, на шаманизме, на фольклоре эвенов.

Эвенские поэты на основе фольклорных сюжетов и характеров создают произведения, веющие современностью. В поэмах присутствует мотив противопоставления добра и зла, который является одним из распространенных в эвенском фольклоре. Из произведений Василия Лебедева на принципах такого контраста построены поэмы «Гяван аси», «Ханьян хуен». В эпических поэмах, рассматриваемых автором, сберегается элемент песенного фольклорного творчества – запевы, воспевание мужества, отваги и воспевание силы героя. Так, проблема генезиса эпического фольклора эвенов рассматривается В. Д. Лебедевым в плане взаимоотношения эпоса с мифом и архаической формой волшебной сказки. Такова поэма поэта В. Д. Лебедева «Гяван аси», её сюжет повествует о девушке Геван, которая спасает своего суженого.

Автором статьи представлены результаты анализа эвенской поэмы «Гяван аси», основанной на фольклорном жанре эвенов *тэлэнг*. Основным методом исследования поэмы «Гяван аси» послужил метод анализа эпического произведения. Исследователь определяет новаторство в эвенской поэзии поэм В. Д. Лебедева. В статье рассматривается композиционный строй поэмы «Гяван аси» и его своеобразие, где стержнем служит диалог героев. По результатам анализа поэмы автор выявляет ритмическую структуру, которая присуща для эвенского сказания.

Ключевые слова: тэлэнг, эвенская поэзия, эвенское предание, заповные слова, Гяван аси, Гарпани, Чуруня, метафоризм, гиперболы, ритмическая структура.

А. А. Vinokurova

The teleng “Gyavan asi” in V. D. Lebedev`s works

The formation of the Even literature, its poetry in particular, is based on the song folk art *ike*, on folk traditions *khirgechin*, *tomal*, on fairy tale plots *nimkar*, legends – *teleng*, on their compositions and styles. As the Even study specialist V. A. Robbek notes “the best works of Even writers and poets – N. S. Tarabukin, P. A. Lamutsky, V. D. Lebedev, V. S. Keymetinov-Bargachan, A. Krivoshapkin – have roots in the oral folk art”. V. D. Lebedev was one of the most talented poets who relied on legends and traditions, on shamanism, on the folklore of Evens in his works of creating of the epic.

Basing on the folklore plots and characters, Even poets create works that are timeless. Poems have a motif of contrasting good and evil, which is one of the most common in the Even folklore. Poems “Gyavan asi” and “Khanyan khuyen” are the works of Vasily Lebedev based on the principles of such contrast. In the epic poems considered by the author, there are the elements of song folklore creativity preserved – chants, glorifying courage and the hero’s power. Thus, V. D. Lebedev considers the issues of the Even epic folklore genesis in terms of the relationships of epic with the myth and archaic form of the fairy tale. This is what V. D. Lebedev`s “Gyavan asi” poem is like; the story tells of the girl Gyavan who saves her betrothed.

ВИНОКУРОВА Антонина Афанасьевна – к. филол. н., доцент каф. северной филологии Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ, СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: antonina-vinokurova@bk.ru

VINOKUROVA Antonina Afanasyevna – Candidate of Philological Sciences, Associate Prof., North Philology Chair, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East, M. K. Ammosov NEFU.

E-mail: antonina-vinokurova@bk.ru

The author of the article presents the results of the analysis of Even poem “Gyavan asi” based on *teleng*, the Even folk genre. The main method of studying the poem “Gyavan asi” was the method of analyzing the epic work. The researcher reveals V. D. Lebedev’s innovation in the Even poetry. The article analyses the composition of the poem “Gyavan asi” and its originality, since the dialogue of the heroes is the core. The author also comes to conclusion that rhythmic structure is typical of the Even legend.

Keywords: *teleng*, Even poetry, Even legend, chanting words, Gyavan asi, Garpani, Churunya, metaphorism, hyperbole, rhythmic structure.

Введение

Эвены – коренные малочисленные народы Севера, которые расселены локальными группами на территории северо-востока Российской Федерации: в Республике Саха (Якутия), Магаданской области, Хабаровском крае, Камчатской области, а также в Чукотском автономном округе. Основной традиционной деятельностью эвенов является оленеводство, рыболовство и охота.

Эвенская литература зародилась в 30-е гг. XX в. и заняла среди литератур народов Севера особое место. Одной из особенностей эвенской литературы является богатый опыт создания как поэтических, так и прозаических произведений на эвенском языке, основой которых служит устное народное творчество.

Василий Дмитриевич Лебедев (1934-1982) был признан и известен как выдающийся эвенский поэт. Его многогранная творческая личность ярко проявлялась и в сфере науки. Он вошел в историю родного народа в качестве первого эвенского ученого, кандидата филологических наук. Область его научных интересов составляли исследования различных диалектов эвенского языка.

Жизненный и творческий путь первого эвенского ученого, поэта, автора учебников, просветителя Василия Дмитриевича Лебедева представляет собой уникальный материал для исследователей различных научных дисциплин, ибо в его судьбе преломляются судьбы целого поколения творческих индивидуальностей младописьменных коренных малочисленных народов Севера. Лебедев прошёл все стадии становления творческой индивидуальности и стал просветителем, организатором литературного творчества народов Севера. Благодаря его заботливой поддержке выросла целая плеяда литераторов у многих народов Севера.

Научный интерес Василия Дмитриевича Лебедева к фольклору эвенов также отразился в его литературной творческой деятельности. Им написаны поэмы, темы которых написаны на основе фольклорных жанров. Это, в частности, поэмы «Өмчэни» (1963) [1], «Гяван аси» (Девушка Гяван) [2], сюжет которых присущ жанру *тэлэнг* – легенд и преданий. Опираясь на исторические факты, поэт создал произведения «Отакчан» (Отакчан, 1968) [2], «Нюкутэлэнгэн» (Рассказы Ньюку, 1968) [2], «Ханьан хуен» (Дух ветра) [2]. На основе сюжетов эвенских сказок сотворены «Чирун мэргэн энтири» (Глупый глухарь, 1968) [2], «Бягандя хунадян» (Девочка – луна, 1968) [2], «Дөдэкээн» (Додэкэн, 1971) [2].

Не только поэзия, но и в целом искусство северян представляют основу их духовного мира, ибо «вырастают» из самой Природы, из эко-общения ее и всех ее творений, включая самого человека, выделенного ею, по сравнению с другими ее порождениями именно его способностью (даром) жить интуитивно-художественно, т. е. растворяясь в живой Природе с ее же помощью посредством своих врожденных знаний, чувств, художественного образа жизни и мировосприятия [3, с. 78].

В. Д. Лебедев – поэт не только малой лирической формы. В его жанрово-тематическом репертуаре имеются не только стихотворения-рассказы, философская, пейзажная и гражданская лирика, но и поэмы различных типов. В. Д. Лебедев является одним из талантливых поэтов, который создавал лиро-эпические произведения, основанные на шаманизме, поэмы



Рис. 1. В. Д. Лебедев (1934-1982)

исторического содержания, сказки в стихах и поэмы, основанные на фольклоре эвенков, в частности, на легендах, преданиях.

Н. А. Захарова на основе изучения творчества А. Немтушкина, эвенкийского поэта и писателя, отмечает, что «народное творчество – один из решающих факторов, определивших основные эстетические взгляды и повлиявших на мировоззрение эвенкийского художника слова» [4, с. 70]. Эта особенность характерна и для Василия Лебедева.

Новаторским является создание В. Д. Лебедевым поэм, основанных на историзме, шаманизме и фольклоризме. В поэмах присутствует мотив противопоставления добра и зла, который является одним из распространенных в эвенском фольклоре. Из произведений Василия Лебедева на принципах такого контраста построены поэмы «Гяван аси», «Ханьан хуен». В эпических поэмах, рассматриваемых автором, сохраняется элемент песенного фольклорного творчества – запевы, воспевание мужества, отваги и воспевание силы героя. Ряд поэм В. Д. Лебедева построены на шаманизме («Миргилан», «Ханьан хуен»), художественно воссоздают древние эвенские *тэлэнгэл* – предания и легенды. Василий Лебедев создает поэмы, основанные на фольклорных сказках: «Өмчэни» (Первый), «Бягандя хунадян» (Дочь луны), «Чирун мэргэн энтири» (Глупый глухарь), которые являются одним из особенностей творчества поэта. Это своего рода творческая обработка эвенских сказок-*нимкан* в авторской интерпретации.

Н. Н. Тобуроков, исследуя якутский фольклор и поэзию, отмечает, что «поэты 70-80-х годов больше увлекаются обрядовой поэзией своих народов, в то время как в 30-40-е годы и даже позже наиболее популярными были сказки, легенды. Продолжают оставаться популярными, особенно для детской литературы, поэтические обработки сюжетов сказок народов Сибири» [5, с. 29].

В данной статье нами проанализирована поэма «Гяван аси». Название поэмы озаглавлено именем главной героини Геван, что означает «Утренний рассвет». По утверждению В. И. Тюпа, «заглавие поэмы, являющееся прямым авторским словом в композиционной структуре целого, выдвигает в центр читательского внимания некую символическую реальность» [6, с. 103]. Гяван аси здесь не столько главная героиня, сколько образ, которая спасает целый род.

Особенности поэмы «Гяван аси»

Поэма «Гяван аси» создана на основе предания-*тэлэнг*. *Тэлэнг* – повествовательный жанр эвенского фольклора. Х. И. Дуткин, рассматривая жанровое разнообразие эвенского фольклора, отмечает, что жанр *тэлэнг* не всегда можно четко разграничить, и включает в него легенды, мифы, предания. Так он приводит народные термины и понятия, связанные с временем событий в повествованиях. Термином *ёсиди тэлэнг* определяются мифы с сюжетами о происхождении земли и человека; термином *горан тэлэнг* – исторически отдаленное время, включающим тексты о происхождении эвенских родов и племен; термином *текэрэп тэлэнг* именуются рассказы о событиях в настоящее время [7, с. 13-14].

В. Д. Лебедев обработал сюжет предания в стихотворный язык, используя астрофическую форму строфики. Строфика данной поэмы состоит из тридцати одного стихотворения, строфа которой колеблется от двенадцати до шестидесятичетырех строк. Ритмическая структура – равносложная, состоящая от пятисложных до одиннадцатисложных строк. В произведении в основном выделяются строки, состоящие из двух, трех и четырех слов. Например, в начале поэмы мы видим строки из двух и трех слов, которые имеют семисложную и восьмисложную строку:

Окаткачин дөмцэлэ	4-3	семисложная
Хуңэлчэкэн өңкэлбэн:	4-3	семисложная
Дөмңэ төрли бивэтчэ	2-2-3	семисложная
Чуруня гэрбэ хони бэй.	3-2-2-1	восьмисложная

[2, с. 58]

Затем в течение всей поэмы чередуются строки из двух, трех и четырех слов, ритмическая структура строк которых чередуются пятисложными, шестисложными, восьмисложными и девятисложными строками :

Гарпани омалга	3-3	шестисложная
Гиавам налди төкникэн	3-2-3	восьмисложная
Дюлаи нэнун	3-2	пятисложная
Таракам ни-дэ эч авдатта	3-2-1-3	восьмисложная
Гиавам аси төрэмэн	3-2-3	восьмисложная
Таракам ни-дэ эч мулгатта	3-2-1-3	девятисложная
Биргэ хиэдьин гөникэн	2-3-3	восьмисложная

[2, с. 61]

Имя главной героини произведения Гяван аси означает «девушка-рассвет». В композиции лирических текстов конструктивная роль принадлежит диалогу. Это придает структуре поэмы значительное своеобразие.

Сюжет произведения «Гяван аси» сводится к системе эпизодов. Нами выявлены четыре эпизода: в первом эпизоде молодой человек по имени Гарпани влюбляется и женится на девушке Гяван аси. Когда юноша объявил сородичам о женитьбе, Гяван аси произносит свое пожелание:

- Бадикар оддикан
Хинтэки мизриндим,
Хи-дэмэр би өмэн
Төрэму долчили:
Эду төрду, Гарпани,
Несу бакча бими хи
Кусин оди бисэкэн
Таркамат хөрдэни,
Иав-да эмнин алатта.

Когда настанет утро,
Я выйду за тебя замуж,
А ты мое одно
Слово послушай:
Если на этой земле, Гарпани,
Если ты нашёл счастье,
Когда начнется война,
Ты должен уйти,
Ничего не предпринимая.

[2, с. 62]

[Пер. наш]

Второй эпизод: когда на рассвете нападает Чуруня и истребляет весь род, не жалея детей и женщин, Гарпани уходит по велению Гяван аси. Чуруня влюбляется в Гяван и увозит её к себе.

Чуруньандя Гиавантаки
Айнутникан төрэлчэ:
- Дөмцэ төрлэ хойав бэйу
Куличаңчин аччалтарив,
Хуңэлутэн окаткачин
Эникэн мулан эйэвкэнив.

Чуруня Гявану
С нежностью заговорил:
- Я много на земле людей,
Как комаров, истребил,
Их кровь, как реку,
Пустил, не жалея.

Таракат-та бисиклэн
Хинэмдэсу ноду асив,
Хинэмдэсу чоргутив
Хиэдди нөлтэн урэмэккэн,
Эливунь гөми, эчу иттэ.

Но когда увидел тебя,
Краше тебя не видел,
Тебя стройнее не видел,
Ты как утренний рассвет,
Правду говорю, не видел.

[2, с. 63]

[Пер. наш]

Гяван отвечает, что, несмотря на его богатство и силу, она не любит его. У неё есть любимый, который ушел далеко. И счастье его сильнее его богатств. Чуруня приказывает, чтобы нашли юношу.

Третий эпизод – эпизод пребывания Гяван у Чуруни. В поэме время указано своеобразно, используя фольклорные средства языка: *дөр түгэни излтэнни* ‘две зимы прошли’, *дер дюбани излтэнни* ‘два лета прошли’, *адира-да нелтэнхен* ‘много раз солнце всходило’, *адира-да нелтэнгобэн* ‘много раз солнце заходило’. А. Ф. Лосев пишет, что «представление водного течения, её вечного движения в поток времени» [8, с. 114]. В поэме также мы наблюдаем это явление: *окатал-да хойаракан, намнюн өмэтту хамулдар* ‘и реки много раз, вместе с морем знавались’.

Чуруня за это время не смог завоевать сердце девушки. Тогда он идёт на хитрость и говорит девушке, что он её отпускает.

Четвертый эпизод – эпизод ухода Гяван в свои родные места. Здесь автор использовал художественный прием сказок: когда девушка обращается к реке, то река поднимает свои большие глыбы камней в виде моста. Она обращается к солнцу, к луне, к птичкам. Так она находит своего любимого.

Поэма насыщена разнообразными изобразительными средствами, которые создают художественное содержание ткани произведения. Так, поэт использует гиперболу: *буҕандя* ‘большая земля’, *Чуруньандя* – поэт, используя увеличительно-пренебрежительный суффикс *–ндя*, показывает отрицательное отношение к герою; *Упэву төрэнде* ‘бабушку большую землю’, *чулбаньяндя окатаңу* ‘синюю большую реку’, *эгдемкэр хякита* ‘большущая лиственница’, *биаҕандамкар* ‘большущая луна’, *эгдемкэрэл делалбу* ‘большие камни’. Василий Лебедев применяет эпитеты *эңэ* ‘сильный’, присущие фольклорной традиции для описания рода: *мэ-мэл бичэл хо эңил* ‘мэмэл (род) были очень сильные’, *хи эҕден гэрбэлэс* ‘твое сильное имя’. В произведении вкраплены метафоры, которые обогащают художественные средства: *миавму тикэт хөкэлдэн* ‘в сердце вдруг закипело’, *урэкчэндук хизри мө / талалникан эйэнни* ‘зародившееся в горах вода течет, блестя на солнце’, *окатаңаньян-да мөдэн, / эгдэкэйэ дэланални / окат хэрдэлэн гөбэмэлчир* ‘река опять разлилась, / большущие её камни / под реку нырнули’, *ңэрин биаҕандя даҕамдан* ‘светлая луна приближается’. Эвенской поэзии присуще сравнение, а именно сопоставление природных явлений с миром человека. В поэме Василий Лебедев умело использует колоритные сравнения, ассоциации с человеком и его окружающей средой. Например, красоту молодых девушек сравнивает с рассветом: *Хунадылтан... элдэкэнтэн чүсэн-кэ / хизддин өлтэн урэчин* ‘У девушек... щеки как утренний рассвет’. Стрелы врагов сравнивает с проливным дождём: *нөкичэкэн тадукат / удаңчин өнкэлбэн* ‘их стрелы затем / как проливной дождь’.

Поэма «Гяван аси» была переведена на якутский язык поэтом и журналистом Степаном Даскиновым и называется «Кэрэ Геван» («Красавица Геван»). Поэма была издана в 1976 г. в журнале «Хотугу сулус» [9, с. 53-56]. Затем в 1980 г. была издана в сборнике произведений В. Д. Лебедева, переведенном на якутский язык «Күнүм, сирим дьарҕаалара» [10].

В. Б. Огорокова о сюжете поэмы отмечает, что «враждебные роды воюют между собой, но Гарпани должен спасти себя, чтоб продолжить свой род. Победив разные напасти, препятствия и козни свирепого вождя Чууранья, Гарпани и Гэван соединяют свою судьбу, чтоб продолжить жизнь на земле и продолжить род эвенов» [11, с. 97].

Заключение

Анализ поэмы «Гяван аси» позволяет нам констатировать, что в ней ярко представлены национальное своеобразие, самобытность эвенской культуры. Василий Лебедев, продолжая традиции национальной поэзии, провозглашает единство человека и природы. Для изображения героев использован большой арсенал художественных средств, такие как гипербола, эпитет, метафора, сравнение.

Одним из основ национальной картины мира коренного северянина как творческой индивидуальности является «порождение его как носителя языка». В своей работе Г. Д. Гачев отмечает, что «художественное произведение дает особые преимущества для исследования как раз национального восприятия и преобразования мира. Ибо в нем художник – эта живая призма, отграненная народной жизнью, вновь обращается на эту же народную жизнь и космос, в котором она протекает, и строит из этого свой мир. Художественное произведение – это как бы национальное устройство мира в удвоении. Национальный склад мышления материально закреплён в словесности народа...» [12, с. 52-53]. Таким образом, поэмы В. Д. Лебедева по жанру разнообразны. Продолжая лучшие традиции хранителей народного творчества, В. Д. Лебедев впитал в себя все бесценное из их наследия и воплотил в своих произведениях.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 16-06-00505.

Литература

1. Лебедев В. Д. Өмчэни: Дёнтур. – Якутск: Некатөрэңэн книга издательстван, 1963. – 68 с. (на эвенском яз.)
2. Лебедев В. Д. Миргилян. – Якутск: Некатөрэңэн книга изд-ван, 1977. – 72 с. (на эвенском яз.)
3. Шилин К. И. Сотворение человека будущего: экософские основания. – М.: Изд-во «Нефть и газ», 2003. – 328 с
4. Захарова Н. А. Картины северной природы в творчестве А. Немтушкина / Литература народов Севера: Сб. научн. ст. – СПб.: Издательство «Шатон», 2006. – Вып. 3. – С. 84-88.
5. Тобуроков Н. Н. Проблемы сравнительного стиховедения (на материале советской поэзии тюркоязычных народов Сибири). – М.: Наука, 1991. – 179 с.
6. Тюпа В. И. Анализ художественного текста: учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений. – 3-е изд., стер. – М.: Издат. центр «Академия», 2009. – 336 с.
7. Дуткин Х. И. Эвенский фольклор: спецкурс для студентов эвенов ЯГУ. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1996. – 66 с.
8. Лосев А. Ф. Проблемы художественного стиля. – Киев: Collegium: Киевская Академия Евробизнеса, 1994. – 285 с.
9. Лебедев В. Д. Кэрэ Геван (Красавица Геван): Үһүйээн // Хотугу сулус. – 1976. – № 7. – С. 53-56. (на якутском яз.)
10. Лебедев В. Д. Күнүм, сирим дьарбаалара: хоһооннор. – Якутск: Кинигэ изд-та, 1980. – 80 с. (на якутском яз.)
11. Огорокова В. Б. Белый олень поэта / Сияние полярных огней. – Якутск: Бичик, 2013. – 176 с.
12. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. – М.: Советский писатель, 1988. – 447 с.

References

1. Lebedev V. D. Өмчэни: Djontur. – Jakutsk: Nekaterjenjen kniga izdatel'stvan, 1963. – 68 s. (na jevenskom jaz.)
2. Lebedev V. D. Mirgylan. – Jakutsk: Nekaterjenjen kniga izd-van, 1977. – 72 s. (na jevenskom jaz.)
3. Shilin K. I. Sotvorenje cheloveka budushhego: jekosofskie osnovanija. – M.: Izd-vo «Neft' i gaz», 2003. – 328 s
4. Zaharova N. A. Kartiny severnoj prirody v tvorchestve A. Nemtushkina / Literatura narodov Severa: Sb. nauchn. st. – SPb.: Izdatel'stvo «Shaton», 2006. – Vyp. 3. – S. 84-88.
5. Toburokov N. N. Problemy sravnitel'nogo stihovedenija (na materiale sovetskoj poezii tjurkojazychnyh narodov Sibiri). – M.: Nauka, 1991. – 179 s.
6. Tjupa V. I. Analiz hudozhestvennogo teksta: ucheb. posobie dlja stud. filol. fak. vyssh. ucheb. zavedenij. – 3-e izd., ster. – M.: Izdat. centr «Akademija», 2009. – 336 s.
7. Dutkin H. I. Jevenskij fol'klor: speckurs dlja studentov jevenov JaGU. – Jakutsk: Izd-vo JaGU, 1996. – 66 s.
8. Losev A. F. Problemy hudozhestvennogo stilja. – Kiev: Collegium: Kievskaja Akademija Evrobiznesa, 1994. – 285 s.
9. Lebedev V. D. Kjerje Gevan (Krasavica Gevan): Yhyjjejen // Hotugu sulus. – 1976. – № 7. – S. 53-56. (na jakutskom jaz.)
10. Lebedev V. D. Күнүм, сирим d'arҕaалара: hohoonnor. – Jakutsk: Kinigje izd-ta, 1980. – 80 s. (na jakutskom jaz.)
11. Okorokova V. B. Belyj olen' pojeta / Sijanie poljarnyh ognjej. – Jakutsk: Bichik, 2013. – 176 s.
12. Gachev G. D. Nacional'nye obrazy mira. – M.: Sovetskij pisatel', 1988. – 447 s.



**ТИПОЛОГИЯ ЯКУТСКОГО ОЛОНХО:
ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ ЧАСТЬ КОМПОЗИЦИИ
(на материале северо-восточной региональной традиции)**

В эпосе тюркских народов Сибири одной из основных частей композиционной структуры является его заключительная часть. Заключительная часть якутского олонхо двух региональных традиций (приленской, вилуйской) и эпоса алтайских народов, тувинцев, хакасов включает следующие сюжеты: победа врага и возвращение домой главного героя, его женитьба, проведение свадебного пира (у якутов в форме ысыаха) и начало счастливой, мирной жизни. Однако у других тюркских народов Сибири – алтайцев, тувинцев, хакасов имеется идентичный сюжет возвращения захваченного врагом своего народа, скота и богатства, который не характерен для якутского олонхо. Следовательно, заключительная часть олонхо приленской и вилуйской региональных традиций не отличается от общих традиций эпоса тюркских народов Сибири. В статье рассмотрена заключительная часть олонхо северо-восточной региональной традиции на основе 5 локальных традиций: момской, верхоянской, абыйской, усть-янской, среднеколымской. Авторы считают, что в заключительной части композиции олонхо исследуемой традиции включены характерные сюжеты. Этими сюжетами являются такие как возвращение домой главного героя, его женитьба, пир и наступление счастливой, мирной жизни. Эти сюжеты характерны для других региональных традиций. Но из рассмотренных 15 текстов олонхо рассматриваемой традиции в 4 текстах (26,6 %) замечена заключительная часть только с 1 сюжетом – возвращение главных героев домой. В 6 текстах (40 %) олонхо можно найти другой сюжет – женитьба главного героя. В 3 текстах (20 %) олонхо даны 2 сюжета – описания возвращения героя, элементы свадебного ысыаха и счастливая мирная жизнь. Также встречается 2 текста (13,3 %) олонхо, где вообще не характерна заключительная часть. В заключительной части рассмотренной традиции не соблюдается полная структура сюжетов заключительной части олонхо. В северо-восточной традиции характерна не полная и не развитая заключительная часть.

Ключевые слова: якутский эпос, олонхо, типология, композиционная структура, заключительная часть, региональная традиция, локальная традиция, северо-восточная традиция, тюркские народы, тюркский эпос.

L. S. Efimova, O. K. Pavlova

**Typology of the Yakut olonkho: final part of the composition
(based on the material of the north-eastern regional tradition)**

In the epic of the Turkic peoples of Siberia one of the main parts of the composition structure is its final part. The final part of the Yakut Olonkho of two regional traditions (Prilensky, Vilyuisky) and the epic of the Altai peoples, Tuvinians, Khakass includes the following subjects: the victory of the enemy and the return home of the main character, his marriage, the wedding feast (in Yakuts in the form of a ysyakh) and the beginning of a happy, peaceful life. But other Turkic peoples of Siberia – Altaians, Tuvinians, Khakassians have an identical plot of

ЕФИМОВА Людмила Степановна – д. филол. н., доцент, проф., каф. фольклора и культуры Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ, СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: ludmilaxoco@mail.ru

ПАВЛОВА Ольга Ксенофонтовна – магистр филологии, зав. сектором «Героический эпос олонхо» Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: olga-ksento@mail.ru

EFIMOVA Lyudmila Stepanovna – Doctor of Philological Sciences, Associate Prof., Prof., Department of Folklore and Culture, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University.

E-mail: ludmilaxoco@mail.ru

PAVLOVA Olga Ksenofontovna – Master of Philology, Head of sector “Heroic epic olonkho” of Scientific Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov NEFU.

E-mail: olga-ksento@mail.ru

the return of the people, its cattle and riches captured by the enemy which is not typical for the Yakut olonkho. Consequently, the final part of the olonkho of the Prilensky and Vilyusky regional traditions does not differ from the common traditions of the epic of the Turkic peoples of Siberia. The article deals with the final part of the olonkho of the north-eastern regional tradition on the basis of 5 local traditions: Momsky, Verkhoyansky, Abyisky, Ust-Yansky and Srednekolymsky. Authors believe that characteristic plots are plugged in final part of composition of olonkho of the investigated tradition. These plots are the home-coming of main character, his marriage, the feast and happy peaceful life. These plots are characteristic for other regional traditions of Yakut olonkho. But the final part only with a 1 plot is a home-coming of main character is noticed on 4 texts (26,6 %) from the considered 15 olonkho texts of the examined tradition. Other plot of about the marriage of main character was found in the 6 texts (40 %) of olonkho. In the 2 plots of the 3 texts (20 %) of olonkho were given descriptions of return of main character, elements of wedding *ysyakh* and happy peaceful life. There are 2 texts of olonkho (13,3 %) where the final part is not typical at all. The complete structure of plots of final part of olonkho is not observed in final part of the considered tradition. Consequently, in north-eastern tradition of Yakut olonkho uncomplete and unfinished final part is characteristic.

Keywords: Yakut epic, olonkho, typology, composition structure, final part, regional tradition, local tradition, north-eastern tradition, Turkic peoples, Turkic epic.

Введение

В эпосе тюркских народов Сибири одной из основных частей композиционной структуры является его заключительная часть. Она представляет собой описание возвращения богатырей на родину и начало их мирной, счастливой жизни.

Сначала разберемся с терминологией. В советский период развития якутской фольклористики исследователи заключительную часть называли по-разному. Так, Г. У. Эргис называл «эпилогом», И. В. Пухов употреблял термин «заключение», Н. В. Емельянов использовал термин «развязка». Исследователь постсоветского периода Т. В. Илларионова рассматривала финальные мотивы олонхо. А. А. Кузьмина, Н. А. Оросина употребляют термин «заключительная часть». В сибирской фольклористике некоторые исследователи называют эту часть композиции «развязкой». Так, заключительной частью эпоса Н. С. Чистобаева считает развязку, в которой имеются аналогичные алтайским, тувинским сказаниям мотивы возвращения богатырей домой, женитьбы, описания мирной и счастливой жизни. Значит, мы в своей статье будем придерживаться термина «заключительная часть».

Рассмотрим основные сюжеты заключительной части якутских олонхо приленской региональной традиции. Г. У. Эргис замечал, что «олонхо заканчивается описанием свадебного пира героя-победителя и наступлением дальнейшей мирной и благополучной жизни» [1, с. 11]. В большинстве случаев тексты олонхо заканчиваются проведением *ысыаха*. И. В. Пухов писал, что «заключительный ысыах как бы возвращает нас к исходному пункту – к тому, с чего началось действие: к ысыаху. Однако основа заключительного ысыаха иная. Ысыах, устроенный несправедными родоначальниками, был сорван прибытием абаасы. Герой же, спасший своими подвигами народ, организует всенародное празднество – ысыах, который, таким образом, оказывается чествованием самого героя» [2, с. 51]. Он замечал, что примерно так же заканчивались и другие олонхо. Развязка любого олонхо, по мнению Н. В. Емельянова, представляла собой «возвращение богатыря в свою страну и традиционные заключительные строки о том, что главный герой со своей женой (родственниками, детьми) счастливо и богато живут до сих пор, умножая род ураангхай саха» [3, с. 12]. Н. А. Оросина отмечает, что заключительной частью олонхо таттинской локальной традиции является празднество – *ысыах* [4]. Т. В. Илларионова в финальных мотивах олонхо «Модун Эр Соготох» («Могучий Эр Соготох») вилюйской традиции подчеркивает «возвращение с женой на родину, мирную счастливую жизнь», «каждый подвиг богатырей завершается всеобщим ликованием сородичей, праздником в честь возвращения богатыря на родину. В анализируемом олонхо пиры, как правило, служат концовкой самостоятельных частей олонхо, посвященных подвигам разных героев» [5, с. 24]. А. А. Кузьмина, изучив вилюйскую региональную традицию якутского олонхо, считает, что сюжетно-композиционная структура завершается победой героя, свадебным *ысыахом* и установлением мирной, созидательной жизни на земле [6].

Значит, заключительную часть композиционной структуры якутского олонхо приленской и вилкойской традиций представляют следующие сюжеты: победа врага и возвращение героя домой, женитьба главного героя и свадебный пир или *ысыах*, счастливая мирная жизнь.

Рассмотрим сюжеты в заключительной части эпоса других тюркских народов Сибири. Алтайский эпосовед С. С. Суразаков отмечал, что многие тексты героических сказаний заканчиваются женитьбой, возвращением героя домой и пиром. К примеру, в сказании «Ёскюс-Оол», записанного от сказителя П. И. Чичканова, главный герой, победив врага, увозит домой свой народ, скот и женится на дочери Ай-каана Алтын-Кёк [7]. В эпосе «Кан Алтын», записанном со слов Табар Чачиякова, Кан-Алтын богатырь возвращается домой с победой, затем возвращается его сын с женой. Они устраивают пир-той: *Алтын чакыны кадагылап ийет, Той йыргалды раиштагылап Албаты – йон йуулган* ‘Белую юрту ставят, Той-веселье начиная, Весь народ собрался’ [8]. Следовательно, алтайские героические сказания заканчивались возвращением домой героев вместе с народом, скотом, богатством, женитьбой и пиром-той. По мнению тувинского эпосоведа С. М. Орус-оол, в развязке тувинских эпических сказаний отражены «возвращение героя в стойбище с суженой или освобождение родителей, подданных из неволи, возвращение своего богатства, скота из рук врага. Мирная, счастливая жизнь» [9, с. 31]. В текстах сказаний «Кунан Хара» в исполнении О. Чанчы-Хоо, «Богтуш Кириш, Бора-Шээлей» в исполнении О. Манная, «Далай-Байбын-Хаан» в исполнении Баазаная развязки представляют собой возвращение домой богатырей, их приезд в родные кочевья. Сказания заканчиваются пиром и финалом. В развязках 8 тувинских сказаний из 9 проанализированных сказаний, по материалам исследователя, описывается победа над врагами и возвращение героя домой. Все сказания заканчиваются приездом героя в свое стойбище и началом мирной, счастливой жизни [9, с. 35-36]. У хакасов героические сказания *алыптых ныхах* завершаются «согласно эпической традиции, счастливой и мирной жизнью в чурте, к чему стремились все три поколения богатырей» [10, с. 54; 38-39].

Таким образом, заключительная часть олонхо якутов двух региональных традиций и эпоса алтайских народов, тувинцев, хакасов включает следующие сюжеты: победа врага и возвращение домой главного героя, его женитьба, проведение свадебного пира (у якутов в форме *ысыаха*) и начало счастливой, мирной жизни. Однако у других тюркских народов Сибири – алтайцев, тувинцев, хакасов имеется идентичный сюжет возвращения захваченного врагом своего народа, скота и богатства, который не характерен для якутского олонхо. Следовательно, заключительная часть олонхо приленской и вилкойской региональных традиций не отличается от общих традиций эпоса тюркских народов Сибири.

Заключительная часть композиции олонхо

Теперь рассмотрим заключительную часть композиции олонхо северо-восточной региональной традиции на основе 5 локальных традиций: момской, верхоянской, абыйской, усть-янской, среднеколымской.

По последовательности сюжетов возвращение домой главного героя представляется ведущим, поэтому мы начинаем характеристику заключительных частей олонхо данной региональной традиции с этого сюжета. В олонхо «Ючюгэй Юёдүйээн, Кусаган Хоолджугур» («Лучший Юёдүйээн, Худший Хоолджугур») [11] верхоянской локальной традиции текст завершается победой богатыря Кытыгырас Барааччай (букв. Ловкий Барааччай) и возвращением домой. Заключительная часть данного олонхо описывает традиционное возвращение главного героя домой. В олонхо «Аалыа Бэргэн» («Аалыа Меткий») [12] сказителя К. Х. Аммосова усть-янской локальной традиции заключительной частью можно выделить также описание возвращения главного героя домой. Аалыа Бэргэн вместе с Аан Дардаабый (букв. Священный Дардаабый) побеждают



Рис. 1. Издание олонхо «Аалыа Бэргэн» К. Х. Аммосова, 2008 г.

богатыря Нижнего мира. После этого победители и девушка *айыы* возвращаются. Значит, эти два текста олонхо в заключительной части имеют идентичный сюжет – возвращение героя домой. Олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соготох» («Сын высокого неба Муж Одинокый») [13] сказителя Г. Ф. Никулина абыйской локальной традиции заканчивается возвращением главного героя домой со своей невестой и описанием счастливой мирной жизни. В олонхо «Эрбэхчин Бэргэн» («Эрбэхчин Меткий») [14] сказителя И. В. Оконешникова среднеколымской локальной традиции Элэдэр Мэргэн (букв. Элэдэр Меткий) женится на Ытык Ымыйдаан Куо и они возвращаются на родину. Отсюда следует, что в приведенных выше 2 текстах олонхо «Аалыа Бэргэн», «Ючюгэй Юёдойээн, Кусаган Хоолджугур» в заключительной части отражен только 1 сюжет – возвращение главного героя домой. В текстах олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соготох» и «Эрбэхчин Бэргэн» главный герой женится на девушке из племени *айыы*, и они возвращаются к себе домой, значит, описаны 2 сюжета – возвращение домой и женитьба. Нами были рассмотрены 15 текстов олонхо, из них в 4 текстах (26,6 %) мы замечаем только описание возвращения главных героев домой.

Приступаем к рассмотрению сюжетов заключительной части олонхо с описанием женитьбы. Наиболее распространенным сюжетом исследуемой традиции является женитьба главного героя на девушке из племени *айыы*. В 6 текстах (40 %) олонхо из 15 можно найти заключительную часть с сюжетом женитьбы. В олонхо «Кюн Мегюрюён огонньор икки Кюн Тэйгэл эмээхсин» («Старик Кюн Мегюрюён да старуха Кюн Тэйгэл») [14] сказителя В. Е. Лаптева среднеколымской локальной традиции в заключении олонхо описывается женитьба Дуура Дохсун (букв. Храбрый Дуура) на дочери старика Баай Харахаан (букв. Богатый Харахаан). Значит, олонхо заканчивается тем, что главный герой берет в жены девушку из племени *айыы*. В заключении данного олонхо также описывается только один сюжет. В олонхо «Хаарылла Мохсогол» («Сокол Хаарылла») [15] момской локальной традиции сюжетом заключительной части олонхо является предполагаемая женитьба Хаарылла Мохсогол на богатырке Кыыс Кылааннаах (букв. девушка Кылааннаах). В тексте эпоса «Юс уоллаах Лабангхачаан огонньор» («Старик Лабангхачаан с тремя сыновьями») [14] сказителя К. Н. Третьякова среднеколымской локальной традиции главный герой Таас Укулаат (букв. Каменный оклад) строит новое жилище и женится на девушке племени *айыы*. Олонхо заканчивается описанием счастливой жизни семьи. Во всех 6 текстах олонхо северо-восточной региональной традиции заключительная часть состоит из 1 сюжета – женитьбы главного героя на девушке из племени *айыы*. Итак, главный герой убивает противника и спасает свою суженую, финалом является женитьба богатыря на девушке *айыы*.

В олонхо «Кётёр Мюлгюн» («Летающий Мюлгюн») [15] сказителя Д. М. Слепцова момской локальной традиции главный герой Кётёр Мюлгюн после последней победы над тунгусским богатырем Арджамаан-Джарджамаан возвращается домой. Богатырь по пути на родину нарекает сына – продолжателя его рода именем Кулун Куллустуур. Заключительной частью данного олонхо является сюжет – пир. В описаниях пира находим элементы якутского *ысыаха*. Хотя самого слова *ысыах* в текстах олонхо мы не находим. В олонхо «Мас Батыйа» («Деревянная пальма») [14] сказителя П. Н. Назарова среднеколымской локальной традиции главный герой возвращается домой и дарит сыну Кюн Эрэли (букв. Солнечный Эрэли) свой деревянный меч. Далее описывается пир с ритуальной символикой *ысыаха*. Здесь замечаем описание кумысной утвари и *кумыса* – ритуального напитка. Описание самого напитка *кумыса* дается в семантическом значении. *Кумыс* в тексте четко понимается как «добрый напиток с набитым густком высотой в восемь пальцев, с большой пеной в девять пальцев, со свежей пеной в три пальца». Так изготавливали в древности *кумыс* для проведения обряда *ысыах*. Следовательно, в заключительной части данного олонхо даны 2 сюжета – описания возвращения героя и элементы свадебного *ысыаха*.

В олонхо «Кыыдааннаах тыллаах, кыскыл улаан аттаах Кыыс бухатырь» («С суровой речью, с буланым конем Девушка богатырка») [16] верхоянской локальной традиции заключительной частью является свадебный *ысыах*, посвященный женитьбе богатыря Кёнгюл Бёгё (букв. Свободный Богатырь) на богатырке. В олонхо описывается подготовка к проведению *ысыаха*. Так, на главной площадке натягивается *сэлэ* (священная веревка), ставится главный

багах (столб), разжигается священный огонь. Далее дается полная характеристика кумысной утвари, которая готовится специально для проведения *ысыаха* – *чорооны*, большие кубки. В поэтической форме описывается поэтапный процесс подготовки священного ритуального напитка – кумыса и угощение им Духа-хозяину Вселенной. Видом данного *ысыаха* является свадебный *ысыах*. После этого наступает мирная и счастливая жизнь. Следовательно, в заключительной части олонхо «Кыыдааннаах Кыыс бухатыыр» описаны 2 сюжета: свадебный *ысыах* и счастливая мирная жизнь.

Заключительной частью олонхо абыйской локальной традиции «Эр Соготох» («Муж Одинокий») сказителя Н. В. Слепцова являются возвращение домой главного героя, смерть Богатого Господина Сабыйа и наступление мирной, счастливой жизни. Значит, мы в заключительной части наблюдаем 2 сюжета: возвращение домой главного героя и счастливая мирная жизнь.

В северо-восточной традиции также иногда встречаются тексты олонхо, где не характерна заключительная часть. Такими являются 2 текста олонхо: «Юс халлаан кююэ кююстээх Кёбюё Джагыл» («Обладающий силой трех Небес Кёбюё Джагыл»), «Юс балыстаах Лабангхачаан Лабангха» («Лабангхачаан Лабангха с тремя сестрами»). В олонхо «Кёбюё Джагыл» момской локальной традиции концовкой можно считать победу богатыря Кёбюё Джагыл над богатырем *абаасы*. Так как победа главного героя является кульминацией сюжета олонхо, и далее должна была следовать заключительная часть, по нашему мнению, композиционная структура этого олонхо осталась незавершенной. В олонхо «Юс балыстаах Лабангхачаан Лабангха» Лабангхачаан Лабангха видит, что жена пропала. Он уходит, куда глаза глядят, на этом и олонхо заканчивается. Возможно, что текст этого олонхо не дописан или не завершен. Следовательно, два текста олонхо северо-восточной региональной традиции не имеют заключительной части.

Заключение

Таким образом, в заключительной части композиции олонхо северо-восточной региональной традиции включены следующие основные сюжеты, характерные для других региональных традиций (приленской, вилуйской) – возвращение домой главного героя, его женитьба, пир и наступление счастливой, мирной жизни. Но из 15 текстов олонхо рассматриваемой традиции в 4 текстах (26,6 %) мы замечаем заключительную часть только с 1 сюжетом – возвращение главных героев домой. В 6 текстах (40 %) олонхо можно найти также один, но уже другой сюжет – женитьба главного героя. В 3 текстах (20 %) заключительной части олонхо даны 2 сюжета – описания возвращения героя, элементы свадебного *ысыаха* и счастливая мирная жизнь. В данной традиции найдены 2 текста (13,3 %), где не характерна заключительная часть. Значит, в рассматриваемой традиции не соблюдается полная композиционная структура. В северо-восточной традиции характерна не полная и не развитая заключительная часть как в других региональных традициях якутского олонхо.



Рис. 2. Издание олонхо Момской локальной традиции, 2004 г.

Литература

1. Оросин К. Г. Нюргун Боотур Стремительный: якутское олонхо. – Якутск: Як. кн. изд-во, 1947. – 410 с.
2. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
3. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
4. Оросина Н. А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы: автореф. дис. ... канд. филол. н. – Якутск, 2015. – 25 с.

5. Илларионова Т. В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох»: сравнительный анализ разновременных записей. – Новосибирск: Наука, 2008. – 96 с.
6. Кузьмина А. А. Олонхо Вилуйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.
7. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. – М.: Наука, 1985. – 256 с.
8. Алтайские героические сказания. Очи Бала. Кан-Алтын. – Новосибирск: Наука, 1997. – 668 с.
9. Орус-Оол С. М. Тувинские героические сказания. Текстология, поэтика, стиль. – М.: МАКС Пресс, 2001. – 422 с.
10. Чистобаева Н. С. Героический эпос хакасов: тематика и поэтика. – Абакан: Кн. изд-во «Бригантина», 2015. – 170 с.
11. Томская Д. А. Үчүгэй Үөдүгүйээн, Куһаҕан Ходьугур = Ючюгэй Юдюгюйэн, Кусаган Ходжугур. – Якутск: ИГиПИМНС СО РАН, 2011. – 376 с. (на якутском и русском яз.)
12. Аммосов К. Х. Аалыа Бэргэн бухатыыр: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2008. – 100 с. (на якутском яз.)
13. Эрис халлаан уола Эр Соготох. По записи А. А. Саввина, сделанной в 1940 г. со слов Г. Ф. Никулина, 27 лет, из Майорского наслега Абыйского района. – Рукописный фонд ИГиПИМНС СО РАН. Ф. 5. Оп. 7. Д. 108. Л. 57.
14. Орто Халыма олонхолоро. – Дьокуускай: Бичик, 2016. – 280 с. (Саха боотурдара: 21 т.; Т. 18). (на якутском яз.)
15. Муома олонхолоро. – Дьокуускай: Бичик, 2004. – 240 с. (Саха боотурдара: 21 т.; Т. 4). (на якутском яз.)
16. Кыыдааннаах Кыыс бухатыыр: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2016. – 208 с. (на якутском яз.)

References

1. Orosin K. G. Njurgun Bootur Stremitel'nyj: jakutskoe olonho. – Jakutsk: Jak. kn. izd-vo, 1947. – 410 s.
2. Puhov I. V. Jakutskij geroicheskij jepos olonho. Osnovnye obrazy. – M.: Izd-vo AN SSSR, 1962. – 256 s.
3. Emel'janov N. V. Sjuzhety jakutskih olonho. – M.: Nauka, 1980. – 375 s.
4. Orosina N. A. Tattinskaja lokal'naja tradicija jakutskogo jeposa olonho: formy bytovanija, osnovnye obrazy i motivy: avtoref. dis. ... kand. filol. n. – Jakutsk, 2015. – 25 s.
5. Illarionova T. V. Tekstologija olonho «Moguchij Jer Sogotoh»: sravnitel'nyj analiz raznovremennyh zapisej. – Novosibirsk: Nauka, 2008. – 96 s.
6. Kuz'mina A. A. Olonho Viljujskogo regiona: bytovanie, sjuzhetno-kompozicionnaja struktura, obrazy. – Novosibirsk: Nauka, 2014. – 160 s.
7. Surazakov S. S. Altajskij geroicheskij jepos. – M.: Nauka, 1985. – 256 s.
8. Altajskie geroicheskie skazanija. Ochi Bala. Kan-Altyn. – Novosibirsk: Nauka, 1997. – 668 s.
9. Orus-Ool S. M. Tuvinskie geroicheskie skazanija. Tekstologija, pojetika, stil'. – M.: MAKSS Press, 2001. – 422 s.
10. Chistobaeva N. S. Geroicheskij jepos hakasov: tematika i pojetika. – Abakan: Kn. izd-vo «Brigantina», 2015. – 170 s.
11. Tomskaja D. A. Ychygjej Yөd'ygijjejen, Kuһаҕан Hod'ugur = Juchjugjej Judjugjujjen, Kusagan Hodzhugur. – Jakutsk: IGIPIMNS SO RAN, 2011. – 376 s. (na jakutskom i russskom jaz.)
12. Ammosov K. H. Aalya Bjergjen buhatyur: olonho. – D'okuuskaj: Bichik, 2008. – 100 s. (na jakutskom jaz.)
13. Jeris hallaan uola Jer Sogotoh. Po zapisi A. A. Savvina, sdelannoj v 1940 g. so slov G. F. Nikulina, 27 let, iz Majorskogo naslega Abyjskogo rajona. – Rukopisnyj fond IGIPIMNS SO RAN. F. 5. Op. 7. D. 108. L. 57.
14. Orto Halyma olonholoro. – D'okuuskaj: Bichik, 2016. – 280 s. (Saha booturdara: 21 t.; T. 18). (na jakutskom jaz.)
15. Muoma olonholoro. – D'okuuskaj: Bichik, 2004. – 240 s. (Saha booturdara: 21 t.; T. 4). (na jakutskom jaz.)
16. Kyydaannaah Kyys buhatyur: olonho. – D'okuuskaj: Bichik, 2016. – 208 s. (na jakutskom jaz.)



— ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ —

УДК 398.224(=512.157)

В. С. Данилова, Н. Н. Кожевников

**КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ
ЯКУТСКОГО ЭПОСА ОЛОНХО**

Для философского исследования олонхо необходимо рассмотреть несколько его онтологических сфер и, прежде всего, культурологическую. Предметами исследования культурологической сферы являются набор Архетипов, Мимы, Культурные универсалии. В настоящей статье авторы ограничиваются набором основных архетипов эпоса олонхо: Выбор (перекресток), Камень, Гора, Мировое дерево, Число, Лестница, Дом, Порог, Путь. Некоторые архетипы имеют много граней. Так, *Священное дерево* выполняет фундаментальные функции, обеспечивая связь между Верхним, Средним и Нижним мирами, является центром для любых пространственных перемещений в пределах Срединного мира и обителью покровительницы, защитницы людей. Архетип *Пути* связывает организацию структур бессознательного для деятельности личности и транслируется на сознание и место человека в основных сферах мира. Основными Мимами олонхо можно считать: задумчивую, созерцательную интонацию повествования; использование многократных уточнений, характеризующих образы героев, природных явлений с самых разных сторон; подробно описывает характерные элементы быта якутов.

В итоге выявлены две группы культурных архетипов. Для описания Среднего мира фундаментальными характеристиками являются Гора, Священное дерево, Дом. Для подвигов богатырей – фундаментальные архетипы: Выбор, Камень, Лестница. Средний мир имеет ясный центр и границы. Богатырь всегда стоит перед выбором, но он сознательно выбирает трудный путь, поскольку именно он способен вывести его на главное зло, которое необходимо преодолеть, чтобы люди его рода жили счастливо. Рассмотрены также процессы, посредством которых архетипы связаны с «коллективным бессознательным» (постоянное ощущение центра Мира и т. п.). Автор также выделяет три основных уровня мировоззренческих универсалий: уровень отдельной личности; уровень планетарно-цивилизационных подсистем; планетарно-космический уровень мировоззренческих универсалий, направленный на выявление инвариантов для совместного развития всех этих уровней. В олонхо все эти три уровня оказываются тесно переплетенными, совершенно самобытными и уникальными.

Ключевые слова: архетипы, священное дерево, путь, задумчивая интонация, коллективное бессознательное, личность, перевал, выбор, камень, гора, число, лестница.

V. S. Danilova, N. N. Kozhevnikov

Cultural representation of the Yakut epic olonkho

For philosophical research of Olonkho, one needs to consider a few of its ontological areas and, above all, the cultural one. The subjects of the culturological sphere studies are archetypes, memes, and cultural universals. In this article we limit ourselves to a set of basic archetypes of the Olonkho epic: The Choice (intersection), The Stone, The Mountain, The World (sacred) Tree, The Number, The Ladder, The House, The Threshold and The Path. Some archetypes are multifaceted. For example, *the Sacred Tree* performs fundamental functions of

ДАНИЛОВА Вера Софроновна – д. филос. н., проф., СВФУ им. М. К. Аммосова.

КОЖЕВНИКОВ Николай Николаевич – д. филос. н., проф., СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: nikkoz@gmail.com

DANILOVA Vera Sofronovna – Doctor of Philosophical Sciences, Prof., M. K. Ammosov NEFU.

KOZHEVNIKOV Nikolay Nikolaevich – Doctor of Philosophical Sciences, Prof., M. K. Ammosov NEFU.

E-mail: nikkoz@gmail.com

providing a link between the Upper, Middle and Under Worlds; it is the hub for all spatial movements within the Middle World' and the home of the patroness, a protector of the people. *The Path* archetype connects the organization structures of the unconscious in the individual activities and translates to the consciousness and man's place in the main areas of the world. The main Olonkho memes are as follows: a brooding, contemplative tone of the narrative; the use of multiple refinements characterizing the hero's images of natural phenomena from various sides; a detailed description of the characteristic elements of the Yakut life.

As a result, the two groups of cultural archetypes are identified. To describe the fundamental characteristics of the Middle World there are The Mountain, The Sacred Tree, The House. The Middle World has a clear center and borders. For description of the exploits of heroes the fundamental archetypes are The Choice, The Stone, The Ladder. The Hero always faces a choice, but he deliberately chooses the hard path, since it leads him to the main evil to be overcome, so that the people of his kin could live happily ever after. The article considers the processes through which the archetypes are related to the "collective unconscious" (the constant feeling of the center of the World, etc.). The author also marks out three basic levels of worldview universals: the level of an individual; level of planetary civilizational subsystems; planetary-cosmic level of worldview universals aimed at identifying the invariants for the joint development of all these levels. In the olonkho all these three levels are closely intertwined, completely original and unique.

Keywords: archetypes, Sacred Tree, Path, thoughtful intonation, collective unconscious, individual, Pass, Choice, Stone, Mountain, Number, Ladder.

Введение

Олонхо является универсальным эпосом, ориентированным на общечеловеческие ценности и тесно связанным с эпосами других народов, что было предметом исследования в работах И. В. Пухова [1, 2], а также др. авторов [3], [4]. Для философского и научного исследования уникальности и фундаментальности олонхо необходимо рассмотреть основные онтологические сферы, прежде всего, культурологическую и выделить фундаментальную систему понятий, характеризующую эти сферы. Такой подход возможен только на основе универсальной философской методологии. Предметами исследований культурологической сферы являются система архетипов, мимы, культурные универсалии.

Архетипы по К. Г. Юнгу – «коллективные универсальные паттерны (модели) или устойчивые мотивы, возникающие из коллективного бессознательного и являющиеся основным содержанием религий, мифологий, легенд и сказок. Сами по себе архетипы чисто формальны, а содержанием наделяются лишь тогда, когда наполняются материалом сознательного опыта» [5, с. 200; 6]. С «архетипами» тесно коррелирует «гештальтпсихология», исходящая из целостности человеческой психики и исследующая восприятия окружающего мира в виде гештальтов (психических структур, воспринимаемых как единое целое).

Мимы (во многих литературных источниках встречается искаженное написание «мемы», прочно укоренившееся в Интернете) – дискретные структурные элементы культуры, единицы передачи культурной информации, т. е. имитации. Передаются из поколения в поколение, играют роль аналогичную той, которую выполняют гены в биологической эволюции [7, 8].

Мимы по Докинзу находятся в постоянной конкуренции между собой и те из них, которые выиграли эту конкуренцию – добились успеха и покорили наибольшее количество умов, – образуют собой практики и творения, которые мы называем современной культурой. Это мелодии, идеи, крылатые выражения, моды, способы изготовления посуды и постройки...» [7; 9, с. 29]. Мимы являются скрытой, внутренней репрезентацией знания, которая также при воздействии среды имеет определенные проявления во внешнем поведении человека и его культурных артефактах – например, юбках и мостах» [9, с. 30].

Культурные (мировоззренческие) универсалии характеризуют объективную и субъективную деятельность человека, во взаимосвязи с процессами отношений к другим людям, обществу. Культурные универсалии включают в себя все родовые общечеловеческие формы общественной жизни, главными из которых являются: труд и общение, поддержание общественного порядка и управление, воспитание, нравственное сознание. Все цивилизованные общества уделяли основное внимание обрядам, связанным с рождением детей, организацией свадеб, погребением умерших. «Именно в их системе складывается характерный для исторически

определенного типа культуры образ человека и представление о его месте в мире, представления о социальных отношениях и духовной жизни, об окружающей нас природе и строении её объектов и т. д. Мировоззренческие универсалии определяют способ осмысления, понимания и переживания человеком мира» [10, с. 270].

Архетипы героя и Среднего мира в олонхо

Коллективное бессознательное, в котором запечатлены опыт и память человечества является универсальным, имеет личностный и планетарный масштаб [6]. Вследствие этого сходные архетипы проявляются в мифах всех народов, посредством их взаимосвязи с универсальными общечеловеческими структурами сознания. В эпосе олонхо можно выделить целый набор архетипов: Выбор (перекресток), Камень, Гора, Мировое дерево, Число, Лестница, Дом, Порог, которые ярко иллюстрируются текстами «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского. В качестве рабочей гипотезы выделим в эпосе «Нюргун Боотур Стремительный» две группы культурных архетипов: для описания Среднего мира и для описания подвигов богатырей.

Архетипы и их система задают определенное качество формы – гештальт как целое, в котором то, что проявляется в отдельной его части, определяется внутренним структурным законом всего этого целого. В олонхо мы встречаем одни и те же структуры, составленные из этих архетипов. В различных олонхо деяния богатыря начинаются от его Дома, возле которого он делает свой жизненный Выбор, часто возле некоего Камня. Потом начинается его трудная многолетняя Дорога с Перекрестками, преодолением Гор, Лестниц, Порогов. Мир, окружающий богатыря, начинается от Мирового дерева и ограничен Горой. Еще одним центром этого мира является Дом.

Гештальт (динамическая форма, структура)¹ открывает путь к исследованию фрактальности текста эпоса. Если мы имеем один или два элемента структуры на основе вышеупомянутых архетипов, то остальная её часть может быть легко достроена. При этом может использоваться другая «тональность» или вариации, однако сама структура будет узнаваемой и запоминаемой. Все герои олонхо и подсистемы окружающего их мира имеют свои гештальты (особым образом организованные целостности), к которым можно прийти не в результате логического или когнитивного анализа, но внезапно, хотя и не сразу в результате некоторого инсайта (озарения). Группы архетипов становятся устойчивыми за счет связывания вышеупомянутых гештальтов посредством следующих процессов.

Вертикальные перемещения различного качества по Священному дереву можно рассматривать как переходы от состояний сознания (надсознания) к различным уровням подсознания. Такое перемещение представляет собой возможность, но реальность не позволяет это осуществить, потому что племена верхних *абаасы* вытянули бы из священного дерева все его соки:

Свирепые верхние абаасы,
Чьи завистливые огневые глаза,
Чьи железные клювы остры,
Отведали бы моих плодов,
Взялись бы хвалить, клевать
Золотые орехи мои,
Стали бы пожирать
Желтую благодать мою,
Стали бы жадно пить
Белую благодать мою...
И высокие ветви мои
Сохнуть начали бы тогда,
Рухнул бы могучий мой ствол,
Пошатнулось бы счастье Средней земли [12, с. 50].

Точно также как и нижние *абаасы*:

Высосали бы сок из меня,
Высохли бы корни мои;

¹ В противовес трактовке сознания как «сооружения из кирпичей (ощущений) и цемента (ассоциаций)» утверждался приоритет целостной структуры, от общей организации которой зависят её отдельные компоненты [11, с. 161].

И без опоры в земле
Рухнуло бы я с высоты
Грузным своим стволем...
Беззащитным остался бы Средний мир [12, с. 50].

Постоянное ощущение центра Мира в процессе любой деятельности человека является естественной его потребностью. Сначала людей не было в центре мира:

Широкой равнины той;
Прославленное имя её –
Праматерь Кыладыкы...
Пока с высоты
Белых неколебимых небес
Великий Айынга Сизр Тойон
Трех своих любимых детей
На облаке не опустил,
Повелев им жить на средней земле, –
До той поры никто из людей
На просторах праматери Кыладыкы,
На изобильной её груди
Не построил себе жилья... [12, с. 46].

Символом благополучия обитателей Срединного мира является дух-хозяйка Земли. Именно она обеспечивает человеку внутреннюю гармонию, охватывающей все сферы его «Я».

В древе том обитает
Хозяйка Земли,
Дух великий деревьев и трав,
Аан Алахчын,
Манган Мангхалыын,
Дочь Юрюнг Аар Тойона,
Владыки небес,
Посланная жить на земле,
Одарить щедротами
Средний мир,
Украсить, обогатить
Долину жизни грядущих людей,
Деревом матерью быть
Племенам уранхай-сахы [12, с. 49].

Защитница людей, и когда Средний мир оказался разоренным злыми силами, *Аан Алахчын*:

Выпрямилась во весь свой рост,
Высотой с дерево стала она,
Косы длинные до земли опустив,
Глаза блистающие подняв
К трехъярусным небесам,
Протяжно петь начала...
Взывая к сидящему в высоте
Юрюнг Аар Тойону –
Отцу своему [12, с. 54].

Это её обращение онтологизировано. Три богатыря, охраняющих вход в Верхний мир, заметили, что:

Из пределов Среднего мира...
Кто-то с воем и клекотом
К нам летит,
Хочет мир небес возмутить [12, с. 56].

Хотели сбросить его обратно, но оказалось, что это:

Летит сюда крылатой стрелой

Голос Аан Алахчын самой,
Дух её челюсти и языка [12, с. 58].

Архетипы «Священное дерево», «Дом» являются фундаментальными характеристиками Срединного мира, границами которого является «Гора». Они образуют структуру, являющуюся основанием для всех происходящих в этом мире событий. Здесь «Священное дерево» находится в центре мира, является средоточием энергии, определяющей развитие мира и его основных подсистем, прежде всего, людей и принадлежащего им домашнего скота. Гора (Горы) помимо границ Срединного мира, посредством проходящих по ним перевалов связывают этот мир с двумя другими: Нижним и Верхним. Именно из-за этих гор могут прийти и приходят те беды, которым подвергается население Среднего мира. Дом – средоточие семьи, благополучия, достатка. К нему стремится любой человек Среднего мира. Он является основанием для семьи, воспитания детей, центром семейной духовности.

Обычный человек не достигает границ среднего мира. Для этого необходимы герой и его архетипы. Так архетип «Пути» имеет четкое экзистенциальное назначение, ставящее род *айыы аймага* перед проблемами выживания или процветания. Преодоление пути (для героя он всегда горизонтальный) есть подвиг. Такой путь начинается от Дома или святилища и заканчивается местом, где собраны высшие сакральные ценности. Срединный мир соединен двумя проходами (вертикально-горизонтальными) с Верхним миром и двумя – с Нижним. По ним могут перемещаться «мифологические персонажи или служители культа (шаманы)... Обычный персонаж проделывает вертикальный путь лишь фигурально – «путешествует» его душа» [13, с. 352].

Восточный Проход *Сизги Маган Аартык*, загибающийся «вверх как лыжный носок», соединяет людей с миром светлых божеств *Айыы*. Перед этим проходом живут божества, спустившиеся с небес и покровительствующие лошадям и людям, и также их первопредки – *Саха Саарын Тойон* и *Сабыйа Баай Хотун*. Западный проход *Кээхтийэ Хаан Аартык* соединяет Средний мир с миром верхних *абаасы*, откуда на людей спускаются несчастья, болезни, беды. Природа здесь ущербная, некрасивая, злоедающая. В Нижний мир ведут спуски. Через Южный – *Хаан Дьаралык Аартык* и Северный – *Улуу Дьаралык Аартык* (Куктуйский перевал) проникают в Средний мир богатыри нижних кровавых *абаасы*, стремящиеся уничтожить людей, присвоить их имущество. Таким образом, эти пути в олонхо имеют четкое предначертание для людских судеб. Архетип *Пути* связывают организацию структур бессознательного для деятельности личности и коллектива и транслируется на сознание и место человека в основных сферах мира.

У перевалов есть свои духи хозяева:

Перевал Кээхтийэ-Хаан,
Чья хозяйка – свирепый дух;
Здесь лютует она,
Здесь колдует она,
Обвалами грохоча [12, с. 49].

Южному, Северному и Западному перевалам предшествуют горы:

Далеко на Южной её стороне
Возвышаются девять горбатых гор...
Простершиеся на боку...
По ущелью обширный лег перевал,
А за перевалом – провал...
Там крутыми уступами горный путь
Опускается в Нижний мир,
Утесы острые там,
Словно зубья гребня торчат [12, с. 46].

Северного склона небес, –
Выступают из мглы вихревой
Восемь свирепых горных вершин...
Выше этих железных гор
На округло-широких крыльях своих

Носитель смерти парил –
Небесный орел Хотой Хомпурун,
С металлически-звонким клювом своим,
С клекочуще-каменным небом своим,
Медные лапы, хвост острой [12, с. 48].

Там под нижним краем
Закатных небес –
Подымаются словно белый дым,
Громоздятся, как облака,
Белые горы в снегу [12, с. 48].

Эти перевалы – основная проблема для людей Среднего мира. Богатыри пытаются завалить их и, в конце концов, победив основных великанов *абаасы*, им удается внушить этим племенам, что перевалы являются для них табу. Таким же образом героям удалось защититься и от племен верхних *абаасы*. Следовательно, архетипы помогают очертить структуру и границы Среднего мира и связать их с деяниями героев. Действие архетипов усиливается мимами.

Мимы в олонхо

Таким образом, «...когда... используется выражение «хороший» или «эффективный мим», имеется в виду идея или верование, которое успешно распространяется среди населения. При этом, такая идея не обязательно должна быть «подлинно хорошей»... Самое интересное в мимах то, что именно они являются теми структурными элементами, из которых состоит наше сознание» [9, с. 36]. Мимы как способ создания, изложения эпоса олонхо, как неповторимые особенности его существования и трансляции характеризуют древний якутский мир в процессе его деятельности, они предопределяют устройство жилища, облик богатыря, особенности природы.

Основными мимами олонхо можно считать:

1. Задумчивую, нарочито созерцательную интонацию повествования. «Если посмотреть, подумать, вспомнить... назначена-сотворена была, говорят»:

Так, говорят, подумал главный корень.
И стал вращать – пошел все глубже, дальше...
Но, уходя стремительно все ниже,
Он сильно, говорят, засомневался,
Он говорят, и вовсе передумал... [14, с. 21].

2. Использование многостраничных описаний и эпитетов, многократных уточнений, характеризующих образы героев или природное явление с самых разных сторон:

С такой твердыней под пятой,
Нажимай – не колыхнется она!
С такой высоченной хребтиной крутой,
Наступай – не прогнется она!
С широченной основой такой,
Ударяй – не шатнется она! [12, с. 8].

3. Исключительная тщательность описания характерных элементов быта якутов, которая является одной из основных скреп всех существующих олонхо. Если дом, то он необыкновенно большой и прочный с огромным очагом внутри:

Посреди долины Кыладыкы...
Виден стал во всей своей красоте...
Огромный, богатый дом,
Сверкающий золотом и серебром...
Чтобы белого солнца свет
В глубину жилья проникал,
Девяносто девять окон больших
Было пробито в стене...
На кровле его
Устроен накат
В три вековых бревна толщиной...

Уложены в основание его
Плиты гранитные в шесть слоев...
Вековые лиственницы вокруг
Поставлены в девять рядов...
Под основание дома всего
Были забиты в земную глубь
Мудрым строителем-кузнецом
Девяносто девять самых больших
Лиственничных стволов...
Громадную печь-камелек
О тридцати стальных обручах;
Будто цельную каменную скалу
Поставили вместо печи сюда [12, с. 68-69].

Также подробно описаны вооружение богатыря и его конь:

Этот лук был велик,
Как излука большой реки.
Были склеены пластины его
Черной желчью
Зубастых рыб,
Красной кровью
Из печени льва [12, с. 88].

Широкие белые уши его,
Похожие на носки
Походных тунгусских лыж,
Настороженно торчали вверх,
Как боевые ножи.
Крупные, круглые мышцы коня
Перекатывались под кожей тугой.
Зубчатая белая полоса
Тянулась вдоль хребта,
Будто вырвал когтями
Небесный орел
Эту полосу у него [12, с. 77].

Перечисленные цитаты и многочисленные им подобные создают устойчивый институт имитации и подражания, что обеспечивает устойчивость воспроизведения (с допущением многочисленных вариаций) текста олонхо и такой же устойчивый настрой на его воспроизведение. Этот настрой оказывается возможным потому, что созвучен менталитету якутов: спокойному неторопливому, обстоятельному. Изложение олонхо с одной стороны представляет собой этот менталитет, закреплённый в тексте и в воспроизведении. С другой стороны, искусство сказителя укрепляет этот менталитет, самоорганизует его, выявляет все имеющиеся в нем структуры, в т. ч. сокрытые ритмы, паттерны, мелодии звучания.

Культурные (мировоззренческие) универсалии олонхо

Применительно к целям настоящего исследования мы конкретизируем мировоззренческие универсалии как гармонизированные совокупности универсальных понятий рассмотренных выше типов, объединённых в динамические равновесные конструкции, связанные со своей эпохой. Мы выделяем три основных уровня мировоззренческих универсалий:

1. Уровень отдельной личности.
2. Уровень планетарно-цивилизационных подсистем.
3. Планетарно-космический уровень мировоззренческих универсалий, направленный на выявление инвариантов для совместного развития всех этих уровней.

В олонхо все эти три уровня оказываются тесно переплетёнными, такая система эпитетов и сравнений совершенно самобытна и уникальна.

Универсальный уровень отдельной личности определяется недостижимыми для других людей совершенствами героя и обустройством дома:

Если поглядеть
На величаво-грозное обличье богатыря,
На могучий вид его –
У него такие ладные губы и зубы,
Словно губы и зубы сладили ему,
Раскроив на части
Лисицу-сиводушку, которая выросла,
Скрываясь вдали, в отдаленном темном лесу,
Что по правую сторону от города Иркутска.
У него такие подвижные
Черного серебра брови и глаза,
Словно брови и глаза сладили ему,
Распластав на две половины
Черную лисицу, которая выросла,
Скрываясь в отдаленном темном лесу,
Что по левую сторону от города Камчатки.
Гладкие белые руки [богатыря] –
Словно лиственница со снятой корой.
У него огромная спина,
Словно сколоченная из девяти лесин
Большая лодка-каюк, поднятая стоймя;
Широкая выпяченная грудь его –
Словно сделанная из семи плотно пригнанных лесин,
Настежь распахнутая
Дверь юрты богатых людей [15, с. 5-6].

Это описание продолжается и дальше, но вывод следующий из него уже ясен:

Он лучший из людей,
Отменный из якутов,
Наилучший из племени [15, с. 6].

Уровень планетарно-цивилизационных подсистем характеризует также бескрайность земли Срединного мира:

На этой славной
изначальной матери-земле,
на самой середине её,
чтобы изначальной страны прогибающейся спиной,
возвышающейся холкой, мол, стал,
[такой что] грозный сокол мой,
летя изо всех сил,
за тридцать дней
окраинного высокого темного леса
достичь не сможет, –
в необъятной дали теряющейся
великий алаас
расположили [на ней], оказывается.
Нoo! [16, с. 83].

Или бескрайность хозяйственных ландшафтов:

Почтенный человек на иноходце,
Девятиравом скакуне отменном,
Все девять суток ехал без привала –
Не мог доехать до конца надворья,
Таким надворье длинным оказалось.

Наездник-витязь на коне рысистом,
Горячем и веселом, семитравом,
Подряд семь суток мчал без остановки –
Не мог измерить ширину надворья,
Таким оно широким оказалось [14, с. 30-31].

Планетарно-космический уровень универсалий определяется устройством Вселенной. «По представлениям древних якутов, мир был трехъярусный... Верхний мир, т. е. небеса были многоярусными, Средний и Нижний – одноярусными» [17, с. 9]. Предполагается, что небеса имеют три, восемь, девять ярусов, однако конкретизация здесь наверное будет излишней. «И так, небо надо считать не трех, восьми и девятиярусным. Формы имеют небеса куполообразные, по окружности или по краям сходятся с землей, которая в свою очередь по краям постепенно поднимается вверх» [17, с. 10].

Культурологические универсалии органическим образом связаны с типом языка для изложения эпоса. Следует прежде всего обратить внимание на словоизменения посредством агглютинации («приклеивания») (от лат. *agglutinati* – *приклеивание*) различных формантов (суффиксов или префиксов). На основе агглютинации возник особый тип языков – агглютинативные языки, в которых используется «способ образования форм слова и производных слов механическим присоединением стандартных аффиксов к неизменным (лишенным внутренней флексии) основам или корням. Каждый аффикс имеет только одно грамматическое значение, равно как каждое грамматическое значение выражается всегда одним и тем же аффиксом» [18, с. 15].

Как и все тюркские, якутский язык является агглютинативным языком и хорошо подходит для изложения эпического текста вследствие всестороннего использования формантов, которые встречаются в именах, основных эпитетах, словесных оборотах, запевах и т. п. Агглютинативные языки вследствие приведенных выше примеров имеют неограниченные возможности для варьирования текста на самых различных уровнях олонхо, будь то архетип, мим или культурные универсалии. Агглютинативный языковой строй является наиболее удобным для изложения эпоса типа олонхо.

Заключение

Фундаментальными характеристиками богатыря являются архетипы: Выбор, Камень, Лестница. Богатырь всегда состоит перед выбором, но он сознательно выбирает трудный путь, поскольку именно он способен вывести его на главное зло, которое необходимо преодолеть, чтобы люди его рода жили счастливо. Камень в более широком толковании – это преграда, стоящая на его пути, а лестница один из вариантов восхождения к победе над силами зла, преодоление этой преграды.

Архетипами Мира, окружающего богатыря, являются Мировое дерево, Гора и Дом. Их взаимосвязь обеспечивается, как это было показано выше, соответствующими гештальтами, дополняется и укрепляется мимами.

Выделяется три основных уровня мировоззренческих универсалий:

1. Уровень отдельной личности.
2. Уровень планетарно-цивилизационных подсистем.
3. Планетарно-космический уровень мировоззренческих универсалий, направленный на выявление инвариантов для совместного развития всех этих уровней. В олонхо все эти три уровня оказываются тесно переплетенными, совершенно самобытными и уникальными.

В целом продемонстрированы основания подхода, позволяющего связать структуры текста со структурами менталитета, обусловившего создание этого эпоса.

Литература

1. Пухов И. В. Якутский героический эпос – олонхо. – Якутск: Изд-во СО РАН, 2004. – 208 с.
2. Пухов И. В. Эпос олонхо и эпическая поэзия саха (якутов). – Якутск: ИГИ АН РС (Я), 2003. – 292 с.
3. Иванов В. Н. Олонхо – уникальное явление в мировой эпической культуре. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. – 158 с.
4. Илларионов В. В. И. В. Пухов и проблемы изучения олонхо в современное время // Материалы

Всероссийской научной конференции, посвященной 110-летию И. В. Пухова. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2015. – С. 14-23.

5. Вер Г. Карл Густав Юнг. – Челябинск: Урал LTD, 1998. – 212 с.
6. Юнг К. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 300 с.
7. Докинз Р. Расширенный фенотип: длинная рука гена / Пер. с англ. – М.: Астрель, 2011. – 512 с.
8. Чик Г. Единицы культуры // Общественные науки и современность. – 2000. – № 2. – С. 111-122.
9. Броди Р. Психические вирусы / Пер. с англ. – М.: Маркетинг, 2002. – 192 с.
10. Степин В. С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с.
11. Петровский А. В., Ярошевский М. Г. История и теория психологии. В 2-х т. Т. 1. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. – 416 с.
12. Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный: якут. героич. эпос олонхо / Воссоздал на основе нар. сказаний П. А. Ойунский. – Якутск: Кн. изд-во, 1975. – 432 с.
13. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. Т. 2. – М.: Советская Энциклопедия, 1988. – 719 с.
14. Урастыров Кюннюк. Могучий Дьагарыма: якут. героич. эпос олонхо / Пер. с якут. – М.: Современник, 1990. – 270 с.
15. Строптивый Кулун Куллустуур: олонхо. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. – 280 с.
16. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск: Наука, 1996. – 440 с.
17. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 484 с.
18. Розенталь Д. Э., Теленкова М. А. Словарь-справочник лингвистических терминов. – М.: Просвещение, 1976. – 544 с.

References

1. Puhov I. V. Jakutskij geroicheskij jepos – olonho. – Jakutsk: Izd-vo SO RAN, 2004. – 208 s.
2. Puhov I. V. Jepos olonho i jepicheskaja poezija saha (jakutov). – Jakutsk: IGI AN RS(Ja), 2003. – 292 s.
3. Ivanov V. N. Olonho – unikal'noe javlenie v mirovoj jepicheskoj kul'ture. – Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2014. – 158 s.
4. Illarionov V. V. I. V. Puhov i problemy izuchenija olonho v sovremennoe vremja // Materialy Vserossijskoj nauchnoj konferencii, posvjashhennoj 110-letiju I. V. Puhova. – Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2015. – S. 14-23.
5. Ver G. Karl Gustav Jung. – Cheljabinsk: Ural LTD, 1998. – 212 s.
6. Jung K. Arhetip i simvol. – M.: Renessans, 1991. – 300 s.
7. Dokinz R. Rasshirennyj fenotip: dlinnaja ruka gena / Per. s angl. – M.: Astrel', 2011. – 512 s.
8. Chik G. Edinicy kul'tury // Obshhestvennye nauki i sovremennost'. – 2000. – № 2. – S. 111-122.
9. Brodi R. Psihicheskie virusy / Per. s angl. – M.: Marketing, 2002. – 192 s.
10. Stepin V. S. Teoreticheskoe znanie. – M.: Progress-Tradicija, 2003. – 744 s.
11. Petrovskij A. V., Jaroshevskij M. G. Istorija i teoriija psihologii. V 2-h t. T. 1. – Rostov-na-Donu: Feniks, 1996. – 416 s.
12. Ojunskij P. A. Njurgun Bootur Stremitel'nyj: jakut. geroich. jepos olonho / Vossozдал na osnove nar. skazanij P. A. Ojunskij. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1975. – 432 s.
13. Mify narodov mira. Jenciklopedija v 2-h t. T. 2. – M.: Sovetskaja Jenciklopedija, 1988. – 719 s.
14. Urastyrov Kjunnjuk. Moguchij D'agaryma: jakut. geroich. jepos olonho / Per. s jakut. – M.: Sovremennik, 1990. – 270 s.
15. Stroptivyy Kulun Kullustuur: olonho. – Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2014. – 280 s.
16. Jakutskij geroicheskij jepos «Moguchij Jer Sogotoh». – Novosibirsk: Nauka, 1996. – 440 s.
17. Kulakovskij A. E. Nauchnye trudy. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1979. – 484 s.
18. Rozental' D. Je., Telenkova M. A. Slovar'-spravochnik lingvisticheskikh terminov. – M.: Prosveshhenie, 1976. – 544 s.



ОЛОНХО КАК СОВОКУПНЫЙ ОБРАЗ МИРА

Основная идея фильма Джузеппе Торнаторе «Легенда о Тысяча девятистах» состоит в том, что человек может извлечь бесконечную музыку, играя на пианино с 88 клавишами. Когда же ему предлагают играть на пианино с бесконечным количеством клавиш, он не сможет играть. Он растворится в дурной бесконечности мира. Как человеку утвердить себя в этом мире? Для человека «саха» роль пианино с 88 клавишами играет якутский героический эпос Олонхо.

Предметом данной статьи является эпос народа саха – Олонхо, Шедевр Устного и Нематериального Наследия Человечества. Олонхо возник в глубокой древности и относится к наиболее ранним типам тюркомонгольского эпоса, раскрывает внутреннюю сущность народа, его гуманизм. Искусством, живописанием слова отражает мировоззренческие и нравственные принципы саха, мысли о судьбе своего племени, чаяния о мирной, счастливой и богатой жизни. Методом истолкования, интерпретации силы слова и идеально-смысловых образов в олонхо затронуты основные философские рассуждения о сущности мира, природной действительности, человеческом бытии. Цель данной работы – выявление через символическое пространство олонхо содержательной стороны мифопоэтического сознания, как зачаточного воплощения и организации всей нравственности. Опираясь на идею Людвиг Витгенштейна о роли детской картины мира, раскрыта значимость конструктивного потенциала олонхо в процессе становления человеческой личности. Образы героев даны как основы высшего предназначения человека. В контексте этих образов знания человека обретают смысл и собственное бытие, что является новизной работы. Статья раскрывает самобытную духовную культуру олонхо как средство формирования системы нравственных и эстетических ценностей жителей Севера, как программу саморазвития совершенного человека – идеала народа. Разработанная в данной статье концепция развития ценностных ориентаций олонхо, теоретическая модель, механизмы составляют научно-психологическую основу для принятия оптимальных решений по острым общественным проблемам и внутрисемейным конфликтам. Олонхо выводится на первый план как духовно-познавательный конструкт, организующий поведение людей в различных сферах жизни.

Ключевые слова: эпос, олонхо, мифопоэтическое сознание, нравственность, законы природы, семья, страх, самосовершенствование личности, три мира, древо жизни.

A. S. Savvinov, G. G. Sleptsova

Olonkho as holistic representation of the universe

The main idea of the film of Giuseppe Tornatore “The Legend of the Thousand Nine Hundred” is that a person can extract endless music by playing the piano with 88 keys. When he is offered to play the piano with an infinite number of keys, he will not be able to play. He will dissolve in the bad infinity of the world. How does a person establish himself in this world? For the man “sakha” the role of a piano with 88 keys is played by the Yakut heroic epic olonkho.

The subject of this article is Olonkho, the Yakut people’s epic, recognized by UNESCO as a Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Humanity in November 25, 2005. Olonkho originated in antiquity and belongs to the earliest types of the Turkic-mongolian epos, reveals the inner essence of the people, its humanism. The art, the depiction of words reflect the philosophical and moral principles of Sakha, thoughts about the fate of tribe, the aspirations for a peaceful, happy and rich life. By the method of interpretation,

САВВИНОВ Андрей Саввич – д. филос. н., зав. каф. философии СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: philosophiausy@mail.ru

СЛЕПЦОВА Галина Григорьевна – методист Центра Духовности «Камелек».

SAVVINOV Andrey Savvich – Doctor of Philosophical Sciences, Head of Philosophy Chair, M. K. Ammosov NEFU.

E-mail: philosophiausy@mail.ru

SLEPTSOVA Galina Grigorievna – metodist of Spiritual Center «Kamelek».

interpretation of the power of speech and ideal-semantic images in olonkho, the main philosophical arguments about the essence of the world, natural reality and human being are touched upon. The aim of this work is to reveal through the symbolic space of olonkho the content side of the mythoepeical consciousness, as an embryonic embodiment and organization of all morality. Drawing on the idea of Ludwig Wittgenstein on the role of the children's worldview, the significance of the olonkho constructive potential in the process of the formation of the human personality is revealed. Images of heroes are given as the basis of man's higher destiny. In the context of these images, a person's knowledge acquires meaning and own being, which is a novelty of work. The article reveals the distinctive spiritual culture of olonkho as a means of forming the system of moral and aesthetic values of the inhabitants of the North as a program for the self-development of the perfect person – the ideal of the people. The concept of development of olonkho's value orientations, a theoretical model, developed in this article, constitute a scientific and psychological basis for making optimal decisions on social problems and intra-family conflicts. Olonkho brings to the fore, as a spiritual and cognitive construct, organizing the behavior of people in various spheres of life.

Keywords: epic, olonkho, mythoepic, consciousness, ethics, moral, laws of nature, family, fear, self-improvement, three worlds, tree of life.

Введение

Сегодня можно прочитать: «Будет ли человек, человечество творить свою историю или не будет, будет ли стремиться к этому или уклоняться от него, зависит от того, какие ценности, помыслы, мотивы и идеалы в нем возобладают. А эти последние могут быть как положительными, направленными на гармонию человека и мира, или, увы, на дисгармонию и разрушение. Ведь ценности, выбираемые людьми, могут быть как возвышенными, так и низменными. Поэтому в таком понимании свобода логически неизбежно влечет за собой ответственность человечества в целом и каждого человеческого индивида в отдельности» [1, с. 72]. Автор делает акцент на конкретный ценностный выбор – какие они, возвышенные или низменные, и от чего это зависит. Другой исследователь актуализирует в духе экзистенциализма страх: «Страх рос от инстинкта предвестника опасности к разветвленному и обогащенному конструктами социализированному страху. Страху удалось, таким образом, не только перебраться из отдаленной дикости в современный цивилизованный мир, но и стать исключительным фактором жизни и деятельности людей. Ныне от роста страха во многом зависит поведение человека, его самочувствие, настрой и качество жизни» [2, с. 39]. Можно ввести в научный оборот новое понятие «запретительно-разрешительная матрица». Вот фрагмент текста: «...трудно найти нравственно окрашенную проблему, в отношении которой в современном обществе наблюдалось бы достаточное единство мнений. Какой бы из подобных вопросов ни был затронут, всегда водораздел между противоборствующими позициями проходит на уровне бытовой дилеммы: «запретить или разрешить», позволив нашим согражданам большую или меньшую степень бытовой, экономической, политической или какой-либо другой свободы. Запретительно-разрешительная матрица формирует призму, сквозь которую наши законодатели, политики, журналисты, «кухонные комментаторы» и др. категории населения воспринимают самые различные события, выносят мнения по поводу и единичных ситуаций, и общего положения дел в стране, а также кардинальных путей его улучшения. Можно утверждать, что в калейдоскопе видов морали и нравственных позиций, сосуществующих и противоборствующих в современном российском обществе, именно противостояние разрешительного либерализма и запретительного консерватизма является главной осью поляризации различных видов нравственного сознания» [3, с. 25]. Все это в какой-то мере смахивает на игру слов.

Процесс становления человеческой личности

Недавно один из авторов этого текста ознакомился с кинофильмом Джузеппе Торнаторе «Легенда о Тысяча девятисотом», снятым по книге Алессандро Барикко. Главный герой фильма Новеченто, т. е. Тысяча девятисотый был обнаружен в корабле, в коробке из-под лимонов. Его будущий отец, корабельный рабочий нашел ребенка и назвал его своим именем и годом обнаружения Дэнни Будмен Т. Д. Лемон Тысяча девятисотый. Девятисотый никогда не сходил с корабля и не смог получить музыкального образования, но научился играть на пианино, играл божественно. Однажды он услышал рассказ человека о «голосе океана». У него появилась

мечта – однажды сойти на берег, чтобы услышать «голос океана». Он был уверен, что океан раскроет ему тайну, истину жизни. В конце, когда хозяева решили избавиться от старого корабля, Девятисотый решил сойти не с корабля, а с жизни. Вот что он рассказывает своему единственному другу Макс, который тоже был музыкантом: «Ты не можешь увидеть край этого города. Пожалуйста, покажите мне край! И вот я стою на трапе, выгляжу франтом, все замечательно. Я собираюсь сойти решительно, без колебаний! Меня остановило не то, что я увидел. Далеко не это, ты понимаешь, Макс, а то, что я не увидел. В этом большом городе было все кроме края. Я так и не увидел, куда все идет и где все кончается. Где край мира?! Вот пианино, клавиатура начинается и кончается. Клавиш всего 88, они не бесконечны, ты бесконечен и та музыка, что извлекаешь из клавиш! Мне это нравится. Только так я могу жить! И вот я, Макс, спускаюсь по трапу, а перед моими глазами клавиатура и миллионы клавиш, миллионы и миллиарды, и нет этому ни конца, ни края! Они бескрайны! Клавиатура бесконечна! А если клавиатура бесконечна, ты не можешь на ней творить музыку! Ты сел не за свой рояль, это рояль Бога!». Он понял, что «голос океана» это мечта людей, растворенных в «дурной бесконечности» мира, и не сошел с трапа. Дилемма – «творить бесконечность», обретая себя, ибо ты создан по образу и подобию Бога, или «раствориться в бесконечности мира», так и не сотворив себя. Девятисотый обращается к другу Макс: «В городе тысячи улиц, тысяча женщин, тысяча домов, как вы можете жить? Этот гнусный мир когда-нибудь сожмет вас!».

Приведенные в начале нашего текста фрагменты, так и хочется сказать, претендуют на статус «голоса океана», но они всего лишь мечта людей, сжатых «гнусным миром». Девятисотому не было никакой необходимости услышать «голос океана», сойти на берег, ибо он создан и воспитан океаном. «Восемьдесят восемь клавиш пианино» – как их не хватает людям. Это и понятно. В течение трехсотлетней физикалистской истории науки возникла и эффективно действует на сегодняшний день физикалистская педагогика – педагогика без субъекта. Картина этой педагогики предельно проста. Учитель, профессор, сидя наверху ближе к книгам, зафиксировавшим общественно-совокупный исторический опыт человечества, переливают этот массив знаний в свою голову, а оттуда в головы нижесидящих обучаемых, по принципу сообщающихся сосудов. Общество щедро предлагает каждому обучающему «пианино с бесконечной клавиатурой». Поскольку люди не могут играть на таком пианино, предлагается концепция непрерывного образования, т. е. человек всю жизнь будет учиться играть, неважно, научится играть или нет. А задача простая – каждому обучающему нужно дать «пианино с 88 клавишами». В течение длительной истории человечества, на самом деле, так и было.

Людвигу Витгенштейну принадлежит замечательная мысль о том, что в процессе становления человеческой личности исключительно важна роль детской картины мира. Она формируется у ребенка под влиянием взрослых, т. е. является результатом детского доверия ко взрослым. В последующем эта картина мира детализируется, конкретизируется, но практически не меняется в своей структурной основе. По существу, речь идет о совокупном образе внешнего мира. Роль этой внутренней структурированной реальности трудно переоценить в становлении человеческой личности, хотя бы потому, что система знаний, которую обретает человек от внешнего мира, всегда есть лишь фрагмент этого совокупного образа. В контексте этого образа знания человека обретают смысл и собственное бытие. Это и есть «пианино с 88 клавишами». Для народа саха героический эпос олонхо может сыграть роль совокупного образа внешнего мира. На самом деле, в истории народа саха олонхо и играло роль фундирующего и организующего начала в становлении человека *Айыы* (Творца).

Сегодня после того, как ЮНЕСКО возвысило статус эпоса олонхо, систематически проводится мысль о том, что олонхо принадлежит не только своему носителю, но и всему человечеству. Все это замечательно, тем более в истории человечества, в истории становления человеческой психики скорее всего был эпический этап развития. По крайней мере, трудно найти народ, лишенный эпического наследия. Важен другой вопрос – как эффективно использовать конструктивный потенциал олонхо для народа саха. Вопрос, является ли народ саха реальным носителем олонхо, не имеет очевидного ответа. Пока народ саха пользуется заслугами своих предков и не более. А задача состоит в том, чтобы каждая семья эффективно использовала конструктивный потенциал олонхо в трансформации ребенка в будущую личность.

Исследователи отмечают, что мировоззренческие образы и представления олонхо являются устоявшимися, имеют почти единую композиционную структуру, сюжеты совершенно свободно переносятся из одного олонхо в другое. «Поскольку якутский героический эпос прошел сквозь тысячелетия, минуя письменность, передаваясь от интеллекта к интеллекту, можно ожидать, с одной стороны, отражение фундаментальных свойств самого интеллекта в эпосе, а с другой – выявление роли эпоса в исторической жизни этноса саха как средства формирования системы нравственных и эстетических ценностей жителей Севера. Факт существования множества олонхо, схожих композиционным единством и обладающих одинаковым управляющим механизмом, позволяет рассматривать эпос как объект системного исследования» [4, с. 168].

Этноценностные ориентации олонхо

Идея неразрывности человека и Неба пронизывает всю сюжетную структуру олонхо, герои осознают себя детьми божества *Кюн Айыы*. Весь окружающий мир, свою жизнь они воспринимают через призму такого самосознания, по существу это и есть способ освоения мира. Вера в людей, что они являются детьми *Кюн Айыы*, полностью исключает вражду между ними.

Эпос народов Прибайкалья, Южной Сибири, Монголии прошел историческое развитие «...от эпоса родовой поры к эпосу социально-классовой проблематики» [10, с. 7], в то время как олонхо «застыло» на ранней ступени развития, точно также как и сам этнос «застыл» на родовом строе [11, с. 4]. «Образы олонхо формировались по определенным канонам, конфликт происходит главным образом между персонажами из эпических племен айыы аймага и абаасы аймага» [11, с. 5]. Многие исследователи выделяют эту особенность от эпосов других народов: «В эпосе русских, грузин, армян, казахов, киргизов и других народов описывается героическая борьба богатырей против реальных иноземных захватчиков. В отличие от этого в якутском эпосе не упоминается ни один реальный народ и его герои...» [5, с. 20]. «Мы не видим борьбы между эксплуататорами и эксплуатируемыми...» [6, с. 17]. «Герои олонхо не помышляют о захвате чужих стран, а также о порабощении людей и грабеже их имущества» [7, с. 23].

Мир олонхо по всем направлениям является упорядоченным. Это обстоятельство наиболее полно раскрывается в исследованиях сюжетов героического эпоса народа саха [12, с. 67]. Эта упорядоченность постепенно раскрывается перед взором сказителя и слушателей. Воспеваётся создание в пространстве трех миров – Верхнего, Среднего и Нижнего. Для всех трех миров как распорядительная и исполнительная власть стоит Бог – *Юрюнг Айыы Тойон* (Белый Творец Создатель). Он спускает в Средний мир – в Землю людей «*Айыы аймага*» ради продолжения жизни человеческого рода. Они имеют звонкие, «солнечные поводья за спиной, поддерживаемыми силой небес», т. е. связаны с миром природы и потому постоянно чувствуют силу и поддержку верхних небесных божеств во всех делах. Верховное божество в Средний мир спускает также других своих детей, предназначив их быть духами-хозяевами, охраняющими природные богатства Среднего мира и обеспечивающими блага людей. Устрашающие силы природы, неисчислимые необузданные злодейства проецированы через образы противоестественных исполинов-*абаасы* – обитателей Нижнего мира. Все три мира взаимосвязаны – происхождение, движение и деяния обитателей трех миров имеют определенные мотивации. Все происходящее в жизни человека не случайно, имеет на то свои причины.

Мифопоэтический образ древа жизни *Аал Кудук Мас* связывает все три мира Вселенной. На этом священном дереве обитает Дух-хозяйка Средней земли *Аан Алахчын Хотун* и охраняет счастье (изобилие), источает божественную живительную влагу *илгэ*, которая течет по его восьми громадным ветвям, образуя истоки восьми могучих рек, по долинам которых размножились бесчисленные четвероногие и пернатые. Бог создал Землю, где всегда противоборствуют светлые и темные силы – силы *Айыы* и силы *абаасы*. *Аал Кудук Мас* символизирует то, что люди могут достигнуть счастливой гармоничной жизни, достойно проходя все испытания.

В пространстве олонхо есть пути-дороги-направления (*аартык*, *суол*, *тусаайыы*), например, *аартык* в Верхний и Нижний миры. Человеку всегда предоставляется право выбора своей жизненной дороги. Светлые силы – *Айыы* помогают героям олонхо преодолеть земные трудности, а темные – *абаасы* препятствуют всячески, с которыми они борются в каждом сюжете.



Рис. 1. Аал Луук Мас
(Художник Т. А. Степанов)

Силы *абаасы* стараются овладеть душой человека, из-за этого в жизни человека всегда идет ожесточенная борьба между силами *айыы* и силами *абаасы*. Если человек нервничает, злится, кричит, то это показывает, что он не прошел какое-то жизненное испытание, и сам того не ведая, будет творить Зло, притягивать к себе силы *абаасы*. Тогда появляются страх, неудачи, разные болезни, агрессия, преступления. У человека меняется взгляд, голос, манера, походка, в своих жизненных неурядицах обвиняет людей. Любое неприятие человека каким бы он ни был – проявление темных сил. «Они являются невидимыми врагами, ведущими тайную, незаметную битву с душой человека. Они, как внутреннее заболевание души, заключены в самом человеке. Они противоестественны и являются врагами, помещенными в нас «самих» [8, с. 131]. Вот почему в олонхо *абаасы* имеет человеческое обличье. У тех людей, у которых притаилась вражда к людям, дети болеют, перестают рождаться, их род идет к медленному вымиранию. Здесь действуют законы космической справедливости. Олонхо раскрывает перед нами внутреннюю сущность человека – в каждом из нас изначально заселились и обосновались два начала, соответствующие Небесным и Земным сущностям, которые в этом мире проявлены как категориальные понятия Добра и Зла. За свою жизнь человек преодолевая все препятствия, нравственно очищается, растет духовно и физически до уровня *Айыы кистэ*. Это и есть наивысший подъем человеческого духовного гения.

Мы прослеживаем в олонхо, как сыновья и дочери богов стремятся реализовать в своем поведении идеалы запредельной реальности, как восстанавливают изначальную чистоту и гармонию. Перед нами раскрыва-

ются сущность мужской и женской природы, что позволяет понять многие жизненные проблемы. Брак рассматривается в олонхо как самой наиважнейшей социальной игрой, которая пронизывает собой весь социальный космос. «Такие социально-исторические общности как семья, род, племя, этнос формируются вокруг брачной оси и отражают взаимоотношения между полами. В качестве первоосновы всех этих исторических общностей можно рассматривать систему брачных отношений. Семьи, не зависимо от их типа и состава, образуют основу общественной жизни и возникают как естественноисторический продукт взаимодействия людей» [3, с. 233].

Богатырь олонхо убежден, что верховные небожители спустили его на Срединную землю, чтобы стать родоначальником племени *айыы* и обустроить жизнь по законам добра. Счастье ассоциируется с понятием продолжения рода и размножения скота как первоосновы материального благополучия. Основные события в олонхо разворачиваются после того, как силы *абаасы* крадут героиню, т. е. крадут душу женщины, что показывает особенность природной сущности женщины. Женщина в большинстве олонхо не играет решающей самостоятельной активной роли. Она, скорее всего, причина, вещь, из-за которой ведется борьба между двумя общественными силами – *айыы аймага* и *абаасы аймага*. «Женщина образно символизирует территорию (земельный вопрос) и связанные с ней богатства, счастье. В этом смысле олонхо ставило перед собой глубокую социальную проблему» [6, с. 15]. Способность женщины к продолжению человеческого рода – эта её уникальная функция позволяет ей возвыситься до роли организатора общественной жизни.

Образ мужчины-богатыря в олонхо воспевается всегда рядом с его верховым конем. Они не существуют отдельно, неслучайно личное имя мужчины-богатыря включает в себя в качестве эпитета имя и название масти своего коня, которые произносятся вместе. Конь – чудесный помощник, боевой друг человека, неразлучный спутник героя. Он «очеловечен», наделен человеческой речью, предостерегает героя от опасностей, советует. Символический образ коня олицетворяет бессмертный дух человека – непрерываемую связь мужчины с Верхними светлыми силами. «Человек (душа) поднимается, возвышается до уровня природы (духа), т. е. ощущает в себе бесконечность и себя в бесконечности» [8, с. 128].

Взаимоотношения мужчины и женщины – это творческий акт созидания нового пространства и нового времени, связанных союзом двух начал, устанавливаются отношения превосходства и подчинения, обладания и принадлежности; это творение нового социального космоса и обнаружение в нем, в его основах принципа андрогинности, единения и единобрачия, семейных отношений.

Дальнейший весь сюжет каждого олонхо посвящен описанию действия героя, какие испытания он проходит. Испытания «Ёлюю Чёркёчюёх» – это то место, где человек испытывает на себе неминуемую смерть, «Халбас Хара» – это когда он не пошел по пути, где мог бы пользоваться хитростью и обойти эту трудность, где сумел преодолеть свою неуверенность, сомнение в своих силах. «Джёлёрю Ютүгэн» олицетворяет выявление на самом дне души пороков и очищение, избавление от них навсегда. «Огне-смутное море» – это соблазн денег. Людям очень трудно не вязнуть в этом море, а богатырь олонхо, у которого чистая вера в Бога, проходит это испытание с честью. В эпосе представлена вся программа саморазвития совершенного человека как идеала народа. «Богатырь, вышедший победителем из этой борьбы в нижнем и верхнем мирах, признается великим на всех трех мирах, и если он достигает своего последнего предела, то признается равным титанам мира, величайшим богатырем на трех мирах», – писал П. А. Ойунский [9, с. 22].

Заключение

Герои олонхо хорошо знают, как обустроен окружающий мир, придерживаются неписаных законов природы. Это помогает им для претворения в жизнь своего предназначения. Знают причину своих страхов, недостатков и преодолевают их благодаря божественным отношениям к другим людям. Они умеют прислушиваться к себе, регулируют себя, свои мысли, совершают поступки согласно верованию *айыы*. Их борьба – есть борьба человека со своей собственной темной стороной, в этой ожесточенной борьбе они преодолевают свои пороки: страх, неуверенность в себе, жадность и каждый раз выходят победителями.

Богатырь, проникая состраданием и любовью к рядом живущему, ради его спасения делает все, что от него зависит. Он видит в этом смысл своего существования, смысл жизни. Каждый раз, преодолевая препятствия, проходя через тяжелейшие испытания ради людей, он освобождается от своих пороков, побеждает свое внутреннее *абаасы*, обретает жизненную силу, ему открывается дорога к гармонии души. Путь обретения подлинного человеческого счастья и процветания – понять и принять суть своей человеческой природы, какая она есть, и жить в соответствии с неумолимыми законами природы. Так формируются привычный образ мыслей, образ психического реагирования и стиль поведения.

Как вечный завет наших предков, этический их ориентир навсегда остался в олонхо и служит нравственной парадигмой человеческого поведения. Именно этот общечеловеческий, гуманистический потенциал в данное время востребован обществом, чтобы способствовать созданию благоприятного климата во взаимоотношениях людей и народов, стран и государств. Высшая ценность – жизнь человека. Посягать на нее никто не имеет права. Она дана человеку Богом, и только Бог может ее забрать.

В условиях глобализации и межкультурной интеграции первозданная нравственная чистота олонхо является источником очищения души современного человека саха. На основе этих многовековых традиций народ обретает смысл жизни – встать на светлый путь сотворения самосовершенствования себя ради близких, ради своего народа, страны.

Литература

1. Абишев К. Мышление и бытие // Вопросы философии. – 2014. – № 3. – С. 62-72.
2. Касумов Т. К., Гасанова Л. К. Страхи в жизни и жизнь в страхе // Вопросы философии. – 2014. – № 1. – С. 34-45.
3. Цораев З. У. Миф и эпос как феномены сознания и социокультурной деятельности: дис. ... д-ра филос. н. – СПб, 2010. – 287 с.
4. Саввинов А. С. Системные исследования объектов различной природы / АН РС (Я); Ин-т приклад. экологии Севера. – М.: Наука, 1997. – 199 с.
5. Мординов А. Е. Якутский народный эпос олонхо // Ил. – 2013. – № 1-2. – С. 18-21.
6. Башарин Г. П. К вопросу о якутском олонхо // Ил. – 2013. – № 1-2. – С. 14-17.
7. Окладников А. П. Якутский эпос (олонхо) и его связь с югом. – Якутск: Сайдам, 2013. – 62 с.
8. Попов Б. Н. Содержание духовности // Проблемы формирования культурного пространства Якутии на рубеже третьего тысячелетия. – Якутск: Сахаполиграфиздат, 2003. – 336 с.
9. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо) ее сюжет и содержание. – Якутск: Сайдам, 2013. – 96 с. (на английском и русском яз.).
10. Гацак В. М. Суразаков С. С. и его труд об алтайском героическом эпосе // Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. – М.: Наука, 1985. – С. 3-9.
11. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о защитниках племени. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 2000. – 192 с.
12. Винокуров В. В. Об особенностях якутской философии // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – Якутск, 2014. – № 1, Т. 8. – С. 66-72.

References

1. Abishev K. Myshlenie i bytie // Voprosy filosofii. – 2014. – № 3. – S. 62-72.
2. Kasumov T. K., Gasanova L. K. Strahi v zhizni i zhizn' v straxe // Voprosy filosofii. – 2014. – № 1. – S. 34-45.
3. Coraev Z. U. Mif i jepos kak fenomeny soznaniya i sociokul'turnoj dejatel'nosti: diss. na soiskanie uchen. st. d-ra filos. nauk. – SPb, 2010. – 287 s.
4. Savvinov A. S. Sistemnye issledovaniya ob#ektov razlichnoj prirody / AN RS(Ja); In-t priklad. jekologii Severa. – M.: Nauka, 1997. – 199 s.
5. Mordinov A. E. Jakutskij narodnyj jepos olonho // Il. – 2013. – № 1-2. – S. 18-21.
6. Basharin G. P. K voprosu o jakutskom olonho // Il. – 2013. – № 1-2. – S. 14-17.
7. Okladnikov A. P. Jakutskij jepos (olonho) i ego svjaz' s jugom / M-vo obraz. i nauki RF; FGAOU VPO «SVFU im. M. K. Ammosova»; nauch.-issled. in-t Olonho. – Jakutsk: Sajdam, 2013. – 62 s.
8. Popov B. N. Soderzhanie duhovnosti // Problemy formirovanija kul'turnogo prostranstva Jakutii na rubezhe tret'ego tysjacheletija. – Jakutsk: Sahapoligrafizdat, 2003. – 336 s.
9. Ojunsckij P. A. Jakutskaja skazka (olonho) ee sjuzhet i sodержanie / [Red.koll.: V. N. Ivanov (otv. red.), A. A. Nahodkina, N. A. Nikolaeva]. – Jakutsk: Sajdam, 2013. – 96 s. (na anglijskom i ruskom jaz.).
10. Gacac V. M. Surazakov S. S. i ego trud ob altajskom geroicheskom jepose // Surazakov S. S. Altajskij geroicheskij jepos. – M.: Nauka, 1985. – S. 3-9.
11. Emel'janov N. V. Sjuzhety olonho o zashhitnikah plemeni. – Novosibirsk: Nauka. Sibirsckaja izdatel'sckaja firma RAN, 2000. – 192 s.
12. Vinokurov V. V. Ob osobennostjah jakutskoj filosofii // Severo-Vostochnyj gumanitarnyj vestnik. – Jakutsk, 2014. – № 1, Т. 8. – S. 66-72.



ХРОНИКА

Т. Г. Басангова

О III МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ ПО «ДЖАНГАРУ»

В г. Элиста Республики Калмыкия 15-16 сентября 2016 г. состоялась III Международная научная конференция «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования», посвященная 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН и 50-летию отдела фольклора Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Первая Международная научная конференция по эпосу «Джангар» была проведена в 2014 г. в Хобуксар-Монгольском автономном уезде Китайской Народной Республики, вторая состоялась в прошлом 2015 г. в Монголии, и третья была успешно проведена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект РГНФ № 16-04-14101/16) в Калмыцком институте гуманитарных исследований РАН совместно с Институтом национальных литератур Академии общественных наук КНР, Институтом монголоведения Университета Внутренней Монголии КНР и Общественной организацией по изучению истории, языка и культуры ойратов Монголии «Тод номын гэрэл».

III Международная научная конференция «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования», посвященная 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, и 50-летию отдела фольклора Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, стала весьма представительной: в ней приняли участие в очной и заочной форме 73 человека, среди которых 2 академика, 27 докторов, 30 кандидатов наук, 3 аспиранта, 1 докторант, 10 научных сотрудников академических учреждений. География участников была довольно обширна, на форуме выступили представители зарубежных стран – Китая, Монголии, Японии, Америки (видеодоклад), ученые из Кыргызской Республики, Украины, Азербайджана, Абхазии, а также участники из разных регионов России: Якутии, Бурятии, Алтая, Башкортостана, Республики Северная Осетия – Алания, Адыгеи, Дагестана, городов Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска и др. На конференции были обсуждены актуальные вопросы современного состояния эпосоведческих исследований, изучения фольклора монголоязычных народов, проживающих ныне в основном в трех странах – России, Монголии, КНР. Международная научная конференция объединила ученых из разных стран и различных регионов России, обсудивших результаты проделанной работы и перспективы востоковедческих исследований в области эпосоведения, джангароведения и фольклора.

До начала работы конференции были изданы материалы Международной научной конференции: «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования. Материалы III Международной научной конференции, посвященной 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15-16 сентября 2016 г.). – Элиста: КИГИ РАН, 2016. – 324 с. объемом 37,7 усл. печ. л., тираж 300 экземпляров.

БАСАНГОВА Тамара Горьяевна – д. филол. н., доцент, Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН.

E-mail: basangova49@yandex.ru

BASANGOVA Tamara Goryaevna – Doctor of Philological Sciences, Associate Prof., Kalmyk Institute of Humanities Research RAS.

E-mail: basangova49@yandex.ru



Рис. 1. III Международная научная конференция «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования», 15 сентября 2016 г. (Элиста, Республика Калмыкия)

Конференция приняла следующую **резолюцию**:

Организаторы конференции: Правительство Республики Калмыкия, Российский гуманитарный научный фонд, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Калмыцкий институт гуманитарных исследований Российской академии наук, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова», Институт национальных литератур Академии общественных наук КНР, Институт языка и литературы Академии наук Монголии, Общественная организация по изучению истории, языка и культуры ойратов Монголии «Тод номын гэрэл».

В работе научной конференции приняли участие аспиранты, ученые, деятели культуры научных учреждений г. Элиста, а также городов Санкт-Петербург, Москва, Майкоп, Махачкала, Владикавказ, Якутск и др., зарубежные исследователи из Китая, Абхазии, Монголии, Японии.

Целью конференции было обсуждение актуальных научных проблем сохранения и результатов научно-исследовательской, научно-методической и научно-инновационной деятельности, обмен информацией о научных достижениях в области исследования эпической традиции и конкретно джангароведения как части мировой фольклористики. Тематика конференции была соотносима заявленной – это эпическое наследие народов: проблемы сохранения и исследования, сравнительное изучение «Джангара» с эпосами народов мира, лингвистические, исторические и культурологические аспекты изучения эпического наследия, фольклорное наследие народов как живая традиция «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов в этнокультурном пространстве, новые информационные технологии в сохранении и распространении фольклорного наследия.

К конференции был издан сборник докладов. В рамках программных мероприятий конференции:

- Проведено пленарное заседание по актуальным проблемам современного эпосоведения;
- Организована работа секций;
- Организованы выставки научной литературы по проблематике конференции (Научная библиотека КИГИ РАН), и выставка, посвященная организатору отдела джангароведения КИГИ РАН профессору А. Ш. Кичикову.

На конференции состоялся плодотворный обмен мнениями по широкому спектру проблем изучения героического эпоса тюрко-монгольских народов, исследований по генезису эпоса, современного подхода к сохранению и популяризации эпического наследия народов, проблемы сказительства, лингвистического изучения эпоса путем внедрения компьютерных технологий.

Всего было прослушано 32 доклада.

Конференция, исходя из сложившейся ситуации в научном изучении эпического наследия тюрко-монгольских народов, рекомендует:

- Инициировать работу по включению героического эпоса «Джангар», калмыцкой протяжной песни в список шедевров нематериального культурного наследия ЮНЕСКО.
- Продолжить работу по исследованию памятников эпического творчества: типологические исследования, историко-сравнительное, текстологическое изучение, в т. ч. с применением цифровых технологий. Сравнительное изучение эпосов дает богатый материал в расширении межкультурного диалога и укрепления сотрудничества между народами.
- Издать с привлечением научных фондов России многотомное издание «Свод калмыцкого фольклора», в котором 5 томов принадлежат героическому эпосу «Джангар».
- Разработать и реализовать совместные международные научные проекты по изучению героического эпоса «Джангар» в разных эпических традициях.
- В целях развития, изучения и сохранения эпического сказительства калмыков поддерживать деятельность Музея Ээлян Овла и Дава Шавалиева.
- Усилить экспедиционную деятельность в Калмыцком институте гуманитарных исследований РАН с целью расширения ареала полевых исследований для углубления научного знания и решения глобальных вызовов времени в области филологических наук.
- Переиздание работ калмыцких фольклористов, результатов полевых исследований.



МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «САГЫМБАЙ – «МАНАС» ААЛАМЫНЫН ГЕНИЙИ»

28 февраля 2017 г. в Национальной академии наук Кыргызской Республики прошла международная научно-практическая конференция под названием «Сагымбай – «Манас» ааламынын генийи» («Сагымбай – гений вселенной «Манас»), посвященная 150-летию манасчы Сагымбая Орозбакова. Сказитель эпоса «Манас» Сагымбай Орозбаков родился в 1867 г. на южном берегу Иссык-Куля в местечке под названием Кабырга. Его отец Орозбак происходил из рода саяк и был талантливым музыкантом-сурнайчы (играющий на духовом инструменте – *ред.*). В девять лет Сагымбай начал постигать арабскую грамоту под руководством узбекского муллы, а также петь и сочинять. Эпосом «Манас» он увлекся с пятнадцати лет, особенно повлияли выступления знаменитых в то время манасчы Чонбаша, Тыныбека Жапиева, Балыка (Бекмурата) Кумарова и Найманбая Балыкова. С самой ранней юности Сагымбай Орозбаков выделялся среди своих сверстников исключительной памятью и поэтическими способностями.

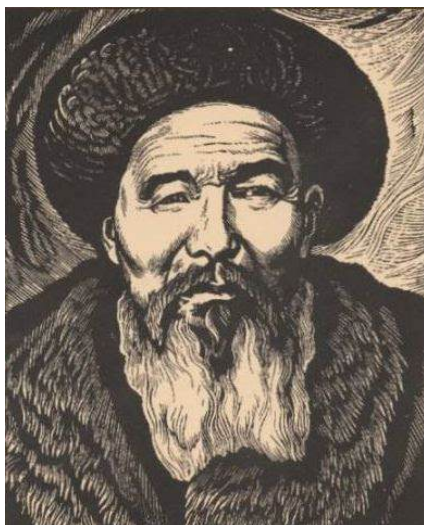


Рис. 1. Сагымбай Орозбаков (1867-1930)

Цель данного мероприятия – освещение отдельных событий, отражённых в эпосе, а также вклад кыргызских ученых в исследовании этого эпоса. В конференции участвовали представители Жогорку Кенеша (законодательный орган КР – *ред.*) вице-премьер-министр Ч. Султанбекова и Министерства Образования и Науки Кыргызской Республики, общественные и политические деятели, ученые-манасоведы, сказители.

«Эпос «Манас» – уникальный феномен кыргызской культуры давно признан и отнесен к числу наиболее выдающихся памятников человеческой культуры. «Манас» для кыргызов и для тюркских народов в общем важен, как и «Илиада» для древних греков и культурной Европы, «Махабхарата» для индусов, «Ветхий Завет» для иудеев и христиан, «Старшая Эдда» для германских народов и т. д. Именно благодаря этому эпическому сказанию до нынешнего поколения дошли ценности, традиции, образ жизни древнего кыргызского народа, а через него – мировоззрение и духовная культура древних тюрков», – отметила Ч. Султанбекова.

Директор института Манасоведения при Кыргызском государственном университете им. И. Арабаева Топчубек Тургуналиев рассказал: «В 1922 году ученые фольклористы, филологи К. Мифтаков и И. Абдрахманов начали запись эпоса «Манас» из уст манасчы Сагымбая Орозбакова. За четыре года ученые записали 180 тысяч стихотворных строк первой части трилогии эпоса. Вторая и третья ее части «Семетей» и «Сейтек» не были записаны из-за болезни манасчы. Однако и то, что он успел сообщить, свидетельствует о художественном совершенстве его варианта, о красочности поэтического стиля и богатства языка. В 2015 г. из-за нехватки средств тираж был небольшой, сейчас эту книгу тяжело найти. А ведь вариант сказителя Сагымбая Орозбакова отличается красочностью и масштабностью. Сюжет начинается с рождения

АБДЫРАХМАНОВ Толобек Абылович – д. и. н., проф., ректор Кыргызского государственного университета им. И. Арабаева.

ABDYRAKHMANOV Tolobek Abylovich – Doctor of Historical Sciences, Prof., Rector of I. Arabaev Kyrghyz State University.

Манаса и развивается по хронологии. Лексика очень богата, там много китайских слов, монгольских, персидских архаизмов и историзмов, красочных описаний пейзажей, есть лирические и философские главы. Все это может стать дополнительным источником для изучения».

Один из инициаторов проведения международной конференции Каныбек Иманалиев отметил: «Книга стала итогом многолетнего исследования творчества Сагымбая Орозбакова, принятого учеными при его жизни. В настоящее время готовится академическое издание 7 тома по варианту Сагымбая Орозбакова. Мы имеем сегодня эпос, в котором красной нитью проходит идея единства народа, патриотизма и борьбы за независимость. Семь заветов Манаса, почерпнутых из эпоса, – это духовное послание ныне живущим кыргызстанцам. Самыми важными являются такие заветы, как национальное единство, мир, дружба и сотрудничество между народами, национальная честь и патриотизм».

Сагымбай Орозбаков является признанным кыргызским народом сказителем наиболее объемного варианта эпоса «Манас», отличающегося сюжетной полнотой и высокой художественной образностью. Его вариант среди ученых-фольклористов считается классической версией кыргызского героического эпоса и складывается из ряда самостоятельных сюжетных линий, объединяющих сюжетные группы завершенными эпизодами. Это так называемые циклы, органично связанные друг с другом неразрывной цепочкой, которые при соответствующем их последовательном распределении складывают эпическую биографию батыра Манас.

Участники конференции, посвященной юбилею выдающегося сказителя, подчеркнули о необходимости более глубокого изучения Орозбаковского варианта эпоса «Манас» и популяризации его творчества.



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:

07.00.00 ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

09.00.00 ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Если автор – аспирант, то необходим отзыв руководителя.

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

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

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

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

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

**THE SERIES “EPIC STUDIES”
of peer-reviewed academic periodical
“VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY ”**

Электронное научное периодическое издание

№ 1(05) 2017

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

Подписано в печать 30.03.2017. Формат 70х108/16.
Печ. л. 7,0. Уч.-изд.л. 8,75. Тираж экз. Заказ № .

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