

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)

2 (06) 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 Soom, 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. Джануа*, 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 Гежсин*, 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.ru

НИИ 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. Amosov North-Eastern Federal University»

2 (06) 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 RAS, 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.

Executive editor: *E. E. Zhirkova*

The members of the editorial board of the series:

T. A. Abdyrakhmanov, Dr. Sci. History, prof., Kirghizia; *T. G. Basangova*, Dr. Sci. Philology, Asst Prof., 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 №ФС77-65138 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>Санжеева Л. Ц.</i> Речевые средства эпической образности в бурятских улигерах о Гэсэре	5
<i>Бурыкин А. А.</i> Мифологические экспозиции эпических сказаний эвенков и эвенов и их роль для изучения тунгусской космогонической мифологии и для характеристики этнических и локальных традиций	17
<i>Амбарцумян А. А.</i> Some features of English translations of the epic “David of Sassoun”	27
<i>Корякина А. Ф.</i> Мотивы одноименных олонхо «Кюн Эрили» Н. И. Степанова, Н. М. Тарасова и С. С. Васильева: сравнительный анализ	37
<i>Васильева А. А.</i> Стратегии создания эпического мира олонхо средствами русского языка ...	46
<i>Попова Г. С.</i> Кузница в олонхо «Мюльджюёт Бёгё» хангаласского сказителя М. И. Саввина	58
<i>Ефимова Л. С., Львова С. Д.</i> Поэтика якутского олонхо: образы сравнения (на материале текста, записанного А. Ф. Миддендорфом)	65
<i>Чарина О. И.</i> Сказители с. Походск XIX в.	75
<i>Гайфутдинова Р. М.</i> Этноэпический нарратив татар Поволжья (методологические предпосылки)	84

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Киселев М. Ю.</i> Памятники эпического наследия в документах Архива Российской Академии наук	91
---	----

ХРОНИКА

<i>Санжеева Л. Ц., Гымпилова С. Д.</i> О научном издании «Памятники фольклора монгольских народов: в 10-и томах на калмыцком, бурятском и монгольском языках»	98
---	----

РЕЦЕНЗИЯ

<i>Чирикба В. А.</i> Весомый вклад в нартоведение и эпосоведение	101
--	-----

CONTENT

PHILOLOGICAL STUDIES

<i>Sanzheeva L. Ts.</i> Means of epic expressiveness in the Buryat uligers about Geser.....	5
<i>Burykin A. A.</i> Mythological expositions of epic legends of the Evenki and Evens and its role for studying the Tungus cosmogonic mythology and for the characteristics of ethnic and local traditions.....	17
<i>Hambardzumyan H. A.</i> Some features of English translations of the epic “David of Sassoun”	27
<i>Koryakina A. F.</i> Motives of same-named olonkho “Kun Erili” by N. I. Stepanov, N. M. Tarasov and S. S. Vasilev: comparative analysis.....	37
<i>Vasileva A. A.</i> The strategies of epic world composing in the Yakut heroic epic Olonkho by the means of the Russian language	46
<i>Popova G. S.</i> The smithy in olonkho “Muldjyot Bege” by Khangalas narrator Mikhail Savvin	58
<i>Efimova L. S., Lvova S. D.</i> Poetics of the Yakut olonkho: images of comparisons (on the basis of the text recorded by A. F. Middendorf)	65
<i>Charina O. I.</i> Narrators of Pokhodsk in the XIX century.....	75
<i>Gaifutdinova R. M.</i> Ethnic-epic narrative of the Tatars of the Volga region (methodological assumptions)	84

HISTORICAL SCIENCES

<i>Kiselev M. Yu.</i> Epic heritage monuments in documents of the Russian Academy of Sciences Archive.....	91
---	----

CHRONICLE

<i>Sanzheeva L. Ts., Gympilova S. D.</i> About the academic publication “Monuments of folklore of Mongolian peoples: in 10 volumes in Kalmyk, Buryat and Mongolian languages”.....	98
---	----

REVIEW

<i>Chirikba V. A.</i> A significant contribution to Nartology and Epic Studies.....	101
---	-----

— ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ —

УДК 398.224(=512.31)

Л. Ц. Санжеева

Институт филологии и массовых коммуникаций Бурятского государственного университета

РЕЧЕВЫЕ СРЕДСТВА ЭПИЧЕСКОЙ ОБРАЗНОСТИ В БУРЯТСКИХ УЛИГЕРАХ О ГЭСЭРЕ

Аннотация. В статье рассматриваются способы актуализации смысловой и поэтической экспрессии в улигерном тексте. Выявлены разные виды и функциональные особенности таких речевых средств эпической образности, как метафора, метонимия, синекдоха, эпитет, сравнение. Материалом для анализа послужили варианты бурятского эпоса о Гэсэре, записанные от известных сказителей (Альфора Васильева, Пеохона Петрова, Маншуда Имегенова, Елбона Шалбыкова), однако большая часть примеров приведена из эпоса «Абай Гэсэр Богдо хаан» (эхирит-булагатский вариант сказителя А. Васильева). Своеобразие и уникальность образной системы бурятского эпоса в целом и улигера «Абай Гэсэр Богдо хаан» в частности проявляются на всех уровнях содержательного и выразительного планов. Проведенный лингвостилистический анализ упомянутого улигерного текста позволяет утверждать, что поэтика эпоса – сложная и вместе с тем высокоорганизованная система, которая складывалась и оттачивалась в течение длительного времени. Образные средства исследованных улигеров отличаются разнообразием форм и частотностью употребления.

Основным в эпосе является смысловая природа иносказания как приема образного восприятия реальной действительности, которая передается, в т. ч. общефольклорными, общелитературными и разговорными метафорическими образными выражениями. Эпическим речевым средствам в целом и сравнениям в частности присущи компактность, ритмическая организованность, отшлифованность и формульность. Выявлены и проанализированы наиболее продуктивные в поэтике бурятских улигеров образные средства, обладающие большой художественной выразительностью и способствующие созданию ярких эпических образов и исторической стилизации. Все рассмотренные элементы выполняют смысловую, экспрессивно-эмоциональную функцию в эпическом произведении бурят. Их использование обусловлено внутренними потребностями героического сюжета, общими требованиями эпической изобразительности. Очевидно, что в ходе исторического развития эпос вырабатывал свою, присущую только ему систему изображения. Сказители пользовались традиционными формами, которые были закреплены за определенными реалиями изображаемых явлений и событий. В этноспецифических образных элементах (метафорах, метонимии, эпитетах, сравнениях и др.) поэтической системы прослеживаются эстетика и прагматизм бурятского эпоса о Гэсэре, его значительный аксиологический потенциал.

Ключевые слова: эпос, жанровые признаки, эпическая образность, эпический стиль, этноспецифические характеристики, улигерная символика и поэтика, речевые средства, смысловая функция, метафора, метонимия, эпитет, сравнение.

L. Ts. Sanzheeva

Means of epic expressiveness in the Buryat uligers about Geser

Abstract. The article considers some ways of actualization of semantic and poetic expressiveness in the uliger text. It studies different types and functional peculiarities of such means of epic expressiveness as metaphor, metonymy, synecdoche, epithet, and simile. The analysis is based on the versions of the Buryat epos about Geser

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

E-mail: lsanzhe@mail.ru

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

E-mail: lsanzhe@mail.ru

recorded from well-known uligershins (Alfor Vasilyev, Peokhon Petrov, Manshud Imegenov, Elbon Shalbykov). However, most of the examples are taken from the epic «Abai Geser Bogdo Khaan» (the ekhirit-bulagat version of the narrator A. Vasiliev). The originality and uniqueness of the imagery system of the Buryat epic in general and uliger «Abai Geser Bogdo Khaan» in particular are revealed at all levels of content and expression plans. The lingvostylistic analysis of the mentioned uliger text suggests that the poetics of the epos is a sophisticated but yet a highly organized system, which had been developing and perfected for a long time. The imagery means of the researched uligers are remarkable for a variety of forms and frequency of their usage.

The main epic feature is the semantic nature of allegory serving as a method of imaginative perception of reality and which is transmitted by general folklore and literature, colloquial metaphorical figurative expressions. The epic speech means in general and comparisons in particular are characterized by laconism, rhythmic organization, being refined and having some formula. The most productive in the poetics of the Buryat uligers imagery means, having high artistic expressiveness and contributing to the creation of vivid epic images and historic styling are identified and analyzed in the paper. All the revealed elements perform a semantic, expressive-emotional function in the Buryat epic. Their use is determined by the internal needs of the heroic story and the general requirements of the epic depiction. It is obvious that in the course of historical development the epos has developed its own unique imagery system. Narrators used the traditional forms that had been assigned to certain realities of the depicted phenomena and events. The aesthetics and pragmatism of the Buryat epic of Geser, its considerable axiological potential is revealed in the ethnospecific imagery elements (metaphors, metonymy, epithets, simile, etc.) of the poetic system.

Keywords: epic, genre features, epic expressiveness, epic style, ethnospecific characteristics, uliger symbolism and poetics, means of speech, the semantic function, metaphor, metonymy, synecdoche, epithet, simile.

Введение

Общеизвестно, что поэтика является одним из важнейших аспектов изучения художественного произведения, фольклорно-эпического в том числе. В бурятской фольклористике многие вопросы, связанные со стилистикой эпоса, его образно-поэтической системой, остаются за рамками специального анализа. Исследователь фольклора Е. Н. Кузьмина отмечает, что среди прочих до сих пор остаются неразработанными вопросы структуры поэтико-стилевых средств бурятского эпоса, как впрочем, эпоса всех народов Сибири [1, с. 64-71].

Исследования по поэтике в бурятской гуманитарной науке в основном касаются фольклора, эпоса «Гэсэр». Это труды С. Ш. Чагдурова «Поэтика Гэсэриады» [2], М. И. Тулохонова «Героический эпос бурят: вопросы поэтики и стиля» [3], Е. О. Хундаевой «Бурятский эпос о Гэсэре: связи и поэтика» [4], Л. С. Дампиловой «Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика» [5], Б. С. Дугарова «Бурятская Гэсэриада: небесный пролог и мир эпических божеств» [6], Э. А. Уланова «Эпос в развитии бурятской словесности: аспекты поэтико-стадиальной эволюции художественного мышления» [7].

Стилевое своеобразие рассматриваемых в данной работе эпических произведений состоит в исключительной отточенности художественной формы, совершенной по красоте слога и языка. Образы этих улигеров основаны на тонкой наблюдательности, глубоком знании жизни, сопоставлении явлений разного ряда. В построении художественных образов при помощи изобразительно выразительных средств (метафор, метонимии, эпитетов, гипербола, сравнений) можно проследить сам процесс формирования художественной мысли [8, с. 83].

Исследователи различают образность речевую и языковую. В речевой образности реализуется предметно-логическое и контекстуальное значение, что связано с речью. В языковой образности реализуются два предметно-логических значения: основное и производное, что связано с уровнем языка. В средствах языковой образности встречаются метафора, метонимия и сравнение, которые могут войти в конкретную речевую ситуацию, посредством этого языковая образность переходит в речевую [9, с. 10-11].

Как известно, языковая образность обладает следующими качествами: экспрессивностью, наглядностью, абстрактностью и отвлеченностью, эмоциональностью, эстетичностью. Среди основных функций, которые выполняет образность, следует назвать такие, как: коммуникативная, назывная, оценочная, конкретизирующая, обобщающая, иллюстративная, экспрессивная, эстетическая и функция языковой экономии. В ряду образных средств, обладающих такими свойствами, особенно выделяются сравнение, метафора и метонимия, в основе которых лежит когнитивная модель, а именно сравнение [9, с. 10-11].

Своеобразие и уникальность образной системы бурятского эпоса в целом и улигера «Абай Гэсэр Богдо хаан» (вариант сказителя Альфора Васильева) в частности проявляются на всех уровнях содержательного и выразительного планов. Проведенный лингвостилистический анализ улигерного текста позволяет утверждать, что поэтика эпоса – сложная и вместе с тем высокоорганизованная система, которая складывалась и отрабатывалась в течение длительного времени. Эпическая поэтика во многом строится на понятиях образности, образа и образных средств. Установлено, что эпическая образность зиждется на ассоциативных связях, она экспрессивна, наглядна, абстрактна, эмоциональна, эстетична [8, с. 84].



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

В качестве материала для анализа послужили также варианты бурятского эпоса о Гэсэре, записанные от известных сказителей (Пеохона Петрова, Маншуда Имегенова, Елбона Шалбыкова). Однако большее внимание уделено поэтической системе эпоса «Абай Гэсэр Богдо хаан» (сказителя А. Васильева), в частности рассмотрены наиболее распространенные образные элементы, их этноспецифические характеристики, виды и функции в улигерном тексте. Установлено, что поэтический язык эпоса «Абай Гэсэр Богдо хаан» представляет собой развитую систему речевых средств, передающих с помощью различных стилистических построений все разнообразие содержания улигера. Эпический стиль улигера по строю и стилистической окрашенности являет собой «высокий стиль». Идеализация богатыря, его возвышенных благородных устремлений, описание героических подвигов подразумевают наличие патетического высокого настроения и соответственно высокого стиля.

По мнению эпосоведов, поэтика Гэсэриады высокоорганизована, словесный текст богато насыщен метафорами, гиперболами, антитезами и др. художественно-изобразительными средствами. Сами сказители хорошо чувствовали ритм и размер, пользовались приемами ускорения и замедления ритма. В этой связи справедливо по отношению к бурятскому эпосу высказывание исследователя А. Б. Есина: «Слагаясь в стиль, все элементы формы подчиняются единой художественной закономерности, обнаруживают наличие организующего принципа. Он как бы пронизывает структуру формы, определяя характер и функции любого ее элемента» [10, с. 352-353].

Виды и функции этноспецифических образных средств в поэтике бурятского эпоса

Анализ ведущих звеньев поэтической системы эпоса «Абай Гэсэр Богдо хаан» свидетельствует о неразрывной взаимосвязи и взаимодействии художественно-изобразительных средств в решении основных идейно-эстетических задач. Образные средства исследованного улигера отличаются разнообразием форм и частотностью употребления. Это объясняется спецификой художественного текста, его стилем. Так, метафора занимает особое место среди изобразительных средств языка эпоса как важнейший способ создания переносных значений слов и выражений. По семантическому содержанию метафоры выражаются словами, к которым могут относиться любые явления действительности: люди, проявления их внутреннего мира, животные, растения, самые различные признаки неживой природы и явления отвлеченного характера. Одним из самых экспрессивных средств стилистики эпоса является тип метафоры, когда животным и птицам приписываются свойства и действия человека. Метафоры неразрывно связаны не только друг с другом, но и с другими образными средствами, являясь необходимыми их компонентами [7, с. 63].

Неслучайно иногда метафору называют скрытым сравнением, т. к. в ней есть и образ, и предмет, не назван лишь признак, лежащий в ее основе, но который эксплицитен по содержанию. Как отмечают исследователи, метафоричность возникает на том этапе развития эпоса, когда конкретность анимистических взглядов на природу начинает разрушаться и вытесняться более глубоким, разносторонним взглядом на явления окружающего мира, когда возникают абстрактные понятия, а конкретные представления становятся абстрактными (например, *три сестры хухэй*) [11, с. 309]. Метафоричность проходит длинный путь образования. Это явление более характерно для унгинских мифов и эпоса бурят.

В разных вариантах «Гэсэра» встречаются общепольклорные, общелитературные и разговорные метафорические образные выражения – метафоры. Приведем некоторые из выявленных примеров употребления метафоры с краткими комментариями в тех случаях, когда общее значение выражения не вполне понятно.

Зүрхэ ехээр алдабашье [12].

Хоть и не решался (колебался) [Пер. наш].

Выражение *зүрхэ алда* буквально означает «потерять сердце», на смысловом уровне оно означает «сомневаться, бояться, колебаться».

Хоро шарын малтажа [12].

Действуя на нервы (распаяя) [Пер. наш].

Хоро шара малтаха буквально означает «копать яд, желчь», что можно толковать, как «раздражать, злить, заставлять нервничать».

Яхан уһан хоёрыень

Кости его выплюнул,

Турьяжа орхибо [12].

Брызнув сквозь зубы [Пер. наш].

Яхан уһан – парное слово, буквально означающее «кости и вода», но со смысловым значением «кости» в приведенном контексте.

Интерес представляют развернутые метафоры.

Харха хулганын хамарһаа

Из носа мыши даже

Шуһа дуһаангуй ябаба [12].

Не пролил крови [Пер. наш].

Хулганын хамарһаа шуһа дуһаангуй – буквально означает «не уронив ни капли крови из носа мыши», что по смыслу можно передать как «не подстрелив ни одной живности...».

В варианте «Гэсэра» Альфора Васильева встречаются разные виды метафор, которые были классифицированы в соответствии с их лексико-семантическими особенностями. Рассмотрим некоторые из этих групп.

Метафоры, противопоставляющие или сопоставляющие:

- **живое – неживое**

Сэсэг ногоон сэсэглэжэ,

Цветы, расцветая,

Улаагаар убхижа,

Красным разрастаясь,

Хүхөөр хүрбэжэ,

Синим раскинувшись,

Сагаагаар сальдажа,

Белым расплескиваясь,

*Шараар майратажа,
Хангалтажа, хуниууржа,
Ангилжа, охитожо
Дэлхэй дээгүүр дэлгэржэ ошоожо,
Газар дээгүүр галбагайржа таража*

[12, с. 19].

*Желтым развеваясь,
Благоуханье их
Раздается, чувствуется,
По всей планете разносится,
По всей земле раскинулось*

[Пер. наш].

В вышеприведенном примере растения дышат, двигаются, как живые существа, происходит оживотворение, очеловечивание предметной сущности, в данном случае представителей растительного мира. Известно, что буряты с древних времен относятся ко всему природному, что их окружает, не как к физическому миру, а как к окружающему миру, обладающему духовным началом и свойствами взаимопревращения.

- функции, умения, поступки, обладание чем-либо

*Гарын ганзагадан хүргэбэ,
Хүлийн дүрөөдэн хүргэбэ* [12, с. 26].

*Руки до тороков, до вьюка на спине лошади довел,
Ноги до стремени довел* [Пер. наш].

Смысловое значение выражения *гарын ганзагадан хүргэхэ, хүлийн дүрөөдэн хүргэхэ* – «вырастить ребенка, чтобы он мог сам садиться и ездить на коне» (один из древних обычаев монгольских народов). Здесь употреблены клишированные фразы, идиомы или так называемые «мертвые образы» (неизменные, «закостеневшие» или «застывшие»).

*Тэрэ гурбан эгэишэндын
Нэгэ амаяр ерээжэ* [12, с. 398].

*Те три сестры его
Мгновенно появились* [Пер. наш].

Нэгэ амаяр буквально означает «одним дыханием». Контекст диктует использование смыслового перевода – «тотчас же, сразу, незамедлительно».

- характеристики

*Хуһанай орёгор ошоһон,
Ойрын сууда дуулдажа,
Үшөөһэнэй оройгоор хэлсүүлһэн
Эльгэн Шулуун баатаргүи?* [12, с. 203].
*Шоношолжо зубаржа
Шубуушалжа зальяжа,
Яһан уһан хоёрын
Хамараараа турьян гаргажа* [12, с. 249].

*Это ты, тот Эльгэн Шулуун батор,
Слухи о котором разнеслись по верхушкам берез,
Молва о котором распространилась
по верхушкам тальника?* [Пер. наш]
*Охотясь на волков, рвал их на части,
Охотясь на птиц, заглатывал их,
Кости и кровь их
Извергал из ноздрей* [Пер. наш].

Исследованный материал подтверждает тот факт, что для эпоса характерна иная метафоричность, скорее это вид иносказания. Основным в эпосе является смысловая природа иносказания как приема образного восприятия реальной действительности. В целом эпосу присуща сдержанность изобразительных средств, особенно в более раннюю эпоху зарождения улигеров, когда доминировало коллективное сознание рода и племени. Использование метафоры является фактом индивидуального творчества сказителя, продуктом духовной жизни личности, выдлившейся из общины.

В некоторых случаях к разновидности метафоры относят метонимию, хотя между ними есть существенные различия: для метафорического переноса названия сопоставляемые предметы должны быть обязательно похожи, а при метонимии такого сходства нет; метафору можно переделывать в сравнение, с метонимией этого сделать невозможно.

*Хара сагаан хоёрой
Харшалдаагүй үдыдэ* [13, с. 53].

*Когда черный цвет
От белого был не отличим* [Пер. наш].

В этом примере имеется в виду исконное первородное появление белого и черного, примордиальное разделение мутного марева на белое и черное или в целом возникновение добра и зла.

*Ами наһыемни абарыш,
Арһа шүрбэһыемни зузаалыш.
Улаан голыемнай абарыт,
Ууиха зурхыемнай зузаалыт.*

[12, с. 364].

*Спаси мое дыхание, жизнь,
Утоли мои кожу и жилы.
Аорту (жизнь) мою спасите,
Утолите (укрепите) мои легкие и сердце*

[Пер. наш].

В эпосе «Гэсэр» метонимия чаще всего используется для характеристики людей по принципу «отсутствия-наличия», в частности «наделенные чем-либо», при этом наблюдается субстанция множественности. Отметим, что в варианте А. Васильева метонимия встречается изредка.

Үргэн дороо барица...

Үбдэг дээрээ абаж [12, с. 53].

Дословно данный пример означает «держит под подбородком, берет на колени». В этом контексте можно дать следующий смысловой перевод: «лелеет, заботливо растит». Речь идет о *Сэсэг Ногон девице* – дочери *Сэгэн Сэбдэг тэнгрия* и *Сэсхэл Сэндэр хатан*.

Разновидностью метонимии является синекдоха, которая «существенно отличается от метонимии своим количественным признаком соотношения того, с чего переходит название, и того, на что оно переходит, при этом один член такого соотношения обычно будет более широким и общим» [14, с. 57]. При переносе значения должен быть общий семантический знаменатель между прямым и переносным значением. Рассмотрим пример из текста улигера:

Алиганайн шэнээн эльгээр

Из меха с ладонь величиной

Арбан захатайе оёжо,

Шила десять шуб (воротниковых),

Хурганайн шэнээн арахаар

Из кожи величиной с палец

Хорин захатайе оёжо забдаба ла

Шила двадцать шуб

[12, с. 26, 53].

[Пер. наш].

Слово *захатай* можно перевести как «имеющее воротник», подразумевается *дэгэл*, т. е. верхняя одежда. Здесь часть предполагает целое в соответствии с целостным, холистическим подходом.

В следующем примере глаза и руки подразумевают девушку, которая искусно кроит и шьет. Часть подразумевает целое.

Зүүн хара нюдэнийн

Зүүнэй оёдолд обашарба ла,

Баруун найхан долёоборын

Хурабшада занишаба ла [12, с. 53].

В целом следует отметить, что в унгинском эпосе и улигере «Абай Гэсэр Богдо хаан» все большее внимание уделяется не физическим возможностям, не богатырским качествам героинь, как это показано в эхирит-булагатском эпосе (более ранний по времени возникновения вариант бурятского эпоса), а их необыкновенной красоте, мудрости, преданности мужу, владению искусством шитья, рукоделия. Об этом свидетельствуют приведенные выше примеры.

Бурятский эпос о Гэсэре богат таким видом художественной изобразительности, как эпитет. Эпитеты дают образное представление о предмете (*Харсага боро морин* – быстрый, как ястреб, серый конь). К тропам принадлежат лишь те эпитеты, функцию которых выполняют слова, употребленные в переносном значении (*ууихан зөөлөнорон* – мягкая, как легкие, постель) в отличие от точных эпитетов, выраженных словами, использованными в прямом значении (*буурал толгойтой* – с седой головой). Большинство улигерных эпитетов представлено красочными определениями, выраженными прилагательными. Необходимо подчеркнуть, что эпитеты продуктивны в поэтике улигера, они обладают большой художественной выразительностью и способствуют созданию ярких образов, выполняют дополнительную смысловую, экспрессивно-эмоциональную функцию.

В эпосе бурят встречаются разные виды эпитетов. Например, пояснительные эпитеты (*найн* – хороший, *муу* – плохой) употребляются не в метафорическом, переносном, а в прямом значении и выполняют функции пояснений. В постоянных эпитетах особенностью семантики является постоянный характер выраженного ими признака (*алтан* – золотой, *сагаан* – белый, *улаан* – красный, *шара* – желтый и др.): *алтан шара наран* – золотисто-желтое солнце, *бухайр шара номон* – желтый бухарский лук. Эта группа эпитетов образована путем простой связи двух слов, первое из которых является определяющим по отношению ко второму. Они относятся к раннему типу эпитетов и часто встречаются в ритуально-магической поэзии.

Были также выявлены эпитеты, характеризующие что-либо или кого-либо в психологическом, эмоциональном аспекте. Частотны зрительные эпитеты (*найхан шарай* – красивая

внешность, *сагаан уула* – белая, светлая гора, вершина). Используются эпитеты, характеризующие человека, предмет или явление в возвышенном тоне: *арюун хайн ябадалтай* – с чистыми хорошими деяниями. В эпическом тексте употребляются простые по форме эпитеты (*хара ханаан* – черная, завистливая душа, *хүхэ уула* – синяя гора, вершина), а также большинство улигерных эпитетов выражаются прилагательными, стоящими в атрибутивной позиции перед или после существительного. Они традиционно прикреплены как к собственному имени героев, так и к его нарицательным обозначениям:

Аламжи Мэргэн хүбүүнийн,

Хоерхон-ло абагаяа

Сага мунгун үүдэнһээ

Тодолдожи ерэбэл-даа [15, стх. 570-573].

Аламжи Мэргэн молодой

Обоих дядей своих

У бело-серебряной двери

Встречает [Пер. М. И. Тулохонova].

С помощью изобразительных эпитетов в эпосе подробно описывается богатырское снаряжение: «желтый бухарский лук», «хангайская стрела». Обилие эпитетов создает общее впечатление приподнятости повествования, перенос действия в мир прекрасного и возвышенного. Вместе с тем, все это – обыденные явления, вещи и предметы: лук, стрела, одежда, море, солнце, небо, в которых основной признак доступен зрительному восприятию (красный, зеленый, синий, желтый, пестрый); одежда героев, как правило, расшита золотом и серебром, так же украшено их оружие.

Отдельную группу составляют эпитеты, по своему характеру приближающиеся к метафоре. В них заключен признак сравнения (перевод примеров из эпоса «Абай Гэсэр Богдо хаан» в ниже следующих моделях выполнен автором статьи):

метафорические эпитеты

Тухэрээн наранай туйһөөтэй – похожая на круглое солнце.

Үхэр хара баатар – могучий (как бык), черный (крепкий) батор.

метонимические эпитеты

Дайнай мур – след войны.

Дайнгай харгы – путь войны.

точные эпитеты

Загал буурал толгой – черная с проседью голова.

Хубитай золтой зон – счастливые люди.

цветовые эпитеты

Сагаан харгытай – имеющие белую, чистую дорогу.

Боро эрезн зурхэн – серо-пестрое (твердое) сердце.

народно-поэтические (постоянные) эпитеты

Үндэр дулим тэнгэри – высокое небо.

Гунан гутаар дайда – цветущая привольная земля (степь).

уточняющие эпитеты

Түргэн сагаан элиэнэр – быстрые белые посланцы.

Обоо зөөлөн орон – большая мягкая постель.

Вариант улигера, записанный от Альфора, отличается обилием и разнообразием эпитетов. Рассмотрим некоторые из них:

эпитеты с уменьшительно-ласкательным оттенком значения

Борсогорхон буру хунжэлдөө [12, с. 112] – Под невзраченьким одеялом.

Дарсагар хандаагаа унажа [12, с. 113] – Худенького лончака оседал...

метафорические эпитеты (скрытое сравнение)

Хорон худал [12, с. 48] – обман, как ядовитая ложь.

Ута хургааг бэе [12, с. 58] – длинный, как жердь.

цветовые эпитеты

Улаан утаһан [12, с. 119] – красная нить.

Түмэр хара ордон [12, с. 134] – железный черный дворец.

зрительные эпитеты

Сагаан далай дээгүүр

По белому морю

<i>Сагаан манан харгуйтай, Хүхэ далай дээгүүр Хүхэ манан харгуйтай</i> [12, с. 46].	<i>Дорога из белого тумана, По синему морю, Дорога из синего тумана.</i>
---	--

Зрительные эпитеты помогают воссоздать в сознании слушателей яркую визуальную картину, надолго удерживающуюся в памяти.

Символические эпитеты

<i>Борохоной саг болобо, Үнэгэнэй харан хуйбууба</i> [12, с. 90].	<i>Наступило серое время суток, Опустилась лисья темнота.</i>
---	---

Здесь имеются в виду ночные часы, так называемая лисья темнота, длящаяся два часа, с трех до пяти часов утра (ночи).

Фольклорные эпитеты

Зүһэ буру дайда – *Хубхай хомхой орон* [13, с. 230] – *Чужая холодная сторона.*

Холойн хомхой дайсан [13, с. 126] – *Далекий ненасытный враг.*

Ойрын муухай дайсан [13, с. 149] – *Близкий коварный враг.*

Народно-поэтические (постоянные) эпитеты

Алтанишарга [12, с. 146] – *Позолоченные сани.*

<i>Түхэрөөн улаан шарайтай, Тэбхэр сагаан магнайтай, Гэлэн хара нюдэтэй, Гурбан алдаг эзэгтэй, Дабхарайтай хара нюдэтэй Дүрбэн алдаша ажатай</i> [12, с. 54].	<i>С круглым румяным лицом, Квадратным белым лбом, Совершенно черными глазами, С косичкой в три сажени, Черными глазами с нависшими веками, С косой в четыре сажени.</i>
---	--

Поэтический образ возникает на основе богатой палитры цвета, цветовой гаммы. Белый цвет является символом высоконравственного, мудрого и чистого начала. Встречаются зрительные эпитеты (*эгээн сагаан* – светозарно-белый). Эпитет *сагаан* часто употребляется с показателем усиления: *хун сагаан хонин* (очень белая, белая как лебедь овца). Эпитет-существительное воспринимается как метафорическое определение, в котором можно обнаружить некое скрытое сравнение: *һүн сэгээн тэнгэри* (молочно-белое небо – небо, белое, как молоко). В примерах прослеживается не только признак предмета, но и оценочная характеристика: *хонгор сагаан сэдьхэл* – «светлая (милая) наивная открытая душа»; определения-эпитеты с суффиксом субъективной оценки -**хан**: *дулахан* – «теплый (с оттенком нежности, ласки)». Ёмкий, точный эпитет, определяющий не только свойство предмета, но уточняющий или усиливающий особые черты, качества: *үндэр улаан наран* – «высокое красное солнце».

Важно отметить, что в ходе исторического развития эпос вырабатывал свою, присущую только ему систему изображения. Сказители пользовались традиционными формами, которые были закреплены за определенными реалиями изображаемых явлений и событий. Это в основном характерно для постоянных эпитетов, которые получили свое начало со времен раннего развития устного народного творчества, где одни и те же явления, предметы не имели множества определений, т. к. народ не был в состоянии охватить большое количество признаков предметов, а ограничивался указанием на те признаки, которые чаще всего характеризовали данные предметы. В эпических произведениях отражается взаимоотношение человека с окружающим его миром. Небо в понятии первобытного человека являлось особым миром, источником света и тепла. На нем обитали разные божества, посылающие то снег, то дождь. При описании неба в основном используются постоянные эпитеты, например, такие, как *светлодонное небо*, *великое небо*, являющиеся символами света, добра и величия. А дождливое, туманное, мрачное, темное состояние неба описывалось в эпосе для показа различных препятствий на пути Гэсэра, символизирующих все самое плохое – мрак, холод, зло.

Лингвостилистический анализ показывает, что структура эпических сравнений принципиально отличается от сравнений других художественных систем, например, сказок. Каждый структурный элемент эпического сравнения имеет свое особое стилистическое оформление. Эпическим сравнениям присущи компактность, ритмическая организованность, отшлифованность

и формульность. Важными изобразительными элементами эпических сравнений являются эпитеты, входящие в их структуру. Выявлено, что в системе сравнений запечатлен не только художественно-эстетический опыт народа, но и социально-бытовые стороны его жизни. Детальное исследование системы эпических сравнений подтверждает тот факт, что в эпических сравнениях, в отличие от сказочных, широко использованы образы предметов и явлений внешнего мира, относительно умеренно – понятий из материальной и духовной сферы человеческой жизни. В сравнениях образ всегда конкретизируется. Это – одна из существенных поэтико-познавательных особенностей эпических сравнений. Конечно, здесь необходимо учитывать и национально-стилистическую специфику конкретного поэтического памятника. Употребление сравнений, которые делают предмет нагляднее и задерживают на нем внимание слушателя, связано со стремлением изобразить предмет в его чувственной определенности. Сказитель не просто называет предмет, он подробно описывает его, перечисляя особые качества и свойства, а также характерные формы их проявления. Через них улигершин выражает свое отношение к предмету, подбирая для этого положительные или отрицательные сравнения. Сказители, стремясь к наглядности, стараются перевести описание на особенно близкий и понятный слушателям язык, приводя параллели из окружающей жизни.

Следует отметить, что сравнения и эпитеты не являются простыми украшениями улигерных событий, они вытекают из внутренних потребностей героического сюжета, из общих требований эпической изобразительности. Сравнения вызывают зримые и яркие образы, которые дошли до фольклорных жанров из недр мифологии. С течением времени сравнения, наполняясь и обогащаясь новым содержанием, приобрели свойства параллелизма. В глубокой древности, когда человек еще не умел отвлеченно мыслить, он постигал свой внутренний мир посредством образов, взятых из внешнего мира, чаще всего мира природы. Природа одушевлялась, наделялась человеческими свойствами. Общеизвестно, что сравнение является одной из характерных и распространенных форм художественного описания в эпосе. Посредством сравнения описываемые предметы и явления приобретают большую отчетливость и изобразительность. Сравнения придают повествованию ясность и живость изложения, а это в свою очередь ведет к наибольшей эмоциональной выразительности. Сравнение актуализируется не только на лексическом уровне. Оно может быть выражено словом, словосочетанием, сравнительным оборотом, придаточным предложением. В бурятском эпосе о Гэсэре часто встречаются сравнения в форме слова, присоединяемого с помощью союза «мэтэ» (как, подобно, словно):

<i>Бүхэ Бэлигтэ баатар...</i>	<i>Бүхэ Бэлигтэ батор</i>
<i>Элээ мэтэ элиһээр,</i>	<i>Воспарив вверх, как кориун.</i>
<i>Харабсар мэтэ халиһаар...</i>	<i>Отлетел вниз, как орел...</i>
<i>Бүргэд мэтэ бүрэлзэбэ... [12, с. 344].</i>	<i>Промелькнул, как беркут... [Пер. наш].</i>

Иногда в сравнениях встречается союз «шэнги» – «как, словно, вроде, точно»:

<i>Харабсар шэнги халилдаба,</i>	<i>Как орлы отлетали,</i>
<i>Хандагай шэнги хадаралдаба [12, с. 344].</i>	<i>Как сохатые бились [Пер. наш].</i>

Используются слова с окончаниями -ндли, -дли (словно, как, похоже), т. е. сравнения на морфологическом уровне.

<i>Бухындли хүлээлдэбэ</i>	<i>Как быки перед боданием наклоняли головы,</i>
<i>Буурындли абиралдаба [12, с. 345].</i>	<i>Как верблюды, терлись боками [Пер. наш].</i>

<i>Зунай бухындли зохорһоор,</i>	<i>Мыча и роя землю, как бык летом,</i>
<i>Зуданай бугындли урамдаһаар [12, с. 345].</i>	<i>Трубя, как марал в летний месяц [Пер. наш].</i>



Рис. 2. Гэсэр, герой бурятского фольклора (Художник Ю. Г. Чистяков, 1975 г.)

Как и в других примерах, сравнение основано на привлечении образов природы, например, представителей животного мира: бык, верблюд, орел, коршун и др. Это – характерная черта фольклорных образов.

*Абай Гэсэр хубүүн...
Харбаһан һомондли
Харьяжа ошообо,
Шэдэһэн шулуундли
Шууяжа оробо [12, с. 389].*

*Абай Гэсэр хубун...,
Как выпущенная стрела,
С шумом проскакал,
Как брошенный камень,
С гулом прибыл [Пер. наш].*

Несомненно, сравнение является важным изобразительно-выразительным средством языка эпоса. Первообытный человек для того, чтобы понять какой-либо предмет или явление, сравнивал его с другим предметом или явлением, полностью обладающим данным признаком. В эпосе сказитель не только рисует образы героев и показывает прошлый быт наших далеких предков, но и с помощью сравнения выражает свое эмоциональное отношение к сопоставляемым предметам и явлениям.

Заключение

Таким образом, художественная выразительность и эмоционально-экспрессивная наполненность улигерного языка достигается за счет умелого употребления в произведениях образных средств: метафоры, метонимии, эпитетов, сравнений и др. элементов, позволяющих сказителю высказать зримую и предметную мысль, и способствующих созданию исторической стилизации. В целом комплексное исследование поэтики бурятского улигера «Абай Гэсэр Богдо хаан» свидетельствует о том, что она представляет собой сложную, весьма разветвленную иерархическую систему, в которой взаимодействуют частные системы форм, слов и конструкций внутри единой структуры языка как «системы систем». Систематизация и классификация художественно-изобразительных средств в бурятском эпосе по предложенным моделям способствуют

более четкому представлению и осмыслению функциональных особенностей изученного вида образности во всех его проявлениях. В этноспецифических образных элементах этой системы прослеживаются эстетика и прагматизм бурятского эпоса о Гэсэре. В этой связи перспективным и актуальным представляется изучение парадигматико-синтагматических отношений и способов их выражения в эпическом тексте. Упомянутое явление – высшая степень образности в бурятском эпическом повествовании, не имеющая аналогов в других языках.

Несомненно, многочисленные образные средства являются жанровыми признаками эпоса. Каждое слово, структура занимает свое строго определенное место в поэтической системе бурятского эпоса, каждая интонация реализуется в грамматических рамках предикативных словосочетаний, согласуется с настроением героев и характером развивающегося действия. За этими внешними деталями стоят дополнительные опорные смысловые точки. Благодаря им в ходе развертывания эпических событий в рамках эпизодов, картин, действий, составляющих единое художественное целое, в сознании слушателей вырастает незримая сеть ассоциаций, связанных с теми или иными впечатлениями. Все это в совокупности создает уникальную образную картину эпического произведения бурят.

Литература

1. Кузьмина Е. Н. Структурно-семантические особенности аларских улигеров / Народы Байкальского региона: древность и современность. – Новосибирск: Изд-во ИАиЭт СО РАН, 2002. – С. 64-71.
2. Чагдуров С. Ш. Поэтика Гэсэриады. – Иркутск: Изд-во ИГУ, 1993. – 367 с.
3. Тулохонов М. И. Героический эпос бурят: вопросы поэтики и стиля: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1993. – 51 с.
4. Хундаева Е. О. Бурятский эпос о Гэсэре: связи и поэтика. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 166 с.
5. Дампилова Л. С. Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. науч. центра СО РАН, 2005. – 246 с.
6. Дугаров Б. С. Бурятская Гэсэриада: небесный пролог и мир эпических божеств. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 297 с.
7. Уланов Э. А. Эпос в развитии бурятской словесности: аспекты поэтико-стадиальной эволюции художественного мышления. – Улан-Удэ: Бэлиг, 2003. – 212 с.
8. Санжеева Л. Ц. Бурятский эпос: проблемы поэтики и стиля. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2011. – 240 с.
9. Макрова М. Н. Явление образности в культуре. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2005. – 123 с.
10. Есин А. Б. Стиль // Введение в литературоведение. Литературное произведение: основные понятия и термины. – М.: Академия, 1999. – С. 352-353.
11. Санжина Д. Д. Метафора в бурятском поэтическом тексте / Филологический сборник памяти В. Ц. Найдакова. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 1998. – С. 307-311.
12. Абай Гэсэр Богдо хаан. Буярадай морин улгэр. Запись С. П. Балдаева от сказителя Альфора Васильева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО АН, 1995. – 520 с. (на бурятском яз.)
13. Абай Гэсэр. Запись И. Н. Мадасона от сказителя Пеохона Петрова. – Улан-Удэ: Изд-во БКНИИ СО АН СССР, 1960. – 315 с. (на бурятском яз.)
14. Рассадин В. И. Фонетика и лексика тофаларского языка. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1971. – 252 с.
15. Бурятский героический эпос «Аламжи Мэргэн». Запись Ц. Жамцарано от сказителя Елбона Шалбыкова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 310 с. (на бурятском яз.)

References

1. Kuzmina E. N. Strukturno-semanticheskie osobennosti alarskikh uligerov [Structural and semantic features of alar uligers] / Narody Baikalskogo regiona: drevnost i sovremennost. – Novosibirsk: Izd-vo IAiEt So RAN, 2002. – С. 64-71.

2. Chagdurov S. Sh. Poetika Geseriady [Poetics of the Geseriade]. – Irkutsk: Izd-vo IGU, 1993. – 367 с.
3. Tilokhonov M. I. Geroichesky epos buryat: voprosy poetiki i stilya [Buryat heroic epic: issues of poetics and style]: avtoref. dis. ... d-ra filol. nauk. – Ulan-Ude: Izd-vo BNTS SO RAN, 1993. – 51 с.
4. Khundaeva E. O. Buryatsky epos o Gesere: svyazi i poetika [Buryat epic about Geser: connections and poetics]. – Ulan-Ude: Izd-vo BNTS SO RAN, 1999. – 166 с.
5. Dampilova L. S. Shamanskiye pesnopeniya buryat: simvolika i poetika [Shaman chants of Buryats: symbolic and poetics]. – Ulan-Ude: Izd-vo BNTS SO RAN, 2005. – 246 с.
6. Dugarov B. S. Buryatskaya Geseriada: nebesny prolog i mir epicheskikh bozhestv [Buryat Geseriade: celestial prologue and world of epic gods]. – Ulan-Ude: Izd-vo BNTS SO RAN, 2005. – 297 с.
7. Ulanov E. A. Epos v razvitii buryatskoi slovesnosti: aspekty poetiko-stadialnoi evoliutsii khudozhestvennogo myshleniya [Epic in development of Buryat literature: poetic and stadial evolution aspects of art mentality]. – Ulan-Ude: Belig, 2003. – 212 с.
8. Sanzheeva L. TS. Buryatsky epos: problemy poetiki i stilya [Buryat epic: issues of poetics and style]. – Ulan-Ude: Izd-vo Buryatskogo gosuniversiteta, 2011. – 240 с.
9. Makrova M. N. Yavleniye obraznosti v culture [Phenomenon of imagery in culture]. – Ulan-Ude: Izd-vo Buryatskogo gosuniversiteta, 2005. – 123 с.
10. Esin A.B. Stil // Vvedeniye v literaturovedeniye. Literaturnoye proizvedeniye: osnovniye ponyatiya i terminy. M.: Akademiya, 1999. – С. 352-353.
11. Sanzhina D. D. Metafora v buryatskom poeticheskom tekste [Methaphor in Buryat poetic text] / Filologichesky sbornik pamyati V. TS. Naidakova. – Ulan-Ude: Izd-vo Buryatskogo gosuniversiteta, 1998. – С. 307-311.
12. Abai Geser Bogdo khaan. Buryadai morin ulger [Abai Geser Bogdo khan. Buryat uliger]. Zapis S. P. Baldaeva ot skazitelya Alfora Vasilieva. – Ulan-Ude: Izd-vo BNTS SO AN, 1995. – 520 s. (na buryatskom yaz.)
13. Abai Geser [Abai Geser]. Zapis I. N. Madasona ot skazitelya Peokhona Petrova. – Ulan-Ude: Izd-vo BKNII SO AN SSSR, 1960. – 315 s. (na buryatskom yaz.)
14. Rassadin V. I. Fonetika i leksika tofalarskogo yazyka [Phonetics and lexis of Tofalar language]. – Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatelstvo, 1971. – 252 s.
15. Buryatsky geroichesky epos «Alamzhi Mergen» [Buryat heroic epic “Alamzhi Mergen”]. Zapis TS. Zhamtsarano ot skazitelya Elbona Shalbykova. Novosibirsk: Izd-vo Nauka. Sib-e otd-e, 1991. – 310 s. (na buryatskom yaz.)



УДК 398.22(=512.21)

А. А. Бурыкин

Институт лингвистических исследований Российской академии наук

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ЭКСПОЗИЦИИ ЭПИЧЕСКИХ СКАЗАНИЙ ЭВЕНКОВ И ЭВЕНОВ И ИХ РОЛЬ ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ТУНГУССКОЙ КОСМОГЕНИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ И ДЛЯ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЭТНИЧЕСКИХ И ЛОКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ

Аннотация. Предмет статьи составляют элементы мифологии, в первую очередь космогонической мифологии в эпических сказаниях эвенков в их связи с общими представлениями о мифологии эвенков и в связи с проблемой источников по мифологии тунгусских народов, у которых собственно космогонические мифы как форма фольклора отсутствуют. Автор выявляет и анализирует эвенкийские эпические сказания, началом которых служит описание мира или процесс его появления.

Анализ состава элементов текстов показывает, что только три текста включают все элементы модели мира без исключения, а именно – три сферы мира и в т. ч. Средний мир и также компоненты географического кода (названия деталей пейзажа), фитонимического кода (названия деревьев и травы) и зоонимического кода (названия животных). Особенность этих текстов – это отсутствие в них характеристики неба, которая в разных вариантах присутствует в других текстах.

Другие тексты – а они составляют явное большинство – показывают нам модель мира в неполном виде, где присутствуют лишь ее отдельные детали. Это Земля, Средняя земля, Небо (небо-пуповина, небо величиной с беличий глаз, небо с тройной радугой, небо с шестью радугами, небо, укрытое берестяным коробом, небо, похожее на радугу, небо, подобное опрокинутому чуману); лосиные уши, ковер, шкурка с головы оленя, горы, реки, море, деревья, трава, животные.

Автор делает вывод, что мифологические экспозиции в эвенкийских эпических текстах являются относительно поздними, как и у монгольских народов, согласно имеющимся исследованиям, и отмечает перспективность сравнительного исследования эвенкийских эпических сказаний с якутскими эпическими текстами олонхо в аспекте генезиса тунгусского эпоса.

Ключевые слова: мифология, эпос, фольклор, жанры фольклора, структура фольклорного текста, предметные коды текста, эвенки, эвены, якуты, якутский героический эпос Олонхо.

А. А. Burykin

Mythological expositions of epic legends of the Evenki and Evens and its role for studying the Tungus cosmogonic mythology and for the characteristics of ethnic and local traditions

Abstract. The subject of article is made by mythology elements, first of all cosmogonic mythology in epic legends of the Evenki people in their relations to the general representations about mythology of the Evenki and in connection with the problem of sources of the Tungus people mythology, where cosmogonic myths as a folklore form are actually absent. The author reveals and analyzes the Evenki epic legends as, where the description of the world or process of its appearance serves as a beginning.

The structural analysis of the text elements shows that only three texts include all elements of the model of the world without an exception, namely – three spheres of the world including the Middle world, as well as components of the geographical code (names of the landscape elements), phytonimic code (names of trees and grass), and zoonimic code (names of animals). The feature of these texts is the absence of characteristics of the sky which in different variants is present in other texts.

БУРЫКИН Алексей Алексеевич – д. филол. н., д. и. н., в. н. с. Словарного отдела Института лингвистических исследований Российской академии наук.

BURYKIN Aleksey Alekseevich – Doctor of Philological Sciences, Doctor of Historical Sciences, Leading researcher of the Dictionary Department of the Institute of Linguistic Studies of Russian Academy of Sciences.

Other texts – and they make the obvious majority – show us the world model of an incomplete kind where there are only its separate elements. It is the Earth, the Middle World, the Sky (the sky-umbilical cord, the sky in size about the squirrel eye, the sky with a threefold rainbow, the sky with six rainbows, the sky covered box made from birch bark, the sky similar to a rainbow, the sky similar to an overturned kettle); ears of elk, a carpet, a skin from a head of a deer, mountain, rivers, the sea, trees, grass, animals.

The author does a conclusion that mythological expositions in Evenki epic texts are rather late, as well as at the Mongolian peoples, according to available researches, and marks the potential of comparative researches of the Evenki epic legends with the Yakut epic texts Olonkho in aspect of the Tungus epos genesis.

Keywords: mythology, epic, folklore genres, folklore, structure of the folklore text, subject codes of the text, Evenki, Evens, Yakuts, the Yakut heroic epic Olonkho.

Введение

Если говорить о мифах как форме повествования в устной фольклорной традиции тунгусо-маньчжурских народов, то придется признать, что собственно мифологические тексты в фольклоре этих народов представлены в минимальной степени и обобщение этого материала трудно даже для специалистов. Краткий энциклопедический очерк мифологии тунгусо-маньчжуров, отражающий почти исключительно материал по эвенкам [1, с. 533-534], не дает представления о составе и характере мифов, и кроме этого включает характеристику весьма поздних интрузий сказочного происхождения в мифологические повествования (например, таких как рассказ о двух братьях Хэвэки и Харги, есть основания сомневаться в исконности такого рассказа для тунгусо-маньчжурской традиции). Разумеется, в фольклоре эвенов и эвенков мы находим большое количество этиологических рассказов и сказок с этиологическими мотивами, однако в том, что касается космогонических мифов, особые отдельные тексты с рассказами о зарождении и далеком прошлом земли, мира, неба, окружающей природы, по существу отсутствуют. В том, что касается эвенов, тексты такого содержания утрачены полностью, о чем свидетельствуют фразеологизмы *хоксидук тордук* «от горячей земли», *кочукэндук тордук* «от маленькой земли» [2, с. 51]. Имеющиеся обособленные мифологические рассказы буквально единичны – к их числу относится мифологический рассказ о происхождении земли и человека, зафиксированный у эвенов [3, с. 156-158], однако такие тексты, как показывает обзор, исключительны [4, с. 112]. Вот начало одного из них по изложению (сами тексты не опубликованы).

Примером такого цикла может служить миф о превращении частей тела восьминогого оленя (*дьапкын бодулулкан оран*) в людей, землю, горы, леса и т. д. «Девушка, изгнанная с родного неба, на восьминогом олене спускается на поверхность моря. По совету оленя она раскидала по воде кусочки шерсти, которые сразу превратились в бревна, из которых она сделала плот (*тэм*). По настоятельной просьбе оленя она убивает его и разделявает так, как он завещал. Тут же шкура оленя превратилась в землю, череп и кости – в горы, шерсть – в леса, вши – в диких оленей. Когда она ломала кости, хруст от этого превратился в гром, предсмертный вздох стал ветром. Сердце оленя превратилось в богатыря, легкие – в мальчика и девочку» [3, с. 157].

Вот изложение еще одного рассказа: «Земли не было. Эвены плавали на плоту по морю. Ловили рыбу удочкой (*чэнгэчич*), ставили петли на уток. Однажды они поймали гуся и отпустили его. Гусь стал пригонять уток на их петли. Поймали гагару. Гагара обещала достать ком земли со дна моря. Поймали ворона, но по его просьбе отпустили. Трижды доставала гагара ком земли со дна моря, но каждый раз ворон заставлял гагару ронять ком земли обратно в море. В конце концов, людям помогает шаман неба» [3, с. 157].

В одном из мифов говорится, что раньше земля была покрыта льдом. «Шаман неба заставил спуститься на лед непослушных и неподдающихся богатырей (*сэвуйкэр*). У этих богатырей от холода на теле появились волосяные покровы. Когда постепенно потеплело, лед стал таять, и богатыри начали плавать на плоту. Появились звери, рыбы. Постепенно потомки этих богатырей выродились. Так появились первые люди. Когда оставшиеся богатыри хотели уничтожить первых людей, шаман неба превратил их в камни. Тем самым он спас первых людей от уничтожения. Уцелевшие богатыри (*сэвуйкэр*) стали чучунами (*сэйэкэми*)» [3].

Об образовании земли в некоторых мифах рассказывается так: «...Гагара достала со дна моря еле видимую на глаз пылинку глины и положила на ладонь парня. «О, как можно из такой пылинки

создать землю?» – подумал он. Бог кончиком пальца взял пылинку глины и положил на левую ладонь. Видит парень, что пылинка глины на ладони Бога уже стала комочком величиной с желудок белки (*кэбэл дин*). Положил этот комочек на край плота. Оглянулся парень, видит, комочек стал величиной с копыто оленя (*оран кокчинни дин*). А вечером уже стал величиной с желудок лося (*эгдетэ уран дин*). Видит: утром его плот стоит, причаленный к берегу острова (*эгден букчэн сэлиэн*)...». Мифы сходного содержания встречаются и у эвенков [3, с. 157; 5, с. 71]. В таком виде у эвенов, и, как можно судить, у эвенков сохраняются сюжетные мифологические рассказы.

Ценным источником для характеристики мифологии эвенов в неспециализированной форме вне мифологических рассказов оказываются эвенкийские эпические сказания. Начало многих текстов представляет собой своеобразную мифологическую экспозицию для развития действия, своего рода фон для появления эпического героя. Можно задуматься над тем, что, поскольку у эвенков и других тунгусо-маньчжурских народов отсутствует героический эпос в композиционно-организованной форме, эту нишу замещают эпические сказания об одиноком герое, герое, функции которого обычно трактуются как множественные, недифференцированные: «первопредок» ~ «культурный герой» ~ «герой-богатырь (персонаж собственно героического эпоса)». Кажется, пока невозможно решить вопрос, является ли этот мультифункционализм героя архаикой или это следствие более поздней жанровой компрессии в связи с утратой ряда сюжетных позиций рассказов собственно о первопредках и культурных героях, однако в качестве последних у тунгусов обычно выступают герои-потомки союза человека и медведя, обычно женщины и медведя [6].

Существенным критерием стадияльной архаичности эпоса, сохраняющим свое значение для основной массы текстов, является пропорциональная составляющая мифологических элементов в эпосе, на что обращал внимание Е. М. Мелетинский: чем архаичнее традиция, тем большее количество элементов мифологии и религиозных воззрений она представляет в эпических текстах. Более того, в поздних работах именно эти характеристики закладываются в основу признаков, на которых строится историко-типологическая классификация образцов эпоса [7, с. 56-62].

В настоящей работе мы попытаемся проанализировать мифологические экспозиции эвенкийских героических сказаний. Что касается эвенских эпических произведений, то для них такие экспозиции оказываются нехарактерными: лишь один текст имеет начало с этногоническим мотивом, который выглядит, во-первых, поздним, во-вторых, значительно преобразованным по сравнению с архетипом, о чем свидетельствует и сам сюжет, и размещение мотива, в-третьих, он является индивидуальной новацией исполнителя [8, с. 6-9], от которого записаны и иные этиологические рассказы, в т. ч. общий с эвенками рассказ о происхождении Плеяд [8, с. 22]; известен и еще один эвенский вариант мифа о происхождении созвездия «Горные бараны» [9, с. 17].

Состав и ареально-хронологический анализ текстов

Объектом для анализа являются эпические сказания, опубликованные в пяти сборниках [5, 10, 11, 12, 13]. Эти материалы зафиксированы в разных районах проживания эвенков и в разное время с интервалами примерно в 60 лет. Следовательно, этот материал может дать представление о локальных традициях бытования мифологических экспозиций в героических сказаниях и хронологии их фиксации.

1) В самом раннем сборнике эвенкийского фольклора имеется только один текст (№ 79) с краткой мифологической экспозицией, записанный на р. Урми – «Соду Сордончо Солданы»: «Вначале земля шару подобна становилась, когда небо кумалану подобно брошено было (в то время). На средней земле один богатырь родился» [10, с. 99].

В сборнике, обобщающем записи Г. М. Василевич по эпическим сказаниям эвенков, в части, отражающей традиции эвенков с рек Учур, Урми, Амгунь, Чумикан и с Сахалина, представлено 12 текстов с мифологическими экспозициями, которые таким образом очерчивают географию распространения интересующего нас явления.



2) «В давние годы, когда река впервые потекла, когда трава только выростала, на средней земле жили два паренька» («Кодакчон») [11, с. 185].

3) «Давным-давно, когда над землей небо только зарождалось и было словно пуповина, в одном чуме-утэн жили три девицы» («Три девицы») [11, с. 207].

4) «Давно, давно, когда земля словно брошенный мокрый коврик-кумалан была, словно брошенный коврик-тэнинэг была, жил в то время один уранкай в чуме» («Нивонинде») [11, с. 218].

5) «На самой середине земли в то время, когда земля с ковер-кумалан расстилалась, жил один богатырь. Имя его было Гарпани» («Гарпаникан») [11, с. 250].

Еще один текст с таким началом представлен в записях эпоса верхнеалданско-зейских эвенков:

6) «Давно, давно, когда мать-земля меховым ковром расстилалась, когда небо, величиною с беличий глаз, поблескивало, жили два паренька. Старший по имени Торганэй, младший – Чаникой» [11, с. 263].

7) В сборнике «Фольклор эвенков Якутии» [5] среди эпических сказаний выявляются два текста с мифологической экспозицией, представляющие традиции майских и учурских эвенков. Начало одного из них (текст № 14) стереотипно для выявляемого локального варианта эвенкийской эпической традиции: «В те времена, когда земля становилась подобной лосиному уху, когда дерево впервые становилось деревом, когда гора становилась похожей на хвост белки, когда голец блистал, как белая шкурка у горностая, на средней земле жила одна-одинешенька девушка-сиротка по имени Нгонгурмок. Жила и не знала она, откуда же ее корни, откуда [она] родом» [5, с. 71] – из этого явствует, что сравнение этого текста с эвенским мифом о происхождении земли, указанное В. А. Роббеком и Х. И. Дуткиным, оказывается довольно поверхностным. Гораздо более объемной является экспозиция текста «Иркисмондя-Сонинг» [5, с. 202].



В издании эвенкийских эпических сказаний 1990 г. опубликованы два текста от одного исполнителя, также представляющие традицию учурских эвенков [12, с. 127-237, 239-369].

Из наиболее поздних публикаций эпических сказаний эвенков мы смогли извлечь только один текст с мифологической экспозицией, представляющий традицию селемджинских эвенков – текст «Одиноким родившийся Умусликэн-богатырь» [13, с. 99-124]. Вот его начало:

8) «Земля когда только становилась, реки когда только потекли, лиственница будучи лиственнилась когда, береза будучи заберезилась когда, травка травкой выходила когда, Средняя земля расти начинала когда, в одном старом утэнчике одинокий человек жил» [13, с. 112].

Для нас представляют большой интерес более объемные фрагменты мифологической экспозиции, представленные в следующих текстах:

9) «Давным-давно, когда земля только становилась, когда небо с тройной радугой было, когда вода рек впервые из земли, как ручейки, потекла, на самой середине средней земли, на берегу одной реки, на холме с крутыми склонами был один чум-утэи. Там жил один мата-богатырь» («Кодакчон») [11, с. 178].

10) «Давно, давно, давно, когда средняя земля, словно шкурка с головы оленя-мойки, расстилалась, когда верхнее небо, словно радуга в шесть рядов, только становилось, на берегу девятой большой реки, на вершине горы с крутыми склонами стоял одинокий чум-утэн. Жили в нем одна женщина и один мужчина – муж и жена» («Секак») [11, с. 197].

11) «Давным-давно, когда на самой середине земли дерево, как травка, выростало, [а] гора, как холмик, подымалась, когда уранкаев не было, когда зверей было мало и лиственниц больших не было, жил один парень» («Мокигдын») [11, с. 213].

12) «Давно, давно, давно, когда основа земли с головную шкурку оленя-мойки была, когда море словно большая река было, когда большая река-енэ только начинала из земли выходить,

когда хребет высоких гор только становился, на холме у реки чум-утэн стоял. В нем жил один-одинешенек мата» («Отани») [11, с. 221].

13) «Когда земля [размером] с коврик под седло была, когда небо берестяным коробом [еще] охвачено было, на средней земле жила старуха Нюнгурмок. Жила она в то время, когда на этой земле стланик-кедр только начинал топорщиться, когда багульник только зацветал. Если внимательно взглядеться – мелкорослый березняк только подымал пушистые ветви» («Хуругочон») [11, с. 234].

14) «В самом начале, когда земля расстилась, как шкурка с головы дикого оленя-мойки, когда море-океан с блюдечко льдинкой было, когда небо – верхняя земля, словно радуга, своими цветами сверкало на самой середине средней земли, на устье большой реки-енэ жил-поживал богатырь средней земли Уму-Умусликон. Один-одинешенек жил он, Чум-утэн его покрыт был шкурой оленя-мойки, [шкуры] прижаты бедренными костями лося, порог [из костей]. Котелок у него был из черепа дикого оленя, нож – из кости дикого оленя» («Умусликон») [11, с. 242].

15) «Давно, давно, когда земля только становилась, когда небо-матушка подобно опрокинутому чуману было, жил один человек. Когда земля, словно ковер-кумалан, расстилась, жил он, собирая ягоды. Появившаяся гора с холмик была, когда он жил; появившаяся река, как ручеек была, когда он жил. Трава только пробивалась, а дерево величиною с четверть было, когда жил мата. Если посмотреть, что за жилище было у этого маты, оказывается чум-утэн из плах. Звали этого молодца Гарпас-мата Гарпанучан» («Гарпас-мата Гарпанучан») [11, с. 257].

16) «Давным-давно появились три Сибир [-земли], подобные прислушивающимся ушам годовалого дикого оленя. Средняя же земля в то время с коврик [размером] расстилась, на ней наметилось девянсто девять направлений для речных русел и высились горы, подобные разделенной на девять рядов густой шерсти черной лисицы. Трава же [на ней] никогда не увядала. Долго ли, коротко ли существовала эта средняя земля – мне неизвестно. Она становилась до того обширной, что никакая крылатая птица не могла ее облететь. Это была такая красивая страна, что, увидев ее, нельзя было ничего найти, с чем [можно] было бы сравнить [ее]. В этой стране ели распускались, как подснежники, лиственница пушилась, как молодая травка, сосенки росли, переливаясь, подобно пушистому хвосту рыжей белки, тальники вытягивались струной, а марниковые березы росли, разветвляя корни. Вот на такой красивой земле, кроме всего этого, жили бегающие звери-животные и люди. Если рассказывать [обо всем], то на южных склонах было множество лосей-самцов, в горных лиственничных борах водилось большое число оленей-самцов, по окраинам земли прыгали зайцы-зверьки, вдоль речек водились бесчисленные белочки.

Если же внимательно вдуматься, то как не жить в такой хорошей стране рыжему Урангакаю с двумя ногами, с голым лицом, со свободно вращающейся головой?! По этой земле протекала большая река с устьем где-то на западе, с истоком на востоке, и были ее берега красивы и круты, как клюв черного гуся. Тем не менее эта страна была словно остров в заливе моря; на ней постоянно дули сильные ветры и кружились вихри.

В этой стране в одном чуме жили-поживали два паренька» («Иркисмондя-богатырь») [5, с. 202].

В издании эвенкийских эпических сказаний 1990 г. опубликованы два текста от одного исполнителя, также представляющие традицию учурских эвенков [12, с. 371, 380]. Оба текста, исполняемые в стихотворной поющей форме, имеют интересное нас начало (ниже прописные буквы обозначают начала стихов-строк):

17) «Вот, давно-давно, говорят, Появились эти три мира, Подобные чутким ушам Годовалого дикого оленя. После этого – Наш Средний мир расстился С кумалан, А небо-мать растекалось С доньшко берестяного короба. После этого Долго ли [так] было, не знаю, Недолго ли [так] было, не знаю. Если теперь Среднюю землю-мать Хорошо рассмотреть – Такой широкой стала эта земля, Что восемь стерхов-птиц, Летая вокруг восемь лет, Не находили ее края. Девять серых журавлей, Летая подряд девять лет, Не находили ее конца, – Такой огромной стала [эта] земля. Если хорошо посмотреть, думая, Что это за земля, Какие выросли на этой земле травы-деревья, – На средней земле, оказывается, Были, словно узоры, одна большая река И бесчетные [речки], Впадающие в одно огромное море. Там горы ее Поднимались

ровными вереницами. Там Ели-деревья, сталкиваясь, росли, Лиственницы-деревья, сплетаясь, росли» («Храбрый Содани-богатырь») [12, с. 127].

18) «Давно-давно, говорят, появились Три мира, подобные чутким ушам Годовалого дикого оленя. Средний мир Расстился с меховой коврик. В девяносто девяти местах текли по нему Тоненькие ручейки. Как густая ость разделенной на девять полос Шкуры черной лисы, Были на нем горы. Трава [там] никогда не увядала. Долго ли, недолго ли была [такой] Эта Средняя земля, Я не знаю. Ни одна крылатая птица, Летая вокруг, не достигала ее края, – [Такой] широкой стала эта земля. Если смотреть на эту землю – Не с чем ее сравнить, Красивая, хорошая земля. Елочки-деревья ее Распускались, словно подснежники, Лиственнички-деревья ее Блестели, как молодая шерсть осеннего оленя. Сосенки-деревья ее Росли, подобные хвосту рыжей белки, Тальники ее, вытягиваясь, росли, Марниковые березы-деревья Росли, пуская корни. Эта милая Средняя земля, Так устроенная, Имела много зверей, скота. На солнечных склонах Жили Бессчетные лоси» («Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде») [12, с. 239].

Элементы модели мира в эвенкийском эпосе и их проявление по отдельным текстам

Анализ состава элементов текстов показывает, что последние три текста (№ 16-18 в нашей нумерации) включают по существу все без исключения элементы модели мира, а именно – три сферы мира, в т. ч. Средний мир, постоянные сравнения с ушами оленя (в других текстах лося) и с ковриком-кумаланом, а также составляющими географического (названия деталей пейзажа), фитонимического (названия деревьев и травы) и зоонимического кодов (названия животных). Странной особенностью этих текстов является отсутствие в них характеристики неба, которая в разных вариантах присутствует в других текстах.

В остальных текстах – а они составляют явное большинство – модель мира присутствует в неполном виде, где даны лишь отдельные детали. Эти детали распределены по приведенным выше текстам № 1-15 в следующем виде:

Земля – все тексты, кроме № 2;

Средняя земля – тексты № 1, 8, 9, 10 (середина земли – тексты № 11, 14);

Небо – тексты № 1, 3 (пуповина), 6 (величиной с беличий глаз), 9 (с тройной радугой), 10 (с шестью радугами), 13 (берестяным коробом укрыто), 14 (словно радуга), 15 (подобно опрокинутому чуману);

Лосиные уши – текст № 7;

Коврик-кумалан – тексты № 2, 4, 5, коврик-тэнинг – текст № 5, коврик под седло (он же) – текст № 13; ковер как обобщенная метафора – текст № 6;

Шкурка с головы оленя – тексты № 10, 12, 14;

Горы – тексты № 7, 9, 10, 11, 12, 15;

Реки – тексты № 2, 9, 10, 12, 14, 15;

Море – тексты № 12, 14;

Деревья – тексты № 7, 8, 11, 13, 15;

Трава – тексты № 2, 8, 15;

Звери – текст № 11.

Земля как локус действия присутствует практически повсюду, где есть какие-то намеки на экспозицию эпического текста и обозначение хронотопа действия. Структура мира, состоящая из трех сфер, эксплицирована в четырех текстах, перенос действия из Среднего мира в центр мира (подразумевается Средний мир) отмечен еще в двух текстах.

Небо, характеристики и упоминания о котором пропущены в трех текстах с максимально полной экспозицией, имеет описание в восьми текстах, причем эти описания сильно отличаются друг от друга. Радуги, входящие в состав описания неба, могут быть образами множественных миров в верхней сфере мироздания. Образ пуповины в приложении к небу непонятен, небо «величиной с беличий глаз», вероятно, мифологическая инверсия размера. Два текста, в которых упоминается берестяная посуда, прямо отсылают к известной загадке о звездном небе «Большая-большая черная покрывка с многими-многими отверстиями есть» («Звездное небо») [14, с. 114].

Связь земли с оленьим ухом (тексты № 16-18) и лосиным ухом (текст № 7) и уподобление земли ушам этих животных не очень понятны. Лосиные уши встречались нам в качестве амулета-охранителя у восточных эвенов [2, с. 58].

Более понятным является сравнение земли с ковриком-кумаланом или ковриком под седло-тэнинг, которые, как кажется, выступают как символы центра мира (в отличие от коврика-дэ-тур, который имелся почти в каждом жилище и, как считается, скрывал вход в Нижний мир).

Сравнение земли со шкурой, снятой с головы оленя также понятно: из оленьих «лобиков» часто изготавливаются коврики-кумаланы, и здесь один предмет заменяет другой. Можно думать, что уподобление земли шкурке с головы дикого оленя более архаично, чем сравнение ее же с артефактом-ковриком.

Элементы географического кода – описания гор, рек, моря, включенные в разные дескриптивные структуры (сравнения, размерные характеристики), представлены в шести текстах в разных пропорциях. Реже всего представлено море (2 текста). Присутствие гор и рек увязывается друг с другом – каждый из этих элементов пейзажа отмечен в шести текстах, при том, что горы и реки одновременно встречаются в четырех текстах: море присутствует в одном тексте вместе с горами, в двух – вместе с реками. Очевидно, эти детали описания существенны для определения хронотопа (собственно, локуса) действия.

Элементы растительного кода – деревья встречаются в пяти текстах, трава – в трех, деревья и трава одновременно – в двух. Эти детали описания мира играют явно второстепенную роль в построении эпической модели мира.

Звери и птицы – элементы зоонимического кода – встречаются в экспозициях эпических сказаний реже всего – кроме трех текстов № 16-18, дающих нам максимально полную модель мира (при этом в тексте № 17 это только журавли и стерхи). Они упоминаются только в тексте № 11 в обобщенном виде, «когда зверей было мало». Наиболее полное перечисление животных дано в тексте № 16, который и можно считать максимально заполненной моделью эпического мира эвенков.

Выводы и перспективы исследования

Рассмотренные материалы показывают, что мифологические экспозиции эвенских героических сказаний с достаточной полнотой отражают мифы о сотворении Земли и явлении человека на Земле в той локальной традиции, для которой является характерным присутствие такой экспозиции в эпических текстах – традиции эвенков, живущих на реках Алдан, Зей, Селемджа, Учур, Урми, Амгунь, Чумикан и на Сахалине.

Мифологические экспозиции представлены в небольшом числе в наиболее ранних и в наиболее поздних записях эвенкийского эпоса, т. е. в публикации 1936 г. [10] и в издании текстов 2003 г. [13] мы находим лишь по одному примеру такого начала эпического текста. Наибольший объем примеров присутствия таких фрагментов в начале текста приходится на издания 1968 г. [11], 1971 г. [5] и 1990 г. [12], где опубликованы более ранние записи. Столь странное явление побуждает думать, что появление мифологической экспозиции в эпических сказаниях является относительно поздним (ср. аналогичное мнение С. Ю. Неклюдова относительно аналогичного явления в монгольском эпосе [15, с. 147]) и довольно-таки кратковременным, которое, возможно, является реакцией на угасание форм, более близких к воспроизведению мифологических текстов, нежели героический эпос. Определенным подтверждением этого является дисперсия количественного состава экспозиции и некоторые качественные различия в описании отдельных составляющих модели мира, прежде всего неба.

Приведенными заметками тема мифологических элементов в эпосе эвенков и эвенов не исчерпывается – этот материал требует сравнения с экспозициями якутских олонхо. Опыт исследования мифологического времени в эвенкийских эпических текстах представлен в статье М. П. Яковлевой [16, с. 117-119]. Однако, как нам кажется, этнокультурная эвенкийская концептуализация начального времени, представленная в указанной работе, отличается тенденциозной односторонностью, т. к. не учитывает колоссального объема связей между тунгусским эпосом и якутскими олонхо, для которых также характерны и иллюзия «расширяющейся вселенной», достигаемая за счет расширения объемов описания и перемещения фокуса дескрипции (того, что описывается в данном точечном фрагменте текста, соприкосновение «точки зрения» повествователя и описываемого объекта) с одного сегмента Вселенной на другой, задаваемого поэтикой олонхо – множеством элементов модели мира и многократными параллелизмами их описаний.

Приведем для сравнения начало олонхо «Могучий Эр Соготох»:

За дальней далью
конечной вершины
древних моих лет,
далеко по ту сторону
хребта бранных
давних моих лет,
далеко за гранью
буйных суетных дней
канувших моих лет,
за чередой
гибельных хребтов
убежавших моих лет,
когда человеческие племена,
в разговоры вступая, – не спознались еще,
когда племена якутов,
словами обмениваясь, – не знались еще,
когда – со ступнями продольными,
многоречивые,
в шубах, словно ураса, –
ураангхай саха мои,
друг с другом встретившись,
о том о сем не толковали еще,
когда провидцы мои,
с меченой костью
сородичи-шаманы мои
[будущего] не прозревали еще, –
госпожа мать-земля моя,
величиной с пятку серой белки будучи,
расширяясь-растягиваясь,
разрастаясь, рождалась;
подобно вывернутому,
мягкому, как замиша, уху
двухгодовой важенки
растопыриваясь во все стороны,
постепенно увеличивалась, оказывается. (Нoo!).
Вот такой:
локтем толкнешь – не дрогнет,
надавишь ее – не прогнется, –
такую крепкою твердью став,
неколебимая черная ширь земная,
мощь свою обретая, рождалась, оказывается.
Неколебимая черная ширь земная,
нерушимыми скалами по краям ограждаясь,
Араат-морем в середине вспучиваясь,
неубывающими морями вокруг окаймляясь,
семибодная-семикрайная,
с семьёю подпорками
изначальная мать-земля
моя вот так сотворялась, оказывается. (Нoo!).
Вот эту
изначальную мать-землю мою
кореньями связывая,
травами укрепляя,

*деревьями опутывая,
дремучей черной тайгой покрывая,
где бурый медведь берлогу устраивает,
непроходимой черной тайгой покрывая,
которую для гона матерый лось облюбовывает. –
изначальную мать-землю вот так
сотворять продолжали, оказывается.
Вот такой:
с деревьями, которые, падая, – погибают,
с водами, которые, испаряясь, – мелеют,
с кукушками, которые, откуковав, – умолкают,
с рыбами, которые, отнерестившись, – уходят,
с хвоей, которая, пожелтев, – осыпается,
со скотом, который, вырождаясь, – мельчает,
с людьми, которые поздно рождаются,
Среднюю изначальную мать-землю мою
вот такой
создавать-сотворять продолжали, оказывается [17, с. 77-79].*

Как показывают наблюдения над образцами раннего эпоса на материале эвенского эпоса в сравнении с эвенкийским, эвенские эпические сказания сохраняют гораздо больше архаических черт, чем эвенкийские, однако же в них мифологические экспозиции либо отсутствуют вовсе, либо присутствуют как явные инновации. Складывается впечатление, что насыщение повествования мифологическими элементами в тунгусском эпосе является характерным не для расцвета и тем более не для истоков эпической формы внутри этнической традиции – оно наблюдается при ее угасании, и потенциальный синкретизм фольклорных жанров и смыслов тут оказывается вторичным. Тем не менее, эвенкийский героический эпос, в особенности в своих наиболее объемных образцах [18] дает новые источники для изучения тунгусской мифологии и присутствия ее элементов в эпических формах фольклора, а равно и интереснейший, весьма перспективный материал для изучения якутско-тунгусских эпических взаимосвязей и влияния якутских олонхо на тунгусский эпос.

Литература

1. Василевич Г. М. Тунгусо-маньчжурская мифология // Мифы народов мира. 2-е изд. – М.: Советская Энциклопедия, 1991. – С. 533-534.
2. Бурькин А. А. Религиозные воззрения эвенов // Краеведческие записки, вып. XIX. – Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1993. – С. 50-72.
3. Роббек В. А., Дуткин Х. И. Миф о происхождении земли и человека в эвенском фольклоре // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Материалы Всесоюзной конференции фольклористов. – Якутск: Якутский филиал Сибирского отделения АН СССР, 1978. – С. 156-158.
4. История и культура эвенов. – СПб.: Наука, 1997. – 187 с.
5. Романова А. В., Мыреева А. Н. Фольклор эвенков Якутии. – Л.: Наука, 1971. – 330 с.
6. Бурькин А. А. Мифологические рассказы о медведе у народов Северо-Восточной Азии и Северной Америки // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. – Вып. 4. – СПб.: МАЭ РАН, 1996. – С. 60-89.
7. Мелетинский Е. М. От фольклора к литературе. – М.: Наука, 2000. – 407 с.
8. Данилов Е. А. Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ. – Якутск: Розовая чайка, 1991. – 48 с. (на русском и эвенском яз.)
9. Чадаева А. В. Национальная игрушка. – Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1986. – 93 с.
10. Василевич Г. М. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. – Л.: Издание института народов севера, ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936 – 400 с.
11. Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков: Сказания и предания. – М.-Л.: Наука, 1966. – 400 с.
12. Эвенкийские героические сказания / Вступительная статья, подготовка текстов, перевод, комментарии и словари А. Н. Мыреевой. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 392 с.

13. Варламова Г. И., Варламов А. Н. Сказания восточных эвенков. – Якутск: НИИ ПМНС, 2003. – 210 с.
14. Буркин А. А. Малые жанры эвенского фольклора. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 2001. – 288 с.
15. Неклюдов С. Ю. Морфология и семантика эпического зачина в фольклоре монгольских народов // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература. К 75-летию академика Б. Л. Рифтина. – М.: РГГУ, 2010. – С. 137-149. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov69.pdf> (11.03.2016).
16. Яковлева М. П. Концепт «начального времени» в эпосе эвенков // Молодой учёный. – № 14 (73), 2014. – С. 117-119.
17. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с.
18. Дулин буга Торгандунин – Торгандун среднего мира / Сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука, 2013. – 856 с. (на русском и эвенкийском яз.)

References

1. Vasilevich G. M. Tunguso-man'chzhurskaja mifologija [Tungusic mythology] // Mify narodov mira. 2-e izd. – М.: Sovetskaja Jenciklopedija, 1991. – С. 533-534.
2. Burykin A. A. Religioznye vozrenija jevenov [Religious views of Evens] // Kraevedcheskie zapiski, vyp. XIX. – Magadan, Magadanskoe kn. izd.-vo, 1993. – С. 50-72.
3. Robbek V. A., Dutkin H. I. Mif o proishozhdenii zemli i cheloveka v jevenskom fol'klоре [Myth of the genesis of the Earth and Human in Even folklore] // Jepicheskoe tvorcestvo narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka. Materialy Vsesojuznoj konferencii fol'kloristov. – Jakutsk: Jakutskij filial Sibirskogo otdelenija AN SSSR, 1978. – С. 156-158.
4. Istorija i kul'tura jevenov [Evens history and culture]. SPb.: Nauka, 1997. – 187 s.
5. Romanova A. V., Myreeva A. N. Fol'klор jevenkov Jakutii [Folklor of the peoples of Yakutia]. – L.: Nauka, 1971. – 330 s.
6. Burykin A. A. Mifologicheskie rasskazy o medvede u narodov Severo-Vostochnoj Azii i Severnoj Ameriki [Mythical narratives about the bear of the peoples of North-Eastern Asia and North Amerika] // Sistemnye issledovanija vzaimosvjazi dpevnih kul'tur Sibiri i Severnoj Ameriki. – Vyp. 4. SPb.: MAJe RAN, 1996. – С. 60-89.
7. Meletinskij E. M. Ot fol'klora k literature [From folklore to literature]. – М.: Nauka, 2000. – 407 s.
8. Danilov E. A. Irkjenmjel, Ojinde, Mjetjelje [Irkenmel, Oyinde, Metele]. – Jakutsk: Rozovaja čajka, 1991. – 48 s. (na russskom i jevenskom jaz.)
9. Chadaeva A. V. Nacional'naja igrushka [National toy]. – Habarovsk: Habarovskoe kn. izd.-vo, 1986. – 93 s.
10. Vasilevich G. M. Sbornik materialov po jevenkijskomu (tungusskomu) fol'klору [Digest of Evenk (Tungusik) folklore]. – L.: Izdanie instituta narodov severa, CIK SSSR im. P.G.Smidovicha, 1936 – 400 s.
11. Vasilevich G. M. Istoricheskij fol'klор jevenkov: Skazanija i predanija [Evenks historic folklore: legends and tall stories]. – М.-Л.: Nauka, 1966. – 400 s.
12. Jevencijskie geroicheskie skazanija [Evenk heroic tall legends] / Vstupitel'naja stat'ja, podgotovka tekstov, perevod, kommentarii i slovari A. N. Myreevoj. – Novosibirsk: Nauka. Sib. otd.-nie, 1990. – 392 s.
13. Varlamova G. I., Varlamov A. N. Skazanija vostochnyh jevenkov [Legends of Eastern Evenk]. – Jakutsk: NII PMNS, 2003. – 210 s.
14. Burykin A. A. Malye zhanry jevenskogo fol'klora [Small genres of Even folklore]. – SPb.: Centr «Peterburgskoe vostokovedenie», 2001. – 288 s.
15. Nekljudov S. Ju. Morfologija i semantika jepicheskogo zachina v fol'klоре mongol'skih narodov [Morphology and semantic of epic beginning in Mongolian people folklore] // Kitaj i okrestnosti: mifologija, fol'klор, literatura. K 75-letiju akademika B. L. Riftinga. – М.: RGGU, 2010. – С. 137-149. [Elektronnyj resurs]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov69.pdf> (11.03.2016).
16. Jakovleva M. P. Koncept «nachal'nogo vremeni» v jepose jevenkov [Concept of “begin time” in Evenk epic] // Molodoj uchjonyj. – № 14 (73), 2014. – С. 117-119.
17. Jakutskij geroicheskij jepos «Moguchij Jer Sogotoh» [Yakut heroic epic “Mighty Er Sogotokh”]. – Novosibirsk: Nauka. Sibirskaja izdatel'skaja firma RAN, 1996. – 440 s.
18. Dulín bуга Torgandunin – Torgandun srednego mira [Torgandun of Middle world] / Sost. A. N. Myreeva. – Novosibirsk: Nauka, 2013. – 856 s. (na russskom i jevenkijskom jaz.)



УДК 398.22=111=03.19

Н. А. Hambardzumyan

Ереванский государственный университет

SOME FEATURES OF TRANSLATION OF THE EPIC: ENGLISH TRANSLATIONS OF THE ARMENIAN NATIONAL EPIC “DAVID OF SASSOUN”

Abstract. Translation of folklore and in particular the epic, is related with some challenges such as translation of words that incorporate and convey the outline and national identity of epic narrative. So, how do we translate an epic narrative from one language to another? Beyond the translation of words, the interpreter needs to transmit the cultural and social-historical realities of a particular culture to another. Often translators resort to footnotes, however the extensive usage of footnotes can be exhaustive and make the text difficult to read.

On the other hand, if all the words are translated via the literal layer of the vocabulary, the epic becomes stripped off its national identity, thus becoming a mere retelling of well-known mythological and epic motives. These problems on different scales are seen in Russian and English translations of the epic “David of Sassoun”. The Armenian national epic has several English translations – “*David of Sassoun*”: *The Armenian Epic in Four Cycles*” by Artin Shalian (1964), “*Daredevils of Sassoun*” by Leon Surmelian (1964) and “*The Saga of Sassoun*” by Mischa Kudian (1970) etc.

Each translation addresses and solves the question of translation of epic in comparative ways. This article focuses primarily on Artin Shalyan’s and Leon Surmelian’s translations, while dealing with other translations in deriving argument and analysis.

Keywords: epic, folklore, Armenian epic, David of Sassoun, Daredevils of Sassoun, translation of epic, Artin Shalian, Leon Surmelian, poetic translation, oral style.

А. А. Амбарцумян

Некоторые особенности перевода эпоса: английские переводы Армянского национального эпоса «Давид Сасунский»

Аннотация. Перевод фольклора и, в частности эпоса, связан с некоторыми трудностями. Например, проблематичен перевод слов-реалий, которые воплощают и передают национальную идентичность эпического повествования. Помимо перевода слов, переводчик должен передать культурные и социально-исторические реалии той или иной культуры. Часто переводчики опираются на сноски, но многочисленные сноски затрудняют прочтение текста.

С другой стороны, если все слова будут переводиться, эпос потеряет свою национальную идентичность, и станет, лишь пересказом известных мифологических и эпических мотивов. Эти проблемы, в той или иной степени можно наблюдать в русских и английских переводах эпоса «Давид Сасунский».

Армянский национальный эпос имеет несколько переводов на английский язык – “*David of Sassoun: The Armeninan Epic in Four Cycles*” Артина Шаляна (1964), “*Daredevils of Sassoun*” Леона Сурмеляна (1964) и “*The Saga of Sassoun*” Миши Кудияна (1970) и т. д. Каждый перевод по-своему решает эти проблемы. В данной статье в основном анализируются переводы Артина Шаляна и Леона Сурмеляна, но уделяется внимание и на другие переводы.

Ключевые слова: эпос, фолькор, Армянский эпос, Давид Сасунский, Сасунские удалыцы, перевод эпоса, Артин Шалян, Леон Сурмелян, поэтический перевод, устный стиль.

АМБАРЦУМЯН Айк Ашотович – к. филол. н., с. н. с., доцент Ереванского государственного университета.

E-mail: hayk.hambardzumyan1982@gmail.com

HAMBARDZUMYAN Hayk Ashotovich – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Associate Professor, Yerevan State University.

E-mail: hayk.hambardzumyan1982@gmail.com

Introduction

Translation of folklore and particularly the translation of the Armenian national epic is related with certain difficulties. The first question is which text should be translated? In the case of literature, we have to deal with the author's final text, while in folklore, the situation is quite different. There are different variants of the same text that were recorded in different times and by different collectors. We also have literary interpretations of the epic and as in the case of the Armenian epic, the established text has official status. The second important question is how to translate? The options are either closer to the original or free translation. These two approaches have some problems and difficulties.

This article attempts to analyze the English translations of Armenian epic “David of Sassoun” highlighting the peculiar features of translation of the epic.

The epic's variants, literary renditions and consolidated texts

The national epic “*Sasna Tsrer*” (“Daredevils of Sassoun”) has 160 variants, that have been recorded for 100 years. The first variant was recorded in the village of Arnist, near the city of Mush in 1873 by Garegin Srvandziant's, told by peasant Karapet. The second variant was found in 1886 in Echmiadzin. It was recorded by the famous Armenologist Manuk Abeghyan told by Nahapet, who came from the village of Ginekac that is near the city of Moks. Later, up to the end of 1970s, many other variants were recorded too, mostly in Eastern Armenia (Republic of Armenia). All the versions of epic written down during more than a century, are mainly in three dialects: Mush, Mokq (Van) and Sassoun. The majorities of the versions of epic were written out of their native land – Western Armenia (now in Turkey) – and for that reason in various versions the dialects were mixed.

Except the dialects, the different variants of the epic differ in some other features. The knowledge of these features is important not only for the translations of these variants, but also for the translations of the established text and literary interpretations. For the stylistic accuracy and the transfer of intonation of the original text, the translator must also know that the variants differ by their form of narration and presentation. Many song fragments are met only in the variants of Mokq (Van). Only in this group of variants there are fragments called “Voghormi” where heroes of Sassoun are commemorated.

The Mokq's versions are artistically more processed and complete and they have more impressive lyrical features than the versions of Mush and Sassoun. The narrations of Mush are far from the lyricism since the narration is developed less dynamically. The versions of Sassoun are more similar to the Mush group. Here the narration is livelier with a tendency to historicism. Besides, the variants are different in epic motifs and personages.

Most of the versions have been published in Yerevan in five volumes (1936, 1944, 1951, 1977, 1999) [1, 2, 3, 4, 5]. The title of edition is “*Sasna Tsrer*” – “*Daredevils of Sassoun*”. In 1939, when the Soviet Union celebrated the 1000th anniversary of the epic “*David of Sassoun*”, the official text – “*Hamahavaq Bnagir*” was created [6].

This text is based on 65 versions and was compiled by M. Abeghyan, G. Abov and A. Ghanalanyan. The editor is J. Orbeli. This edition is entitled “*David of Sassoun*”, not “*Daredevils of Sassoun*”, because it was the source text for the translation into Russian and other languages, one of the reasons being that the word *Tsrer* is difficult to translate and pronounce in other languages. Although this far there is still a debate on this text; the fact that this text is the most famous text of our epic in the world. There are also two other established texts: “*Sasounakan*” of Tigran Chituni [7] and “*Sasunts'i Davit*” (*David of Sassoun*) [8] of Grigor Grigoryan.

Besides, there are famous literary versions of the epic which were created according to different principles and purposes. The most famous and popular one is Hovhannes T'umanyan's “*Sasunts'i Davit*” (1904; *David of Sassoun*) [9]. It is the rhymed version of the third cycle of the epic and was written for children. Nairi Zaryan's “*Sasunts'i Davit*” (1966; *David of Sassoun*) [10] is a prose version, and it is similar to T'umanyan's poem; was translated into Russian, English and Dutch. Two other versions – Avetik' Isahakyan's “*Sasma Mher*” (1922; *Mher of Sassoun*) [11] and Yeghishe Ch'arents's “*Sasunts'i Davit*” (1933; *David of Sassoun*) [12] – have a social-political stance. Accordingly, the translator of the epic has three issues to carry out:

1. To translate the variants, which differ in dialects and stylistic features.
2. To translate the literary versions, or create a new version of itself.
3. To translate the one of the established texts.

How to translate the epic?

The first and logical answer is to keep closer to the original. The translator should accurately transfer the essence of the epic. The translation has to keep the phonetic, stylistic, syntactic, lexical adequacy to the original text. Linguistically, it is important to preserve the syntactic structure of the text, the length and the volume of its sentences. Stylistically, it is necessary to transfer the national uniqueness of the epic and transmit the contours and identity of the epic narrative. The national uniqueness and the identity of narrative are seen through the words that embody the cultural and social-historical realities of that particular culture. These are the words that present the rural life and different beliefs, traditions and customs of the peasants, who keep and pass on the epic narrative for long time. In this case, it's highly significant to transmit the proper names and nicknames of the personages, the geographical titles, idioms, phrases, proverb, onomatopoeia, interjection, exclamation. With all these features, the epic gets national coloring and takes a very important place in the cultural system of the nation.

In order to keep these words and concepts close to the original, the translator must translate all of the words or make a transcription. The methods of loan translation, functional analog, and compensation are also used to accomplish this task.

If the great majority of the words are literal, then there is a problem. The epic loses its national identity and turns into a mere retelling of well-known mythological and epic motives. In the second case, the translator should avoid of translating these words, but at the same time rely on footnotes. Too many footnotes can be exhaustive since they make the text difficult to read.

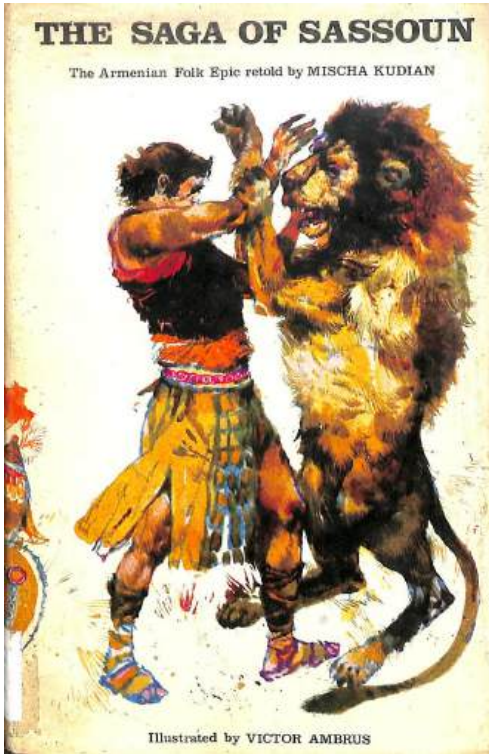
Therefore, the translator must possess not only excellent knowledge of the Western Armenian and its different dialects, but also have an extensive background knowledge of the Armenian, especially Western Armenian people, to be able to convey the characteristic features of the epic genre, the peculiarities of the poetics of "*David of Sassoun*".

In order to have the most accurate translation from the original, the translator must use a specific lexicon. In case of the Armenian epic's lexicon, there are many archaisms, vernacular, colloquial and folkloristic words. Consequently, it's preferable to use the respective layers of the lexicon in translations. From this point of view, there are interesting Russian translations of Armenian epic. The famous translators of different variants, literary renditions and official texts such as V. Bryusov, M. Lozinski, S. Shervinski, N. Lyubimov and others use the specific lexicon of Russian folklore. For example, specific words that occur in the Russian Bylines and tales: *молвить* – *utter*, *удалец* – *daredevil*, *стосковался* – *languish*, *по горам и долам* – *from mountains and valleys*, *день-деньской* – *livelong day*, *ежели* – *if*, *коль* – *if* etc [13]. These words transmitted the intonation of folklore text, but the excessive use of these words may result in the russification of Armenian text. The epic text loses its national identity. In a large part of the English translations we do not see such a variety of lexicon.

And, of course, the translator has to know not only the different layers of the English lexicon, but also the stages of development of the Armenian language and the features of its dialects. One of the difficulties in the established text and versions of the epic is that there are homonyms, which have quite different meanings in literary Armenian. And, as we shall see, for this reason, some of the words were not correctly translated. Another problem is that the dialects are full of Persian, Arabic and Turkish words. Obviously, this made it difficult to translate the epic.

The English translations of "*David of Sassoun*"

These problems with varying degrees are seen in English translations of the epic "*David of Sassoun*". And perhaps these difficulties are the reason why the variants of the epic are almost not translated into English. I know only a single translation of variant, which was made in 1901. F. B. Collins has translated the first recorded variant by Garegin Srvandztyan into prose. It was published in the series "*The World's Great Classics*" along with other famous works of Armenian literature [14]. In their translation variants they also used Leon Surmelian [15] and Misha Kudian [16].



Pic. 1. The Saga of Sassoun, the Armenian Folk Epic, retold by Mischa Kudian

episodes are missing in the official version. The part of Mher the Junior is fragmentary, some themes and motives are overlooked etc. [15, pp. 13-14].

In my opinion Surmelian runs to an extreme. The established text has many beautiful artistic and poetic pieces created not only to “popularize this heroic tale” as Surmelian considers. We can confidently claim that despite some shortcomings, the lack of important motives and some ideological inaccuracies, the established text is more thorough and complete than the versions.

For this reason, Artin Shalian translated this text. In the introduction of his translation he wrote: “This English version of the Armenian folk epic, *David of Sassoun*, named after its outstanding character, presents the complete, authentic and original text of the epic in four cycles” [19, p. 10].

Shalian’s translation was well received by readers and in the scientific community. Its primary value is that the translation is very close to the original. The interpreter translated line by line. He wanted to transfer all the nuances of the Armenian text as accurately as possible. Some of the words he left without translation. In other cases, he copied words, structures and idioms.

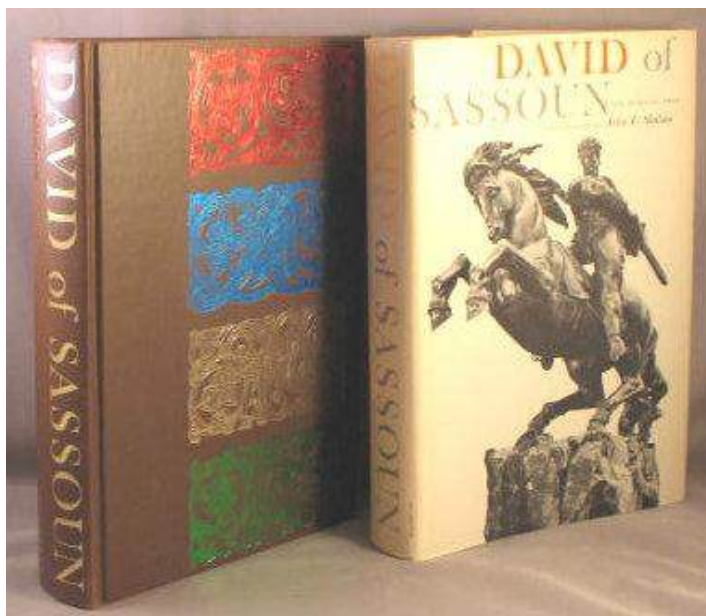
“Mr. Shalian’s translation is exceedingly true to the text he followed. Cycle by cycle, section by section, and line by line one can exactly follow the Armenian text. The Yerevan recension is in a very free verse; Shalian’s text is in a crisp, sparse prose, printed in stanzas matching the Armenian. “The condensed description remains condensed” [20, p. 56], – we are reading in Dickran K. Kouymjian’s revue.

Other translators, Aram Tolegian [17], Tom Samuelian [18] chose a poetic version of the third cycle of the epic by Hovhannes Tumanyan, or the combined jubilee edition of the 1939, as Artin Shalian [19]. Of course, it is relatively easy to translate Tumanyan’s variant and the established texts because they are more homogeneous with the linguistic and stylistic points of view. However, the translators had their own guidelines for selecting text translation.

Especially Leon Surmelian whose prose translation is based on the variants, explains why he didn’t choose the established text in the introduction of his translation. “I cannot help feeling that the scholars who produced “*David of Sassoun*” as a unified narrative paid more attention to linguistic problems, grammatical forms, dialectic words, spelling, pronunciation, rhythm, etc. and their specialties than to the structure and plot. These are valuable contributions to the better understanding of the story, but I believe it is the high time for the ‘historical’ school to be superseded by the artistic. Now that the linguistic and critical ground has been cleared up still some problems remain which the poets should tackle with. The poet’s unifying vision can organize this vast material into a more luminous whole”. Surmelian also mentions that some important



Pic. 2. David of Sassoun, translation by Thomas J. Samuelian



Pic. 3. David of Sassoun, The Armenian Epic in Four Cycles by Artin Shalian

Strict compliance with the jubilee edition is obvious from the title. As in the established text, the name of the translation is “*David of Sassoun*”. As we have witnessed, this is the name chosen for the established text, because it is difficult to translate the word “*Tsrrer*” into English. It has many meanings in different contexts. Word “**tsurr**” in Armenian has meanings “**foolhardy**”, “**daredevils**”, “**crazy**”, “**madman**”, “**brave**”, “**naive**”, “**crooked**” and etc. Though Shalian does not use the term “**tsurr**” in the title he basically translates it in the text as “**foolhardy**”. Sometimes the “**foolish**”, “**fool**” and “**crazy**”. But these words do not express the full meaning and richness of shades of word “**tsurr**”. Therefore, in different contexts the translation becomes monotonous. For example, in the first cycle Baghdasar was called a “**tsurr**” when he fought his brother Sanasar, because he had received a message from the princess, and had not told his brother:

*Sanasar said: – Brother, I will not hit you,
You may hit me, you may kill me.
In vain Sanasar pleaded with his brother,
For Baghdasar was stubborn,
Had a touch of foolhardiness,
He was called Foolhardy Baghdasar [19, p. 71].*

In this part “**tsurr**” means “**crazy**”, “**foolish**”.

In the second cycle, in one episode, when Mher the Elder does not know how to hunt, “**tsurr**” means “**naive**” or “**foolish**”.

*Mher said: – Kerry Toros,
Curse on this sort of game!
I ran after beasts all day, I chased them all day,
But they all escaped, I could not reach them.
I shot at them with my bow and arrow,
But could not hit them.
Now I am back home, empty-handed.
Ah, Kerry, [if you only knew] how tired I am!
Mher had become heavy, he could not run fast.
And when he ran, his feet sank in the ground.
His uncle said: – You, foolhardy of Sassoun –
Must all Sassounites be foolhardy?*

*How can a man run after game
And catch animals by hand?* [19, p. 115].

Or in David cycle, Sassounite beat minstrels (gusan) that came to sing about the beauty of Khandut. In this context, “tsurr” is “crazy”.

*The minstrels arrived at Gaboudgogh.
Khantout Khanum, sitting at her window,
Saw them coming. She asked:
– Minstrels, did you go to Sassoun?
– Yes, Khanum, we did, they said.
The wrath of God upon them,
Those Sassounites are foolhardy.
We went to David’s house to sing your praise;
They fell upon us, beat us, broke our sazes;
We fled to the lower end of the city* [19, p. 300].

Leon Surmelian called his book “*Daredevils of Sassoun*”. The comparison of the two translations demonstrates that the word “**daredevils**” is more expressive, more capacious than the “**foolhardy**”, and it conveys the meaning of the word “**tsurr**” more accurately. In the introduction of his translation L. Surmelian explains the word “**tsurr**”: “These Armenian supermen with their ‘twisted’ minds may be called the beatniks of the Middle Ages. They are unconventional daredevils, in the possessed of Christian Armenia refusing to be drowned in successive tides of pagans, and the dzour (“tsurr”) may be a titanic warrior as well as a fool in the more common meaning of the word” [15, p. 18].

The translator feels all the shades of meanings of the word “**tsurr**” more subtly and sometimes reveals the meaning within the text and in parallel with the word “**daredevils**” also uses the words “**madman**”, “**fool**”, “**crazy**”. For example, in the same episode, when Baghdasar is going to fight Sanasar:

“The younger brother had a crazy streak in him, and people called him Mad Balthasar. He said ‘Let us fight. Either you kill me, or I kill you’ [15, p. 54].

In the episode of Khandut’s minstrels:

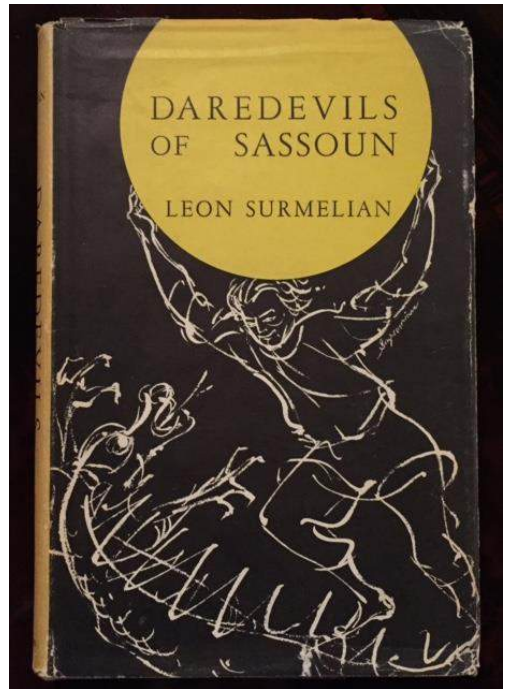
“The minstrels were back in Tabriz on the seventh day. Khandut was seated at her window. She asked them: ‘Did you see David?’ They said: ‘Lady, may God wreck their homes, they are all madmen in Sassoun. We went to David’s house and sang your praises, and we got a beating for it’ [15, p. 196].

In another episode when David took copper of porridge and all the bread, an older man says: “*For the love of God stay away from him. He is one of the Daredevils of Sassoun, belongs to Meher’s stock. He will kill you if you lay hands on him*” [15, p. 196].

In the translation of proper names and nicknames of the personages, the translator must try to keep the original phonetic, phonemic or graphic aspects of the words.

The translations of the titles and military equipment

Taking into consideration the above mentioned aspects and translations of the titles of hero’s clothes and military equipment, Surmelian is more creative. Shalian tends to adhere to his basic principles of line by line translation. He doesn’t translate a large number of names and geographical titles and uses their originals. He also gives the transcription and explains these words with footnotes. In this translation there are a lot of footnotes, but in my opinion, some of them are not significant. For



Pic. 4. Daredevils of Sassoun, the Armenian National Epic, Original text with introduction and notes by Leon Surmelian

example, the translator explains such words as **“Akravoukar”** (Crow’s Rock or Rock of Van. The cave where Pokr Mher is confined), **“Aznahur”** (Giant, brave man), **“Dev”** (Evil earthly beings or evil spirits in Armenian mythology, endowed with supernatural strength, stamina), **“Khanum”** (A word of Turkish origin, implying nobility or high social status for women), etc.

But it should be noted that these footnotes do not give comprehensive information. In some cases, such as **“Babik”** (Dear elderly father), **“Keri”** (A maternal uncle, mother’s brother), **“Vardapet”** (A healer of the Armenian Church), **“Khalif”**, **“Melik”**, footnotes can be avoided, because the meaning of the words is understandable from the context. For example, Babig.

*The distance of forty days he covered within one day,
And came to a crossroad. There he saw
A venerable old man sitting by the wayside.
– Greetings to you, fatherly sire, said Sanasar.
– Lord’s bounty to you, Sanasar, said the elderly man,
Will you dismount, I have something to tell you.
– Babig, who are you to know that I am Sanasar?
He replied: – I am the angel of God;
Sitting here, I point the way to wayfarers [19, p. 77].*

But the translator is not consistent. In another case he has translated the word **“Parav”**, though some of them, as the word **“Babig”**, should be left without translation. However, the word is translated **“old widow”**, not **“old woman”**, though in the original text this woman is not a widow:

*There was an old widow living in Sassoun
Who had been a favorite of Mher’s.
She had a field of millet
Where sparrows and quails thrived [19, p. 215].*

In both translations there are also many transcribed words. Transcription is a good method for transmitting intonation of the original, but sometimes, as in the case of names **“Kurkik Jalaly”**, **“Karsoun Jewgh Dzam Deghtzoun”**, **“Dzhovinar”**, **“Gaboudgogh”** etc. it’s very hard to pronounce and understand those words for non-Armenian speakers.

On the other hand, there are lots of archaisms, which give a particular historical flavor to the epic. But for some reasons those words were translated. For example, the titles of weapons and equipment of heroes:

*Going into the lake,
Sanasar walked as if he were on dry land.
He reached a garden at the bottom of the lake,
Where he saw a palace and pavilion,
And a pool [in the garden].
Water flowed in front of the palace.
There he saw the marine horse, Kourkig Jelaly,
Tied to a post, equipped with a saddle of mother-of-pearl,
And a Lightning Sword hung on the side [19, p. 45].*

In my opinion, it was not necessary to translate the title of the sword and the cross. Both translators translate these titles. Both translated **“Tur Kecakin”**- **“Lightning Sword”**. The cross has a different translation. In Shalyan’s translation **“Khach Paterazmi”** – is translated as **“Battle cross”**. In Surmelian’s translation **“Victory Cross”** is the translation of **“Khach Huhtanaki”**.

I should emphasize that in the same episode A. Shalian accurately translates the titles of other weapons:

*The shirt of mail,
The girdle of armour;
The helmet of mail,
The shoes of mail,
The heavy mace of the warrior,
The strong spear, bow and arrows,
The bugle-horn, the impregnable shield [19, p. 46].*

Idioms, phrases, formulaic language and lexical onomatopoeetry

Another serious issue is the translation of idioms, phrases, formulaic language units and expressions of the epic. Translators are mainly used in the method of loan translation. For example:

“Merrnem k’yez” has been translated “I would die for you”. The phrase “Im sirty bats”, which means – **unravel, explain my dreams**, is translated “**open my heart and see**”. The phrase “Im akynjkalen k’ye” which means a gift given to those who bring good news “ach’k’alusank” in Armenian, has been translated “**Give me my reward**”. The “Zim hugin angrogh arran” – “**Today they took my life without a warrant**”, “Astvatsk’votunavri” – which means “**God’s wrath on you**”. The significance of phrase “esainch ‘mur er k’sec’ink mer eres” has been discredited – “**What was this soot we put on our face!**”. The curse “prrem, lam k’o arev” has been translated “**Woe to your sun**” etc.

We see that the translation doesn’t fully convey the meaning of idiomatic expressions. And it happens at the expense of artistry and national coloring of the original [20].

Onomatopoeic lexical units and interjections, which transfer the features of style and the dialects of epic singers, put forward some particular translation challenges. It’s especially difficult to find foreign language equivalents that can convey the same emotional content. The translators are forced to preserve such lexical units via transcription and transliteration. For example, in the episode, when minstrels are singing a Khandut’spraise, A. Shalian uses transcription and conveys the words “hala duco”, “luco”:

*I look upon her cheeks glowing like pomegranate wine,
Ah, hala duco, like pomegranate wine
I look upon the breasts [hidden] in her bosom,
As sweet as Aleppo confections.
Ah, **hala duco**, as sweet as confections.*

and

*How shall I extol her stature?
It is forty-kaz high, luco, and a bit more.
How shall I extol her eyelashes?
They are like crane’s wings, **luco**, and a bit more [19, p. 298].*

In another case the similar word has been found. In Armenian – “Hoy, ho’y”, in English:

***Ay**, [brother] Mher, now that you are going,
May desolate roads bloom before you,
And may no arm of your enemy rise against you [19, p. 141].*

In another episode, when David comes to Melik, the interjection “**of-of**” is translated close to the original.

*They heated iron rods
And put them against Melik’s feet;
He murmured: **-Uff**, maidens,
Why have you not made my bed well? [19, p. 274].*

But despite a great work that has been done, we can still find some mistakes that are associated with the above mentioned problems of translation. For example, the word “**erdik**” (detail of traditional Armenian architecture: window in a roof) Shalian has translated “**roof**” while Surmelian has translated the same word as “**window**” or “**window roof**”. It is not correct. Word “**purak**”, which in Moks dialect means “**fair**”, Surmelian has translated “**green grove**” because in literary Armenian that word has that meaning. But in the context this word is quite understandable:

*The following morning Tzenov Hovan rose,
He touched the ground three times
And gave thanks to God;
He said: – I offer my thanks to Thee, O Lord,
For my dream that came true by your grace.
The House of Sassoun has a green grove now.
I and my brother need fear no more [19, pp. 189-190].*

As it is shown in the examples, in lexical aspect the neutral-colloquial language is dominated. From this point of view, Tigran Kuyumjians's note is of interest: "The English is modern, sometimes colloquial, but never slang and, following the Yerevan edition, never vulgar. A precise yet readable translation of this type requires the kind of skill and care that searches for the most justice. Only in this Shalian has excelled. Without verbosity or pedantry his English, except for the absence of regional dialect, reads very much like the Armenian" [21, p. 56].

But the question is that epic is the genre of the oral folklore and slang and the vulgarisms are the characteristic features of the language of variants of the epic. In this case, what is considered to be Shalian's translation's advantage can also be considered as its failure. From this point of view, I want to bring one more note from another review, which compares these two translations. "Surmelian has built his translation with creativity. He himself has good story teller's instinct for what is seemingly an oral style. Mr. Shalian's translation seems completely faithful and carefully literal. The resulting product creates a stylistic effect that is not anything but oral or folk, and I would summarize that the translator's English precludes the creation of a convincing "folk style" [22, p. 96], – we read in Wm. Hugh Jansen's review.

Conclusion

Comparing the English translations of Armenian Epic, we saw that each translator, depending on what text he chose – variants, literary renditions or standardized text, sought to convey the epic features and national color. And for the most part they succeeded. Some of the translators chose the standardized text, making a literal and scholarly translation, or selecting the variants and trying to transfer the features of the style of the folk text, creating a more poetic text.

Translators are accurately transferring the essence of the epic. They strive to keep the phonetic, stylistic, syntactic, lexical adequacy to the original text. But, they do not preserve the syntactic structure of the text, the length and the volume of sentences. The national uniqueness of the epic and identical contours of the epic narrative are not always maintained.

For close translation the translators have to know not only the different layers of the English lexicon, but also the stages of development of the Armenian language and the features of its dialects. One of the difficulties in the standardized text and versions of the epic is that there are homonyms, which have quite different meanings in literary Armenian. And for this reason there are inaccuracies in translation.

In translation of idioms, phrases, formulaic language units and expressions of the epic, the translators are mainly used in the method of loan translation. But the translation doesn't fully convey the meaning of idiomatic expressions. And it happens at the expense of artistry and national coloring of the original.

However, there may not be a perfect translation. Many layers of folk text remain untranslatable and await new translations.

Literature

1. Sasna Tsrer (Daredevils of Sassoun), vol. I / Abeghyan Manuk, Melik'- Ohanjanyan Karapet, ed. – Yerevan: Pethrat, 1936. – 1256 p. (in Armenian)
2. Sasna Tsrer, vol. II, part 1. – Yerevan: Pethrat, 1944. – 404 p. (in Armenian)
3. Sasna Tsrer, vol. II, part 2. – Yerevan: Haypethrat, 1951. – 1005 p. (in Armenian)
4. Sasna Tsrer, vol. III / comp. by Sargis Harut'yunyan, Arusyak Sahakyan, Ghanalanyan Aram, ed. – Yerevan: Pethrat, 1979. – 582 p. (in Armenian)
5. Sasna Tsrer, vol. IV / Nazinyan Artashes, ed. comp. by Sargis Harut'yunyan, Arusyak Sahakyan. – Yerevan: Gitut'yun, 1999. – 582 p. (in Armenian)
6. Sasunts'i Davit' (David of Sassoun) / comp. by Manuk Abeghyan, Gevork Abov, Aram Ghanalanyan, Hovsep Orbeli ed. – Yerevan: Pethrat, 1939. – 382 p. (in Armenian)
7. Sasunakan / Epopée populaire arménienne / Ch'it'uni Tigran. – Paris: Araks, 1942. – 1168 p. (in Armenian)
8. Sasunts'i Davit' (David of Sassoun) / Grigoryan Grigor, consolidated text. – Yerevan, 1993. – 416 p. (in Armenian)

9. T'umanian Hovhannes Sasunts'i Davit' (David of Sassoun). – Tiflis: Tparan Hermes, 1904. – 40 p. (in Armenian)
10. Zaryan Nairi. Sasna Davit: Hay zhoghovrdakandyuts'aznavap (David of Sassoun: Armenian National Epic). – Yerevan: Hayastan, 1966. – 194 p. (in Armenian)
11. Isahakyan Avetik'. Sasma Mher. – Vienna: Mkitariantparan, 1922. – 54 pp. (in Armenian)
12. Ch'arents Yeghishe. Sasunts'i Davit (David of Sassoun), in Id., Girk' chanaparhi: Poemneryevbanasteghsut'yunner (Book of the Road. The poems). – Yerevan: Pethrat, 1933. – pp. 5-32. (in Armenian)
13. Джанполадян М. Г. Давид Сасунский в русских переводах и критике. – Ереван: Изд-во РАУ, 2012. – 178 с. (in Russ.)
14. David of Sassoun, National Epos of Armenia, Armenian Literature, in the series, The World's Great Classics. – New York-London, 1901. – pp. 55-79.
15. Daredevils of Sassoun, the Armenian National Epic, Original text with introduction and notes by Leon Surmelian. – Denver: Alan Swallow, 1964. – 279 p.
16. The Saga of Sassoun, the Armenian Folk Epic, retold by Mischa Kudian. – London: Kaye & Ward, 1970. – 175 p.
17. David of Sassoun, Armenian Folk Epic, translation with critical introduction and notes by Aram Tolegian. – New York: Bookman Associates New York, 1961. – 140 p.
18. David of Sassoon, translation by Thomas J. Samuelian. – Yerevan: Tigran Metz Publishing House, 1999. – 71 p.
19. David of Sassoun: The Armenina Epic in Four Cycles. Original text with introduction and notes by Artin Shalian. – Athens: Ohio University Press, 1964. – 377 p.
20. Нерсисян Х. Некоторые вопросы перевода слов-реалий в эпосе “Давид Сасунский” на английский язык // Вестник гуманитарных наук. – No. 10., 1986 – С. 43-52. (in Russ.)
21. Kouymjian Dickran. The Ethos of a People. Artin K. Shalian, David of Sassoun. The Armenian Folk Epic in Four Cycles. – Athens: Ohio, 1964; Ararat, New York, vol. VI, no. 3, 1965. – pp. 55-58.
22. Wm. Hugh Jansen. Folk Narrative, David of Sassoun: The Armenian Folk Epic in Four Cycles by Artin K. Shalian // The Journal of American Folklore, Vol. 80, No. 315. Jan.-Mar., 1967. – pp. 94-96.



УДК 398.22(=512.157)

А. Ф. Корякина

Научно-исследовательский институт Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова

МОТИВЫ ОДНОИМЕННЫХ ОЛОНХО «КЮН ЭРИЛИ» Н. И. СТЕПАНОВА, Н. М. ТАРАСОВА И С. С. ВАСИЛЬЕВА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Аннотация. В фольклористике большой интерес представляет бытование одного эпоса в разных вариантах: схожесть и отличия их текстов, возникших в разные времена, в разных местах.

Ответы на многие вопросы в изучении процесса сложения эпоса может дать сравнительный анализ разных вариантов эпоса с одним названием разных сказителей. В данной статье ведется сравнительный анализ текстов одноименных олонхо «Кюн Эрили» олонхосуты Н. И. Степанова – Ноорой, Н. М. Тарасова и олонхосута-писателя С. С. Васильева – Борогонского с целью выявления схожести и отличий устойчивых традиций в мотивах, выявления дополнительных второстепенных мотивов. Целенаправленное сравнительное изучение мотивов одноименных олонхо способствовало бы объяснению факта существования непохожих друг на друга вариантов олонхо с одним названием. Данная проблема является одной из неразработанных проблем в якутском эпосоведении.

Сопоставляя мотивы одноименных олонхо Н. И. Степанова, Н. М. Тарасова и С. С. Васильева «Кюн Эрили», мы пришли к выводу, что олонхосуты в описании развития событий своих олонхо сохранили устойчивость следующих традиционных мотивов: описание пространственного времени, описание родового священного дерева, описание чудесной страны, предназначение богатыря, сватовство богатырей *абаасы* на девушек племени *айыы*, оскорбление богатыря *айыы* богатырем *абаасы*, приставание женщин *абаасы* к богатырям *айыы*, победа богатыря *айыы* над врагами в жестоком сражении, взаимовыручка родственников, женитьба героев и возвращение их в родные места. Эти основные мотивы являются каркасом олонхо «Кюн Эрили».

При этом каждый из них импровизировал, сокращая или расширяя традиционные мотивы, не нарушая содержания, назначения, логической последовательности основных мотивов. Кроме основных мотивов олонхосуты ввели дополнительные второстепенные мотивы. Небольшие изменения основных мотивов, дополнения их второстепенными мотивами происходят в рамках эпической традиции для достижения красочности и яркости исполняемого им эпоса.

Олонхосуты Н. И. Степанов, Н. М. Тарасов и С. С. Васильев не воспроизводят ранее услышанное олонхо, они создают свое олонхо, не повторяющее ранее созданное другими. Импровизируя, расширяя и сокращая основные мотивы, дополняя второстепенные мотивы, каждый олонхосут создал неповторимое по своей уникальности олонхо.

Ключевые слова: эпос, олонхо, фольклор, традиции, каноны, импровизация, сюжет олонхо, мотивы, вариации, сказители, Кюн Эрили.

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15-04-00496 (а).

А. Ф. Koryakina

Motives of same-named olonkho “Kun Erili” by N. I. Stepanov, N. M. Tarasov and S. S. Vasilev

Abstract. In folklore the existence of one epic in different variants is of great interest: the similarity and differences of texts that appeared at different times in different places.

КОРЯКИНА Антонина Федоровна – к. пед. н., Ученый секретарь Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: aitalilen@mail.ru

KORYAKINA Antonina Fedorovna – Candidate of Education, Scientific Secretary of Scientific Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov NEFU.

E-mail: aitalilen@mail.ru

The comparative analysis of different variations of the epic with same-named from different narrators can give answers to many questions in the study of the process of the composing an epic. The article presents a comparative analysis of the texts of the same-named olonkho "Kun Erili" by narrators N. I. Stepanov – Nooroi, N. M. Tarasov and narrator-writer S. S. Vasilev – Borogonsky in order to identify the similarities and differences of established traditions in the motives, as well as additional secondary motives. The target comparative study of the motives of the same-named olonkho would aid the explanation of the existence of different variations of olonkho with a same name. This problem is one of the undeveloped problems in the Yakut epic studies.

Comparing the motives of the same-named olonkhos "Kun Erili" by N. I. Stepanov, N. M. Tarasov and S. S. Vasilev, we came to the conclusion that the olonkhosuts in the description of the developments of their olonkho preserved the stability of the following traditional motives: the description of spatial time, the description of the family sacred tree, the description of a wonderful country, the mission of the hero, the offer of marriage of the *abaasy* warriors to the *aiyy* girls, the insult of the *aiyy* hero by *abaasy* warrior, the molestation of the *abaasy* women to the *aiyy* heroes, the victory of the *aiyy* hero over the enemies in a sharp battle, the mutual assistance of relatives, the marriage of the heroes and their return to their home places. These main motives are the carcass of the olonkho "Kun Erili".

At the same time, each of them improvised, reducing or expanding traditional motives, without damaging the content, purpose, logical sequence of the main motives. Except the main motives, the olonkhosuts introduced additional secondary motives. Small changes in the main motives, supplementing them with secondary motives, occur as part of the epic tradition to achieve the colorfulness and brightness of the epic performed by him.

Olonkhosuts N. I. Stepanov, N. M. Tarasov and S. S. Vasilev do not reproduce the previously heard olonkho, they create their own olonkho that does not repeat the previous ones created by others. Improvising, expanding and reducing the main motives, supplementing the secondary motives, each olonkhosut created the unique olonkho.

Keywords: epic, olonkho, folklore, traditions, canons, improvisations, olonkho plot, motives, variations, narrators, Kun Erili.

Acknowledgements: The research is financially supported by the Russian Foundation for Basic Research, project No. 15-04-00496 (a).

Введение

В фольклористике большой интерес представляет бытование одного эпоса в разных вариантах: схожесть и отличия их текстов, возникших в разные времена, в разных местах.

Ответы на многие вопросы в изучении процесса сложения эпоса может дать сравнительный анализ разных вариантов эпоса с одним названием разных сказителей. О том, как изучить традиции и импровизации сказительских текстов, написал Карл Райхл: «Для того, чтобы изучить, каким образом певец продолжает традицию – сохраняет, расширяет, обновляет или искажает ее, – полезно будет сравнить его вариант эпической поэмы с вариантами других певцов, предпочтительно принадлежащих к различным поколениям» [1, с. 230].

Проблемой формирования сказительского искусства занимались известные фольклористы. Теоретической основой нашего исследования стали положения ученых-фольклористов П. Н. Рыбникова [2], А. Ф. Гильфердинга [3], А. М. Астаховой [4], А. Лорда [5], В. М. Жирмунского [6], К. Райхла [1], Б. Н. Путилова [7], а также якутских фольклористов Г. У. Эргиса [8], И. В. Пухова [9], Н. В. Емельянова [10], В. В. Илларионова [11], Т. В. Илларионовой [12].

В данной статье ведется сравнительный анализ текстов одноименных олонхо «Кюн Эрили» («Кун Эрили» – «Солнечный Эрили») олонхосутов Н. И. Степанова, Н. М. Тарасова и олонхосута-писателя С. С. Васильева с целью выявления схожести и отличий устоявшихся традиций в мотивах, выявления дополнительных второстепенных мотивов. Целенаправленное сравнительное изучение мотивов одноименных олонхо способствовало бы объяснению факта существования непохожих друг на друга вариантов олонхо с одним названием. Данная проблема является одной из неразработанных проблем в якутском эпосоведении.

«Великолепный памятник самобытного якутского поэтического языка» [8, с. 208] олонхо, как и другие эпосы мира, в своей сюжетной структуре, композиционном строе, образной системе, поэтическом языке имеет свои «прочно сложившиеся сюжеты, мотивы и образы, постоянные стилистические формулы, эпитеты, сравнения, фразеологические обороты» [6, с. 89], которые передаются устно от одного олонхосута к другому. Эти устойчивые традиционные элементы эпического текста сказитель перенимает от другого сказителя, т. е. «все сказители

используют традиционный материал традиционным образом» [5, с. 103]. А как тогда получается так, что «... не существует двух сказителей, которые использовали бы абсолютно идентичный материал, и притом совершенно одинаково?» [6, с. 103]. На этот вопрос свой исчерпывающий ответ дали в свое время И. В. Пухов и Г. У. Эргис: «... сюжеты эпоса «те-кучи»: они свободно переходят из одного сказания в другое, не являясь достоянием лишь одного из них. Одно и то же олонхо можно сократить при сказывании, опустив многие детали, подробности описания и даже целые разделы сюжета, или развернуть шире, добавив из других олонхо новые сюжетные линии, описания и детали, чем широко пользовались олонхосуты, сокращая или расширяя сказание в зависимости от обстановки и требований слушателей. Этим же объясняются и различия в объеме даже одного какого-то произведения, записанного от одного и того же олонхосута в разное время» [13, с. 546]. Таким образом, переняв устоявшийся сюжет, устойчивые формулы, олонхосут варьировал свой текст от исполнения к исполнению. Так создавались новые и новые олонхо, уникальные по своей грандиозности содержания, богатству фантазии, красоте «пышного и величавого» поэтического языка [8, с. 207]. Благодаря легендарным якутским олонхосутам олонхо стало «венцом словесного искусства якутского народа, его любимым и наиболее характерным видом творчества» [9, с. 9]. Были олонхосуты, которые занимались сказыванием олонхо профессионально. Например, репертуар Н. А. Абрамова – Кынат (1861-1941) из Мегино-Кангаласского улуса насчитывал более 20 олонхо, Т. П. Гоголева – Олонгхосут Доропуун (1907-1990) из Вилюйского улуса – 13, И. М. Давыдова – Дарыбыан (1882-1949) из Таттинского улуса – 20, П. А. Охлопкова – Наара Суох (1858-1942) из Борогонского (ныне Усть-Алданского) улуса – около 20 олонхо [14]. Были и любители-олонхосуты, которые сказывали в узком кругу или для себя. И в итоге получилось так, что «... никто не знает, сколько было всего олонхо в период наивысшего расцвета его бытования. Здесь более всего уместно сказать: бесчисленное множество. Подсчет всех одновременно существовавших олонхо крайне затруднен» [9, с. 9].

Олонхосуты Н. И. Степанов, Н. М. Тарасов, С. С. Васильев, вышедшие из разных школ сказительства

В якутском сказительстве определенную функцию играют традиции эпической среды, из которой вышел олонхосут. Известно, что в прошлом на огромной территории расселения якутов существовали отдельные очаги региональных сказительских традиций. В. В. Илларионов первым распределил сказительские традиции олонхо на школы по признаку территориальной принадлежности. Он выделил «*центральную школу*», в которую, в свою очередь, входят таттинская, амгинская, мегино-кангаласская, усть-алданская, чурапчинская, хангаласская и намская традиции, «*школу Горного района*», «*вилюйскую школу*» и «*школу Северной Якутии*», состоящую из верхоянской, среднеколымской, аллаиховской, булунской, саккырырской традиций [11]. Следуя этой классификации, Н. И. Степанов и С. С. Васильев принадлежат к одной центральной сказительской школе, а Н. М. Тарасов – выходец из сказительской школы Горного улуса.

Олонхосут Николай Иванович Степанов – Ноорой родился в 1897 г. в Харанском наслеге Мегино-Кангаласского улуса. Был известным в Мегино-Кангаласском улусе олонхосутом. Имел богатый репертуар, в котором было более 10 олонхо, например, «Богатырь Ала Туйгун» («Аан дойду аарымата буолан аатыран үөскээбит, улуу дойду дуолана буолан сураҕырбыт Ала кулун аттаах Ала Туйгун бухатыыр»), «Богатырь Великий Нюргун» («Төрүт халлаан бүүрүгэр уулаан, өтөөн аһаабыт өлөр күлүк тимир быакал уот кутурук Оборчо Дьалхаан диэн аттаах Оҕо Улуу Ньургун бухатыыр») и др. Олонхосут умер в 1975 г. Олонхо «Кюн Эрили» [15] было записано с его слов фольклористом П. Н. Дмитриевым. Издано в 1995 г. в Якутске. Объем – 7480 строк. Предположительно, олонхо перешло в репертуар олонхосута от легендарного героя народа саха Манчаары.

Второе олонхо «Кюн Эрили» (Күн халлаан күлүүһүттэн тутуһан үөскээбит, күүстээх-уохтаах Күн Эрили = Сильный Кюн Эрили, рожденный держась за ключ солнца и неба) [16] олонхосута Горного района Николая Михайловича Тарасова записано с его слов фольклористом-краеведом С. Н. Федоровым и опубликовано в 2006 г. Олонхосут родился в 1928 г. в IV Малтанинском наслеге Горного района ЯАССР, умер в 2002 г. Репертуар состоял из олонхо: «Кюн Эрили», «Кюн Джэсёёлджюн» («Күн Дьөһүөлдьүн»), «Бюдюрүйбэт Нюсэр Бөгө» («Бүдүрүйбэт Нүһэр

Бөбө»), «Дуулага Баатыр» («Добун маған халлаан дьураатыгар тура төрөөбүт Дуулаба Баатыр»), «Ала Туйгун» («Ала дьоруо агтаах Ала Туйгун»).

Сказители Н. И. Степанов и Н. М. Тарасов были безграмотными и представляют традицию устного эпического сказительства.

Автор третьего олонхо «Кюн Эрили» [17] С. С. Васильев окончил высшее образование и был профессиональным писателем. Один из ярких представителей якутской поэзии, лауреат Государственной премии им. П. А. Ойунского, писатель-олонхосут Сергей Степанович Васильев – Борогонский родился в 1907 г. и вырос в среде сказительства: родился в деревне Суотту Усть-Алданского улуса, где жили и творили больше двадцати талантливых олонхосутов. Как пишет сам писатель, некоторых из них будущий поэт знал лично, с упоением слушал их сказывание. В своей поэзии он часто использовал художественные средства олонхо: образные сравнения, эпитеты, метафоры. Став известным поэтом, он написал небольшие по объему олонхо для детей. Из них при жизни поэта были изданы «Кюн Эрили», «Эрчимэн Бэргэн», «Юёлэн Хардааччы» («Юёлэн Хардааччы»), «Айыы Джурагастай» («Айыы Дьураҕастай»). Олонхо «Кюн Эрили» написано поэтом в 1959 г. Бесспорно, поэт, когда создавал олонхо, брал за основу услышанные от сказителей. При сравнительном анализе его олонхо выявится: воспроизводит ли он мотивы устного сказительства в неизменном виде, какое влияние устное сказительство оказали на него, чем отличается его олонхо от устного исполнения олонхо?

Так как Н. И. Степанов и С. С. Васильев из одной центральной сказительской школы, С. С. Васильев мог услышать олонхо «Кюн Эрили» от Н. И. Степанова, который старше его и, судя по богатству, репертуара был очень популярным. А Н. М. Тарасов был выходцем из другой сказительской школы – Горного улуса, к тому же был намного моложе его (21 год).

Объем олонхо Н. И. Степанова больше всех – более 7000 строк. Олонхо С. С. Васильева состоит из 3655 строк.

Традиционность и импровизация главных мотивов в одноименных олонхо «Кюн Эрили» Н. И. Степанова, Н. М. Тарасова и С. С. Васильева

По классификации Н. В. Емельянова, по своему содержанию и происхождению главного героя, сюжет олонхо Н. И. Степанова – переходной, главный герой в начале – родоначальник *ураангхай* саха, потом становится защитником племени *айыы*. Олонхо Н. М. Тарасова и С. С. Васильева относятся к типу олонхо о богатырях Среднего мира – защитниках племени *айыы* и *ураангхай* саха [10], т. к. в них основной темой развивается защита богатырем Күн Эрили своих соплеменников от нападений на них чужеродных племен *абаасы* – чудовищ.

Пространственное время, в котором происходили события, даются по-разному. У Н. И. Степанова:

*Босхо бастаах,
Бобуйар сүһүөхтээх,
Буор, салгын куттаах
Борон ураанхай
Бу Орто туруу бараан ийэ дойдуга
Биллэ-тэнийэ илигинэ...*
[15, с. 11].

*Пока не родился
На этой Срединной земле
Ураангхай саха
С крутящейся головой,
С подвижными костями,
С земляной и воздушной душой...*
[Пер. наш].

Т. е. в этом олонхо описываются такие далекие времена, когда на этой земле никто на свет еще не появился.

А у С. С. Васильева времена, описываемые в олонхо, так далеки, что на земле не было еще болезней страшных, что каждый родившийся человек жил и радовался жизни:

*Былыргы дьылга,
Урукку куннэ,
Дьан-дьааһах
Дьаныһа илигинэ,
Сотуун өлүү
Сордуу илигинэ...* [17, с. 9].

*В древние годы,
В старые дни,
Пока не распространились
Болезни всякие,
Пока не замучила
Смерть ненавистная...* [Пер. наш].

В олонхо Н. И. Степанова и С. С. Васильева дается **описание родового священного дерева**: в олонхо Н. И. Степанова – художественно-развернутое описание дерева *Аал Луук Мас*: до того, как появился народ *ураангхай* саха, в Среднем мире образована богатая пребогатая матушка-земля, в которой красовался огромный *Аал Луук Мас*. Земля, на которой вырос *Аал Луук Мас*, была красоты неопишуемой. А у С. С. Васильева описание священного дерева небольшое, состоит из 13 строк.

Во всех трех олонхо большое внимание уделяется описанию богатой природы, величия и красоты родины племени *айыы*.

Широко дается традиционное **описание страны** у Н. И. Степанова. 195 строками описывается чудесная страна со всех сторон: луга, поля, деревья, небо, солнце. Все это радует глаз. У С. С. Васильева тоже описывается красота полей, деревьев. Солнце здесь светит ярко – *уот-таах сырал куннээх*, луна блестящая, белая – *килбиэн манган ыйдаах*.

Богатырь Кюн Эрили в олонхо Н. И. Степанова спущен божествами на Срединную землю для того, чтобы стать родоначальником народа *ураангхай*. Живет вместе с сестрой – несравненной красавицей Сыралыма Куо. Однако традиционный **мотив происхождения богатыря** у олонхосута дается с дополнением: Кюн Эрили узнает от Сорук Боллур в облики дряхлого старичка, сидящего под деревом *Аал Луук Мас*. Богатырь Кюн Эрили, увидев его, начал бить. Тот ловко увертываясь от него, говорил такие слова: «Ты был рожден в семье бога Среднего мира Юрюнг Айыы Тойон (Үрүҥ Айыы Тойон) и доброй Кюн Күбэй Хотун (Күн Күбэй Хотун) и спущен с Верхнего мира на землю среднюю с миссией стать родоначальником народа *ураангхай*. А я должен быть тебе мальчиком-слугой, Сорук Боллуrom». Кюн Эрили Н. М. Тарасова и С. С. Васильева изначально живут на Срединной земле. В олонхо Н. М. Тарасова Кюн Эрили – старший сын старика Сүнгкэн Эрилик Тойон (Сүҥкэн Эрилик Тойон) и старухи Айыы Налбар Хотун. У него сестра красавица Кыыс Кыраанньалаан, младший брат – богатырь Ого Дохсун (Оҕо Дохсун). Кюн Эрили Сергея Васильева имеет родителей и сестру-шаманку.

Во всех трех олонхо **мотив сватовства богатырей абаасы на девушек племени айыы** становится завязкой конфликта. В олонхо Н. В. Степанова, ложившись спать после сытного ужина, Сыралыма Куо, сестра богатыря, видит страшный сон, будто в их земли навевается богатырь *абаасы*. Сон оказался вещим: к ней сватается страшной внешности богатырь *абаасы* Муус Болуйа. Кюн Эрили, защищая честь своей сестры, вступает с ним в бой. В «Кюн Эрили» Н. М. Тарасова к Кыыс Модунтай приехал свататься богатырь из Нижнего мира *абаасы* Ала Могойдоон (Ала Моҕойдоон). Тойон Дархан просит помощи у Кюн Эрили. Богатырь *айыы* быстро достигает того места, где Кыыс Модунтай сражалась с Уот Могойдооном, стал биться вместо нее и одерживает победу. В другой раз *абаасы* Алып Хара Баатыр приехал свататься к сестре Кюн Эрили – Кыыс Кыраанньалаан и хитростью похитил ее. Ого Дохсун пустился за ним в погоню. Призванный на помощь богатырь Уйусхан Бэргэн, превратившись в Далан Ёксёкю (Далан Ёксөкү), стремительно поехал вслед за Ого Дохсуном. Кюн Эрили, победив в сражении Алып Хара Баатыра, освобождает красавицу Кыыс Кыраанньалаан и богатырей Ого Дохсун и Уйусхан Бэргэн. В олонхо С. С. Васильева Ала Дыбына, сын богатыря Нижнего мира Арсан Дуолая, сватается к красавице с косой в девять аршин Тулуктуур Куо. *Юрюнг Айыы тойон* попросил выступить богатыря защитником племени *айыы*. Кюн Эрили одерживает победу над богатырем *абаасы* Ала Дыбына.

Довольно распространенный мотив в якутских олонхо **мотив оскорбления богатыря айыы богатырем абаасы** присутствует во всех трех олонхо. В олонхо Н. В. Степанова, богатырь *абаасы* Муус Болуйа перед Кюн Эрили хвастается своим происхождением, прославленным именем. Оскорбленный такой до дерзости хвастовством Кюн Эрили *абаасы* пришел в ярость. Началось сражение, которое закончилось победой богатыря *айыы*. Муус Болуйа просит помилования, обещая стать верным слугой. Подумав, что Муус Болуйа может пригодиться ему, Кюн Эрили оставляет его в живых, бросает в яму. В олонхо Н. М. Тарасова к Кюн Эрили прилетает посыльный из Нижнего мира Далан Ёксёкю, в которого превратился богатырь *абаасы* Хара-аджымал Мохсогол (Харыадымал Мохсоҕол), младший сын правителя Нижнего мира старика Арсан Дуолай и старухи Буор Мангалас (Буор Мангалас). Он пришел с известием, что его брат Тимир Джиэрсин (Тимир Дьиэрсин) зовет богатыря Кюн Эрили стать ему слугой-посыльным.

Богатырь *айыы* сильно рассердился и выстрелил из своего лука, но не попал. Разгневанный Кюн Эрили отправился в боевой поход в Нижний мир и нашел Тимир Джиэрсина. Обменявшись взаимными оскорблениями, они стали биться. Кюн Эрили одержал победу. В олонхо С. С. Васильева в Срединной земле начался мощный вихрь, от которого увял *Аал Кудук мас*. В небе показался синий огненный шар, который произнес: «Люди племени *айыы* непременно пострадаете от своей дурости: когда же было такое, чтобы представители верхних миров были бы вашими слугами? Я выпил всю изобильную желтую влагу вашего дерева Аал Кудук и украл святую воду. Сила ваша иссохнет!». Богатырь Кюн Эрили от гнева аж почернел. Солнце светлое Земли благодатной поблекло. Народ в панике. В это время в небе появляется белый стерх, который оказался шаманкой Айыы Джаргыл (Айыы Дьаргыл). Она передает богатырю Кюн Эрили веление Юрюнг Аар Тойона стать защитником племени *ураангхай*.

Мотив приставания женщин абаасы к богатырям айыы – часто встречающийся мотив в якутском олонхо. К героям олонхо В. Н. Степанова и С. С. Васильева пристают женщины *абаасы*. В олонхо В. Н. Степанова дочь кузнеца Кыгатай Бахсы по имени Тыал Хара Хоттообо потребовала Кюн Эрили взять ее в жены. Герою С. С. Васильева назойливо льнет сестра огнедышащего Улуу Могойдоона Тимир Кыпчырдаан. Пообещав жениться на ней, Кюн Эрили узнает от нее, где прячет богатырь *абаасы* украденную святую воду и о том, что у него под правой подмышкой слабое место – родимое пятно. Оба Кюн Эрили убивают женщин *абаасы*.

Защищая соплеменников, богатыри айыы вступают в бои и одерживают победы над врагами. Кюн Эрили Н. В. Степанова побеждает восьмиголового богатыря *абаасы* Ала Могойдоона. В олонхо Н. М. Тарасова Кюн Эрили убивает богатырей *абаасы* Тимир Джиэрсина, Алып Хара Баатыра. Кюн Эрили С. С. Васильева убивает богатыря *абаасы* огнедышащего Улуу Могойдоона.



Рис. 1. Иллюстрация к книге С. С. Васильева – Борогонского «Кюн Эрили»
(Художник В. Ф. Ноева)

Во всех сказаниях в трудные для героев минуты приходят *на помощь родственники*. Мстя за убийство сестры, братья Тыл Хара Хотобоо привязали Кюн Эрили головой вниз к железному амбару. Богатырь *айыы* призвал на помощь своего отца *Юрюнг Айыы Тойона*. Послышалось сверху пение, и выпало божественное масло, приняв которое Кюн Эрили превратился в непобедимого богатыря. Он высвободился от пленения (Н. В. Степанов). Младший брат Кюн Эрили Ого Дохсун предпринимает боевой поход, чтобы освободить свою сестру Кыыс Кыраанньалаан. Когда он потерпел поражение, на помощь спешит Кюн Эрили и спасает обоих (Н. М. Тарасов). Кюн Эрили вступает в бой с Огнедышащим Великим Могойдоном. Сражение оказалось тяжелым и для обоих богатырей. Бой идет в течение тридцати дней. Обессилив, богатырь *абаасы* зовет на помощь свою сестру шаманку Уот Кутаалай, а Кюн Эрили – сестру, шаманку Айыы Джаргыл. Победу одерживает богатырь *айыы* (С. С. Васильев).

В двух олонхо героев *снабдили богатырскими доспехами и снаряжениями кузнецы*: в олонхо Н. В. Степанова – Кытатай Бахсы, в олонхо С. С. Васильева – кузнец Дуодар Хара.

Развязкой всех трех олонхо становится *женитьба героев и возвращение их в родные места*. В олонхо Н. В. Степанова богатырь Джура Боотур (Дьура Боотур) говорит, что Кюн Эрили должен победить в бою девушку богатырку Кыыс Джэрэлимэн Куо (Кыыс Дьэрэлимэн Куо) и жениться на ней. Богатырь отправляется свататься к Кыыс Джэрэлимэн Куо. Но Кыыс Джэрэлимэн Куо призывает его сражаться. Девушка превращается в белоснежного стерха, богатырь – в орла, и они улетают на поле боя. Кюн Эрили начинает проигрывать богатырке. С помощью прибывших по его зову богатыря Джура Боотур и восьми шаманок *айыы* проводится церемония освящения тела девушки-богатырки. В развязке олонхо Кыыс Джэрэлимэн Куо и Кюн Эрили женятся и начинают жить богатой, счастливой жизнью. В олонхо Н. М. Тарасова по приезду народ устраивает свадьбу-*ысыах* богатыря Уйусхан Бэргэн и Кыыс Кыраанньалаан. В это время возвращается Кюн Эрили с невестой Кыыс Модунтай. Олонхо заканчивается свадьбой-*ысыахом* Уйусхан Бэргэн и Кыыс Кыраанньалаан, Кюн Эрили и Кыыс Модунтай. Кюн Эрили С. С. Васильева сватается к красавице Туллкутуур Куо. Получив согласие, женится на ней, возвращается на родину. Отобранной у сына *абаасы* священной водой излечивает иссохшее дерево *Аал Кудук Мас*. Опять стала бить ключом жизнь на срединной земле. Счастливый, благодарный народ прославляет богатыря *айыы*.

В результате сравнительного анализа мотивов трех одноименных олонхо «Кюн Эрили» мы обнаружили следующие традиционно устойчивые для якутского олонхо мотивы: описание пространственного времени, описание родового священного дерева, описание чудесной страны, предназначение богатыря, сватовство богатырей *абаасы* на девушек племени *айыы*, оскорбление богатыря *айыы* богатырем *абаасы*, приставание женщин *абаасы* к богатырям *айыы*, победа богатыря *айыы* над врагами в жестоком сражении, взаимовыручка родственников, женитьба героев и возвращение их в родные места. Эти основные мотивы являются каркасом олонхо «Кюн Эрили».

Присутствующие во всех вариантах основные мотивы несколько изменяются, варьируются, в результате чего «сокращается или увеличивается объем олонхо без особого ущерба для его содержания и логики развития событий» [9, с. 9].

Второстепенные мотивы

Сохраняя основные мотивы, варьируя ими, олонхосуты дополняют их второстепенными мотивами, что отличает каждый текст олонхо. Т. В. Илларионова, изучив разновременные записи олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» («Модун Эр Соҕотох»), пришла к выводу, что второстепенные мотивы бывают «композиционные» и «художественно обусловленные» [12].

В захватывающих описаниях разных приключений богатырей *айыы*, каждый олонхосут дает себе волю, создавая *дополнительные мотивы*. В олонхо Н. В. Степанова за угощение сохатым, медведем, волком зверь Аалай албас (Алый хитрый) дает Кюн Эрили яйцо, половину которого он съел, половиной намазал тело. Победенный богатырь *абаасы* превращается в два ворона, которые, улетая, обещают отомстить богатырю *айыы*. Сорук Боллур, победив в бою богатыря *абаасы* Анаа Мёнюөстэй (Анаа Мөнүөстэй), приводит хозяину коня богатыря *абаасы*. Но конь предупреждает Кюн Эрили о том, что конь *абаасы* принесет людям *айыы* беды, и тогда Кюн Эрили отпускает коня. Кюн Эрили Н. М. Тарасова угостил внутренностями своего противника

духов жадности Ингсэ Мэнэгэй (Ингсэ Мэнэгэй) и Обот Соллонг (Обот Соллон) с просьбой одарить его силой. Он обладал чудесным даром превращаться в шестигранное копье. В олонхо С. С. Васильева Кюн Эрили убивает рыбу Черный Кит, кинув ему в рот большой, глыбистый камень. Богатырь Кюн Эрили, чтоб быть неодиноким, найдя новорожденного мальчика, взял его к себе. Решение его не понравилось его родителям, они сказали: «Это сын Великого Суорун старика огнедышащий Улуу Могойдоон превратился в ребенка, чтобы уничтожить с лица земли людей племени айыы. Убей его быстрее». Кюн Эрили не согласился: «Воспитаю его, он будет мне родным человеком, другом».

Функцией данных второстепенных мотивов является «уточнение или расширение логической цепи мотивов» [12].

Небольшие изменения основных мотивов, дополнение второстепенными мотивами происходят в рамках эпической традиции для достижения красочности и яркости исполняемого сказителем олонхо.

Заключение

Сопоставляя мотивы одноименных олонхо Н. И. Степанова, Н. М. Тарасова и С. С. Васильева «Кюн Эрили», мы пришли к выводу, что олонхосуты в описании развития событий своих олонхо сохранили устойчивость традиционных мотивов. При этом каждый из них импровизировал, сокращая или расширяя традиционные мотивы, не нарушая содержания, назначения, логической последовательности основных мотивов. Кроме основных мотивов олонхосуты ввели дополнительные второстепенные мотивы. Все это еще раз подтверждает слова А. Лорда: «Искусство сказителя состоит не только в заучивании путем многократного повторения затаканых формул, сколько в способности по образцу уже имеющихся формул составлять и перестраивать обороты, выражающие данное понятие» [13, с. 15].

Небольшие изменения основных мотивов, дополнение их второстепенными мотивами происходят в рамках эпической традиции для достижения красочности и яркости исполняемого им эпоса. Импровизации в передаче традиционных мотивов, дополнительные второстепенные мотивы отличают олонхо того или иного сказителя от других олонхо, делают его особенным, неповторимым.

Олонхосуты Н. И. Степанов, Н. М. Тарасов и С. С. Васильев не воспроизводят ранее услышанное олонхо, они создают свое олонхо, не повторяющее ранее созданное другими. Импровизируя, расширяя и сокращая основные мотивы, дополняя второстепенные мотивы, каждый олонхосут создал неповторимое по своей уникальности олонхо.

Литература

1. Карл Райхл. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура. – М.: Вост. лит., 2008. – 383 с.
2. Рыбников П. Н. Песни, собранные Н. П. Рыбниковым. – М.: Типография А. Семена, 1989. – Т. 1. – 527 с.
3. Гильфердинг А. Ф. Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – Т. 1. – 736 с.
4. Астахова А. М. Былины Севера. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1938. – Т. 1. – 656 с.
5. Лорд А. Б. Сказитель. – М.: Наука, 1994. – 368 с.
6. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Избр. труды. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. – 727 с.
7. Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 295 с.
8. Эргис Г. У. Очерки якутского фольклора. – М.: Наука, 1974. – 402 с.
9. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос. 2-е изд., стер. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2016. – 48 с.
10. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
11. Илларионов В. В. Искусство якутских олонхосутов. – Якутск: Бичик, 1982. – 123 с.
12. Илларионова Т. В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох»: сравнительный анализ современных записей. – Новосибирск: Наука, 2008. – 95 с.

13. Пухов И. В., Эргис Г. У. Послесловие // Стротивый Кулун Куллустур. – М.: Наука, 1985. – С. 544-578.
14. Олонхосуты Якутии: справочник. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2013. – 156 с.
15. Степанов Н. И. Күн Эрили: олонхо. – Якутск: Полиграфист, 1995. – 180 с. (на якутском яз.)
16. Тарасов Н. М. Күн Эрили: олонхо. – Бэрдьигэстээх, 1999. – 40 с. (на якутском яз.)
17. Васильев С. С. Күн Эрили. – Дьокуускай: Бичик, 2008. – 272 с. (на якутском яз.)

References

1. Karl Rajhl. Tjurkskij jepos: tradicii, formy, pojeticheskaja struktura [Turkic epic: traditions, forms, peotic structure]. – M.: Vost. lit., 2008. – 383 s.
2. Rybnikov P. N. Pesni, sobrannye N. P. Rybnikovym [Songs collected by N. P. Rybnikov]. – M.: Tipografija A. Semena, 1989. – T. 1. – 527 s.
3. Gil'ferding A. F. Onezhskie byliny, zapisannye A. F. Gil'ferdingom letom 1871 g. [Onega bylinas recorded by A. F. Gilferding in summer 1871]. – M.-L.: Izd-vo AN SSSR, 1949. – T. 1. – 736 s.
4. Astahova A. M. Byliny Severa [Bylinas of Noth]. – M.-L.: Izd-vo AN SSSR, 1938. – T. 1. – 656 s.
5. Lord A. B. Skazitel' [Narrator]. – M.: Nauka, 1994. – 368 s.
6. Zhirmunskij V. M. Tjurkskij geroicheskij jepos [Turkic heroic epic]. Izbr. trudy. – L.: Nauka, Leningr. otdnie, 1974. – 727 s.
7. Putilov B. N. Jepicheskoe skazitel'stvo: Tipologija i jetnicheskaja specifika [Epic narration: typologie and ethnic specificity]. – M.: Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura» RAN, 1997. – 295 s.
8. Jergis G. U. Ocherki jakutskogo fol'klora [Essays of Yakut folklore]. – M.: Nauka, 1974. – 402 s.
9. Puhov I. V. Olonho – drevnij jepos [Olonkho – ancient epic]. 2-e izd., ster. – Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2016. – 48 s.
10. Emel'janov N. V. Sjuzhety jakutskih olonho [Plots of Yakut olonkhos]. – M.: Nauka, 1980. – 375 s.
11. Illarionov V. V. Iskustvo jakutskih olonhosutov [The art of Yakut olonkhosuts]. – Jakutsk: Bichik, 1982. – 123 s.
12. Illarionova T. V. Tekstologija olonho «Moguchij Jer Sogotok»: sravnitel'nyj analiz raznovremennyh zapisej [Textology of olonkho “Mighty Er Sogotokh”: a comparative analysis of asynchronic records]. – Novosibirsk: Nauka, 2008. – 95 s.
13. Puhov I. V., Jergis G. U. Posleslovie [A final word] // Stroptivij Kulun Kullustur. – M.: Nauka, 1985. – S. 544-578.
14. Olonhosuty Jakutii: spravochnik [Olonkhosuts of Yakutia: guide]. – Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2013. – 156 s.
15. Stepanov N. I. Kyn Jerili: olonho [Kun erili: olonkho]. – Jakutsk: Poligrafist, 1995. – 180 s. (na jakutskom jaz.)
16. Tarasov N. M. Kyn Jerili: olonho [Kun Erili: olonkho]. – Bjerd'igjestjeje, 1999. – 40 s. (na jakutskom jaz.)
17. Vasil'ev S. S. Kyn Jerili [Kun Erili]. – D'okuuskaj: Bichik, 2008. – 272 s. (na jakutskom jaz.)



УДК 398.22(=512.157)

А. А. Васильева

Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ
СВФУ им. М. К. Аммосова

СТРАТЕГИИ СОЗДАНИЯ ЭПИЧЕСКОГО МИРА ОЛОНХО СРЕДСТВАМИ РУССКОГО ЯЗЫКА

Аннотация. Статья посвящена описанию разных стратегий, реализованных при переводе на русский язык якутского героического эпоса Олонхо, и связанных с ними приемов передачи безэквивалентной лексики и нехарактерных для русского языка грамматических конструкций. Эпический мир олонхо в данной статье рассматривается как совокупность пространственных картин, мифологических представлений, устойчивых сюжетных мотивов, узнаваемых образов, которые получили словесное воплощение в виде уникально организованного текста, состоящего из системы безэквивалентной лексики, в переводоведении называемых реалиями; устойчивой образности в виде постоянных эпитетов, метафор и т. п.; так называемых типических мест или эпических формул, состоящих из традиционных описаний, построенных из аллитерованных синтаксических параллелизмов. Всё это формирует уникальный стиль олонхо, признаки которого необходимо адекватно передать при переводе на другие языки, в т. ч. и на русский.

В качестве зафиксированной формулировки стратегических целей переводов автор анализирует так называемые «письма к читателям», сопровождающие перевод, а также способы перевода, как результат реализации той или иной стратегии.

Автор выделяет две основные стратегии создания эпического мира олонхо на русском языке, которые совпадают с двумя основными типами перевода олонхо. Первая стратегия характеризуется коммуникативной ситуацией, когда инициатор перевода требует максимального сохранения особенностей поэтики оригинала, вплоть до соблюдения количества строк и синтаксического строя предложений в целях точного воспроизведения олонхо на ином языке для расширения круга читателей и исследователей фольклора. Приводятся примеры переводческих решений, применяемых для реализации указанной стратегии.

Вторая стратегия создания эпического мира олонхо средствами русского языка характеризуется коммуникативной ситуацией, когда инициаторы перевода имеют различные цели, начиная от простого ознакомления читателя с основным сюжетом эпоса до передачи художественно-стилистических особенностей фольклорного текста так, чтобы читатель мог эмоционально принять инокультурный текст. При таких установках инициатора переводчик ориентируется преимущественно на эстетику художественного слова переводящей культуры и находит баланс между привычным и экзотичным для получателя перевода.

В конце статьи делаются выводы о способах реализации двух стратегий создания эпического мира олонхо на русском языке, отмечается постоянность, традиционность приемов перевода единиц текста различных олонхо, постепенно формирующие каноны перевода олонхо на русский язык, с помощью которых создается параллельный эпический мир олонхо на русском языке.

Ключевые слова: эпос, олонхо, фольклор, эпический мир, стратегия перевода, реалии, адаптация, транскрипция, транслитерация, лексико-грамматическое калькирование.

А. А. Vasileva

The strategies of epic world composing in the Yakut heroic epic Olonkho by the means of the Russian language

Abstract. The present article reviews various strategies of translating the Yakut heroic epic Olonkho into Russian language and includes conveyance of the meaning of culture-specific elements and grammatical structures, uncommon in the Russian language. The epic world of Olonkho is understood as the collection of location

ВАСИЛЬЕВА Акулина Александровна – к. филол. н., доцент каф. стилистики якутского языка и русско-якутского перевода, Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: vaaperevod@mail.ru

VASILYEVA Akulina Alexandrovna – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Department of stylistics of the Yakut language and the Russian-Yakut translation, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East, M. K. Ammosov NEFU.

E-mail: vaaperevod@mail.ru

descriptions, mythological ideas, persistent tropes, distinctive patterns in the form of a uniquely organized text, which consists of realia, culture-specific elements in translation and interpretation studies; persistent imageries in the form of established descriptive words, figures of speech, etc.; so called typical places or epic formulae, which consist of traditional depictions and alliterative syntactic parallelisms. All the above mentioned forms unique literary style of Olonkho, the attributes of which are necessary to convey adequately when translating it into other languages, including Russian.

As fixed statements of translations' strategical goals, the author analyses so called "letters to readers", which accompany translations, and methods of translation as the result of one or another strategy realization.

The author points out two major strategies of creating the epic world of Olonkho in Russian language, which are the same as the two major types of Olonkho translation. The first strategy is defined by a communicative situation, in which an initiator of translation demands the highest possible preservation of original poetic manner up to the preservation of lineage and syntactic structure of sentences for reproduction of Olonkho in a foreign language in order to widen the circle of folklore's readers and researchers. The examples of translational decisions, used in the realization of such strategy, are introduced.

The second strategy of composing the epic world of Olonkho is defined by a communicative situation, in which initiators of translation have diverse goals, ranging from simple insight into the major plot to conveyance of artistic and stylistic features of a folkloric text, so that the reader can embrace emotionally the other culture's text. At this rate a translator is primarily guided by aesthetics of declamation art of the language, into which the translation is conducted, and finds the balance between familiar and exotic for the reader of the translation.

The conclusion of the approaches of the strategies of composing the epic world of Olonkho in the Russian language are made in the end of the article. The translation methods uniformity of varied Olonkhos' text units is noted, which gradually creates the canon of Olonkho translation into the Russian language and through which the parallel epic world of Olonkho of the Russian language is composed.

Keywords: epic, Olonkho, folklore, epic world, translation strategy, realia, adaptation, transcription, transliteration, calque.

Введение

Эпический мир фольклора каждого народа уникален. Он сформировался в незапамятные времена и в почти неизменном виде перенесен к нам через века, выражая нравственные и эстетические ценности народа. Эпический мир устойчив во всех аспектах, его невозможно изменить, а можно только «благоговейно принимать», как писал М. М. Бахтин [1, с. 405]. Эпический мир олонхо имеет черты сходства с эпическими мирами героических сказаний других тюрко-монгольских народов, но в то же время он уникален и узнаваем.

Эпический мир олонхо состоит из пространственных картин, мифологических представлений, устойчивых сюжетных мотивов, узнаваемых образов. Данные объекты эпического мира имеют словесное воплощение в виде уникально организованного текста, состоящего из системы безэквивалентной лексики, в переводе называемых реалиями; устойчивой образности в виде постоянных эпитетов, метафор и т. п.; эпических формул, состоящих из традиционных описаний, построенных из аллигированных синтаксических параллелизмов. Всё это формирует уникальный стиль олонхо, признаки которого необходимо в той или иной мере передать при переводе на другие языки, в т. ч. и на русский.

При переводе олонхо на русский язык создается параллельный эпический мир, «тонирующая поэтической системе олонхо», как выразился И. В. Пухов [2, с. 422]. Эта «тонирующая система» также обладает признаками устойчивости, которые формируются в течение почти вековой истории перевода олонхо. В зависимости от типа перевода олонхо варианты перевода языковых единиц, демонстрирующие стилиобразующие и жанровые особенности олонхо, тоже различаются. Поэтому выбор переводческих решений зависит от избранной переводчиком стратегии, которая заметно влияет на успех предпринимаемого перевода.

За всю историю записи и изучения олонхо было сделано немало переводов, очень разных по своим целям и, соответственно, по качеству. В данной статье под переводом олонхо мы подразумеваем все оказавшиеся нам доступными 20 текстов на русском языке, так или иначе передающих содержание олонхо. Среди них – и адаптированные переводы для детей, и прозаические переводы, и поэтические переложения, выполненные русскими поэтами, и переводы литературных произведений для детей по мотивам олонхо, и полные поэтические переводы, и переводы для научных целей.

Наиболее ценными для формулирования стратегий создания эпического мира олонхо на другом языке являются так называемые «письма к читателям», сопровождающие перевод, а также лингвистический анализ способов перевода, использованных с определенной целью. «Письма...» переводчиков и рецензии к переводам, написанные специалистами, относятся к первому направлению переводческой критики, которая, по определению проф. Н. К. Гарбовского, близка к теории порождения переводного текста [3, с. 96]. Такие «письма» переводчиков и рецензии специалистов проясняют цели и задачи инициаторов и авторов переводов, а также переводческие установки и принципы, которыми они руководствовались. А анализ приемов, использованных для решения конкретных переводческих задач, дает представление о закономерностях переводческого процесса, продиктованных избранной стратегией перевода олонхо.

Переводческие стратегии олонхо

В. В. Сдобников определяет переводческую стратегию как программу осуществления переводческой деятельности, которая формируется на основе общего подхода переводчика к выполнению перевода в условиях определенной коммуникативной ситуации двуязычной коммуникации, которая определяется специфическими особенностями данной ситуации и целью перевода, и, в свою очередь, определяет характер профессионального поведения переводчика в рамках данной коммуникативной ситуации [4, с. 172].

Выбор стратегии перевода состоит из четырех этапов: 1) ориентирование в коммуникативной ситуации; 2) определение цели деятельности; 3) прогнозирование; 4) планирование [4].

Этап ориентирования в коммуникативной ситуации при переводе олонхо предполагает выяснение переводчиком целей инициатора перевода (его ожидания в отношении перевода и действий переводчика) и ожиданий получателя перевода (уровень подготовленности читателя к восприятию переводимого произведения), т. е. на этом этапе формулируются прагматические установки предпринимаемого перевода, которые, несомненно, влияют на выбор приёмов перевода.

Одновременно с ориентированием в коммуникативной ситуации происходит определение цели переводческой деятельности, или целеполагание. Эта цель отличается от предыдущей цели инициатора перевода тем, что охватывает сферу деятельности только переводчика, направлена на его конкретные действия, «переводчик формулирует цель перевода «для себя и про себя», как руководство к последующему действию» [4, с. 168]. Т. е. на этом этапе формируется тактика перевода – анализ возможных приемов перевода, приемлемых для осуществления прагматических установок конкретного перевода.

Этап прогнозирования наиболее важен для выстраивания стратегии устного перевода, но и в письменном переводе также наблюдается этап прогнозирования, который заключается в том, что «переводчик должен антиципировать: а) отношение реципиента перевода к переводному тексту; б) отношение реципиента к автору оригинала; в) психологический эффект, который текст перевода может оказать на реципиента» [4, с. 170]. Другими словами, переводчик олонхо задумывается о том, как воспримут его перевод читатели, воспитанные в иных по сравнению с носителями якутской культуры культурно-эстетических условиях. Кроме того, для успеха своего перевода переводчик должен быть заинтересован в том, чтобы через свой перевод представить оригинал в наиболее выгодном свете, т. е. оправдать ожидания реципиентов перевода олонхо – читателей разного возраста и разного социально-культурного опыта, ученых-исследователей разных областей, так или иначе интересующихся эпосом. Поэтому переводчик заранее прогнозирует возможные реакции со стороны читателей его перевода и выбирает соответствующие способы и приемы перевода.

Планирование в составе построения стратегии перевода – это выбор линии поведения переводчика согласно установкам инициатора перевода, в т. ч. отбор способов и приемов перевода, наиболее подходящих для реализации тех или иных ожиданий инициатора и получателя перевода. В планировании переводческой деятельности большую роль играет цель перевода, которая обычно формулируется в первую очередь. В целом, бывает трудно указать очередность всех четырех составляющих формирования переводческой стратегии. Они возникают почти одновременно и тесно взаимосвязаны друг с другом. Но выделение каждого из них и четкое формулирование необходимо для успешной реализации перевода (особенно при коллективной работе), а также для дальнейшего функционирования письменного перевода.

Так, при переводе олонхо более или менее четкую формулировку стратегии перевода или ее составных частей можно видеть в так называемых «письмах к читателям», написанных переводчиком или редактором и размещенных перед или после текста перевода. Например, к переводам, инициаторами которых были научные учреждения, ставились следующие требования: «сочетание точности с доступностью для широкого круга читателей» [5, с. 7]; «Включение сказания «Строптивный Кулун Куллустуур» в план академических публикаций Института мировой литературы обязывало позаботиться об адекватности художественного звучания эпоса на русском языке в соответствии с принципами, выработанными в Институте мировой литературы для единой академической серии «Эпос народов СССР» [6, с. 5-6]. А. Г. У. Эргис, зачинатель традиций научного перевода якутского фольклора, в предисловии к своему переводу 1947 г. писал: «... При переводе ставились следующие задачи: А) обеспечить максимальную близость к тексту оригинала, его стилю и композиции в целом и в каждом фрагменте; Б) исчерпать словесный и образно-художественный материал, сохраняя при этом в отдельных случаях и синтаксические особенности оригинала; В) добиться наибольшей точности в передаче идеологических моментов, системы мировоззрения и взглядов, пронизывающих олонхо...» [7, с. 370-371].

Один из первых переводов олонхо на русский язык выполнен лингвистом и писателем Г. В. Баишевым – Алтан Сарыном в 1926 г. Это прозаический перевод 280-и строк из олонхо амгинского сказителя Т. В. Захарова – Чээбий «Ала Булкун» был сделан по заказу Э. К. Пекарского для включения олонхо в сборник «Образцы народной литературы якутов» [8]. В предисловии Алтан Сарын писал: «При переводе настоящей былины я придерживался того принципа, чтобы как можно точнее передать смысл настоящей былины в том виде, каким его может представить себе рядовой якут, слушая ее из уст сказителя. В то же время я старался, чтобы перевод мой был ближе к тексту, дословным по возможности. Строго дословного перевода я не мог дать, потому что это исказило бы смысл былины и с другой стороны, это чрезвычайно трудно – ввиду своеобразности форм и закономерности якутского языка» [8, с. 98]. Другими словами, Алтан Сарын избрал для себя стратегию научного перевода, т. к. инициатором перевода было научное сообщество в лице исследователя Э. К. Пекарского. Он не ставил цели привлечь внимание «среднего читателя», приближая к нему экзотический мир олонхо с помощью привычных поэтических приемов.

В 2011 г. вышел коллективный перевод студентов и преподавателей кафедры стилистики якутского языка и русско-якутского перевода Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ СВФУ им. М. К. Аммосова олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» сказителя П. П. Ядрихинского – Бэдьээлэ, выполненный в 2008-2009 уч. г. в рамках конкурса творческих проектов по Государственной целевой программе «Олонхо» [9]. Руководитель переводческой группы к. пед. н. Т. И. Петрова в предисловии к изданию сформулировала принципы перевода олонхо, которых они придерживались: «1) достоверная передача в полном объеме без пропусков и компенсаций смыслового содержания произведения; 2) адекватный перевод оригинального лексико-стилистического материала; 3) сохранение поэтики олонхо, идущей от традиций тюркского стихосложения...» [9, с. 7]. Этот перевод перенял лучшие традиции перевода якутского эпоса, т. к. обучение технологии якутско-русского перевода на указанной кафедре ведется в основном на материале переводов, опубликованных в серии «Фольклор народов Сибири и Дальнего Востока».

Из приведенных цитат видно, что при полном переводе олонхо для нужд научного сообщества внимание уделяется не только точности передачи содержания эпоса, но и на передачу лексико-грамматической структуры текста как уникальной особенности якутского эпоса, заслуживающей глубочайшего исследования с самых разных сторон. Стремление к наиболее точной передаче лингвистических особенностей текста – одно из главнейших требований к переводу фольклора, установленных научными учреждениями для подготовки величайших собраний фольклорных памятников народов бывшего СССР, можно сказать, представляет собой одну из преобладающих стратегий перевода олонхо.

А в переводах художественных переводчики ставят перед собой различные цели, направленные на передачу прежде всего содержания олонхо, образности повествования, экзотичности описываемого мира, необычности сюжетных ходов. Например, А. Романов при переводе

олонхо Кюннюка Урастырова ставил перед собой цель «осуществить поэтический перевод, максимально сохранив национальные особенности языка, богатство различных изобразительных средств, особенно в сравнениях и эпитетах – тот причудливый узор, который в сближении обычного с необычным создает контрастные картины фантастического и реального пространства того периода, где живут и действуют герои олонхо» [10, с. 410]. А В. В. Державин, по оценке величайшего эпосоведа И. В. Пухова, «верно и художественно оправданно передает дух и образную систему олонхо, его сюжетов. Сохраняя стиль подлинника, он воссоздает параллельную систему, тонирующую поэтическую систему олонхо» [2, с. 422]. В предисловии к поэтическому переложению перевода Г. У. Эргиса, выполненному А. А. Штейнбергом, о стратегии создателя художественного перевода говорится: «... Наша книга, названная «Богатырь на гнедом коне», является переложением якутского сказания и написана на основе записей устного народного творчества... Еще не все легенды и сказания разных народов, заслуживающие внимания, переведены на русский язык, обработаны и переложены так, чтобы их могли с интересом читать и неспециалисты... Наша книга познакомит вас с новым героем – Нюргуном Боотуром Стремительным, она введет вас в удивительный круг образов олонхо – якутских сказаний, которые до сих пор были известны только самим якутам и ученым-фольклористам, записывавшим и исследовавшим эти олонхо» [11, с. 6-7]. Другими словами, перевод-переложение выполнен так, чтобы соответствовать ожиданиям реципиентов, так, чтобы перевод вызвал лишь положительную оценку «среднего читателя», воспитанного на эстетике русской поэзии.

К. филол. н. Е. С. Сидоров перевел пять олонхо, четыре из которых опубликованы. Об особенностях этих переводов проф. В. В. Илларионов пишет: «Необходимо отметить, что Е. С. Сидоров никогда не стремится к буквальному, дословному переводу текста олонхо. Свою задачу как переводчика он видит в максимальной передаче основного содержания эпического произведения, облегчении восприятия русскоязычным читателем сложного образного и языкового строя олонхо» [12, с. 13]. Перевод Е. С. Сидорова олонхо усть-алданского сказителя Д. М. Говорова «Мюльдэю Бёгё» был оценен составителем двуязычного издания следующим образом: «При осуществлении перевода олонхо Д. М. Говорова «Бүдүрүйбэт Мүлдү Бөбө» Е. С. Сидоров в отдельных местах сознательно отошел от строгих рамок подстрочного перевода и осуществил вольную, поэтизированную трактовку произведения. Насколько ему удалось это – судить читателю... В работе над переводом олонхо «Бүдүрүйбэт Мүлдү Бөбө» Е. С. Сидорову удалось мастерски, практически незаметно для читателя, обойти барьеры синтаксической конструкции языков, принадлежащих к различным языковым системам, и осуществить научно-поэтический перевод олонхо с максимально приближенным к оригиналу воспроизведением текста» [13, с. 17]. Сам же переводчик отмечал: «... в некоторых местах я делал перевод приблизительный, соответственно своему пониманию текста, такие случаи оговариваются в примечаниях. Некоторые образные выражения и обороты переведены по аналогии со старыми классическими образцами...» [14, с. 59].

Талантливый переводчик А. А. Борисова в своих переводах для детей мастерски воссоздает на русском языке стиль олонхо [15]. Оригинальные тексты, с которых выполнены переводы, сами по себе не являются фольклорными записями олонхо. Это – литературные произведения на мотив якутского эпоса – поэтическая обработка олонхо С. С. Васильева и поэтические инсценировки М. П. Обутовой-Эверстовой. Поэтому перед переводчиком стояла труднейшая задача, с которой она справилась блестяще, – передать средствами другой лингвокультурной традиции уникальный стиль олонхо с учетом особенностей восприятия художественного произведения современными детьми.

В 2016 г. в связи с проведением республиканского Ысыаха Олонхо в Верхоянском районе был переведен на русский и английский языки олонхо Д. А. Томской – Чайки «Кыыс Кылаабынай бухатыыр». Олонхо представляет собой «одно из ярких явлений северо-восточной локальной эпической традиции», так называемую «сээм олонхо», т. е. короткое сказание. В предисловии к изданию переводы данного произведения оценены инициаторами перевода как художественные, передающие основную мысль текста олонхо [16, с. 8]. Т. е., хотя инициатором перевода является научное учреждение, оно не всегда требует от переводчика академической точности перевода, а может ориентироваться и на вкусы читателей в целях популяризации олонхо.

Таким образом, сравнивая целеполагания переводчиков, выраженные ими в предисловиях к переводам («письмах к читателю»), мы приходим к выводу о том, что для достижения основной цели передать уникальное содержание олонхо на русском языке каждый из них избирает некую доминанту – стремление к полной и по возможности точной передаче смыслов всех языковых воплощений или стремление к передаче только основного смысла с опорой на предшествующий культурный опыт реципиентов.

Стилеобразующие приемы перевода олонхо

Этапы прогнозирования и планирования стратегий создания эпического мира олонхо средствами русского языка происходят также почти одновременно и тесно связаны между собой. Кроме «писем к читателю» переводческие стратегии создания эпического мира на русском языке можно проследить и в самих текстах переводов с помощью лингвопереводческого анализа. Другими словами, выбор приемов, обусловленный той или иной переводческой стратегией, имеет четкие различия. При воссоздании средствами русского языка эпического мира олонхо выбор приемов перевода как поэтапных действий программы перевода зависит от типа перевода, т. е. целей переводчика и конкретной коммуникативной ситуации, в понятие которой входят и прагматические установки переводчика.

Исходя из этого в данной статье рассматриваются приемы перевода, использующиеся при переводе стилеобразующих единиц текста олонхо.

Сложилось два основных типа переводов олонхо на русский язык, реализующих разные стратегии: 1) научный перевод, т. е. перевод эпоса для научно-исследовательских целей; 2) художественный перевод, который по прагматическим установкам и целям подразделяется на: а) поэтический адекватный; б) поэтический адаптированный; в) прозаический полный или сокращенный. В указанных типах переводов наблюдаются две основные стратегии, два подхода к выбору переводческих решений с различными вариациями для достижения адекватности перевода.

Так, в научном переводе олонхо отмечается стремление к точности передачи не только всех аспектов содержания эпоса, но и более точному воспроизведению его языковых особенностей в сочетании с адекватной передачей смысла высказывания. Величайший эпосовед советского времени И. В. Пухов отмечал, что научный перевод эпоса должен точно передавать также и художественные особенности фольклорного произведения: «Ученый-фольклорист в отличие от филолога-лингвиста изучает не только языковые особенности фольклорного (в данном случае эпического) текста, но и его художественную структуру (систему образов, стилистические и изобразительные средства). Он не может удовлетворяться только точной передачей языковых особенностей памятника» [17, с. 32].

В художественном переводе олонхо переводчики избирают различные стратегии, в результате чего: 1) перевод соответствует канонам русской поэзии или литературной сказочной прозы; 2) в переводе прослеживается тенденция к воспроизведению на русском языке особенностей якутской фольклорной поэзии. Следует отметить, что переводы олонхо последних лет весьма активно перенимают опыт предшествующих поколений переводчиков (советского времени), т. е. выбирают и применяют наиболее удачные приемы и способы перевода фольклорного текста, тем самым устанавливая и соблюдая традиции перевода, его каноничность на другом языке, т. е. усиливают традиции создания эпического мира олонхо в другой лингвокультурной среде.

В результате сравнительного изучения оригинала и перевода олонхо «Могучий Эр Сого-тох» («Модун Эр Соҕотох»), «Кыыс Дэбиллэйэ», «Джырыбына Джырылыатта» («Дьырыбына Дьырылыатта») к. пед. н. Т. И. Петрова приходит к выводу о том, что «величие и очарование эпического стиля» якутских олонхо в русских переводах могут передать такие трансформации: 1) перенос сказуемого на конец предложения, что в русском тексте будет свидетельством именно тюркского происхождения языка оригинала; 2) постпозиция определения при имени существительном как один из признаков высокого стиля олонхо; 3) разделение однородных определений (типичных для русского языка) предметным словом по типу характерных для олонхо синтаксических параллелизмов; 4) лексический повтор при наличии синонимов как приём сохранения ритма и рифм олонхо в русском тексте; 5) использование нетипичных в русском языке грамматических форм в сочетании с лексикой высокого стиля для передачи темпа якутской эпической музыки [18, с. 102].

Мы дополним приведённые приемы перевода конструкций олонхо своими примерами и выясним, при реализации каких стратегий перевода предпочтительны те или иные приемы перевода, а также особенности использования переводческих приемов в зависимости от избранной переводчиком стратегии.

Реалии, или «слова (и словосочетания), называющие объекты, характерные для жизни (быта, культуры, социального и исторического развития) одного народа и чуждые другому...» [19, с. 47] на другой язык передаются транскрибированием и различными приемами перевода.

В транскрибировании якутских реалий существуют две основные тенденции: 1) транскрибирование по законам русской фонетики; 2) транслитерация согласно традиции написания якутских слов. При этом мы отмечаем, что часто в передаче слов-реалий используются одновременно и транскрипция, и транслитерация. В переводе олонхо в последнее время преобладает вторая тенденция, что, на наш взгляд, связано с тем, что переводом олонхо занимаются носители якутского языка. Во-вторых, существенной причиной выбора переводчиками способа транслитерации является общность алфавитов якутского и русского языков, а также сложившиеся традиции написания некоторых слов (*ысыах, абаасы, осуохай, Айыы, Дьагарыма* и т. п.). Вместе с тем в переводах, выполненных в советское время, мы видим транслитерации буквы Ө буквами Э; использование буквы Е вместо Ё, например: *кэр-буу* (көр-буу), *ексеку* (өксөкү), *Эсэх Харбыыр* (Өһөх Харбыыр), *эксэку, Дьесегей* и др. Данная транслитерация обусловлена не фонетическими причинами, а, можно сказать, графическими или техническими – при печатании текста на машинке буква Ө заменялась буквой Э, как наиболее близкой по начертанию.

Транскрибирование реалий наблюдается преимущественно в художественных и адаптированных переводах олонхо – *Аи, Кюн Дирибине, старец Дылга, старец Ардьанг, адьяраи, Айыи Аймага, Кюн Эрбийе, Исыах, Ильбис, Кюре Дьесегей* и т. д. Транслитерацию, т. е. использование в тексте на русском языке буквосочетаний, отражающих те или иные звуки якутского языка, мы больше всего наблюдаем в переводах, выполненных переводчиками-саха. Например, *Айыы, Дьылга Тойон, абаасы, Ийэйхсит хотун, Айыы Нуоралдьын, Юрюнг Аар тойон, Кюре Дьесегей, Дьагарыма* и т. п. Такое написание, конечно же, наиболее верно передает звучание реалий, если читать их по правилам якутского языка, однако иноязычное произношение слов-реалий при чтении может восприниматься как отклонение от орфоэпии. Однако в области якутско-русского перевода транслитерация выступает как своеобразная метка, маркер, отсылающий к первоисточнику. Если мы обратимся к ранним художественным переводам и проследим, как передавались имена персонажей, то мы заметим множество искажений и намеренных замен. Например, в переводе А. С. Ольхона [20]: *Айтал-Куо, Солнце-Теплый Отец, Ясноглазая Матушка-Луна, Чёрный Верзила, Тарыма-Кун, Железный Великан, Уот Утускан-Подземный Драчун, злоеющий колдун Ал Хара*, имевший еще и другое имя – *Мутный Чародей, богатырь Дорогостай, Уолан Юрун*; в поэме В. В. Полетики (хотя это и не перевод в строгом смысле, но персонажи и некоторые другие реалии принадлежат миру олонхо) [21]: *Кыыс Куо, Чан Гурастай Куо, царь Дуолай, хан Дьалхаан* и т. п.

Междометия и приветствия, в данном случае – запевы персонажей олонхо, также относятся к реалиям с наиболее ярким колоритом. В переводах олонхо мы наблюдаем три способа передачи междометий/запевов: а) функциональная замена аналогом междометия; б) пропуск междометия/запева; в) транскрибирование в сочетании с приблизительным переводом и/или толкованием слова. Функциональную замену аналогом междометия мы отмечаем в переводе А. С. Ольхона [20]: «*Эй! Эй! Эй! Ну! Ну! Ну! Кар! Кар! Кар!* (ворон Черного Верзила); *Гей! Гей! Гей!* (ястреб Стремительного Светлого Витязя – Нюргуна Ботура); *Хо, хо, хо! Игы-гы!*». Пропуск междометия или запева встречается в сокращенных адаптированных переводах для детей, например, в тексте В. И. Авдеева [22]. Однако подавляющее большинство переводчиков передает междометия/запевы транскрипцией или транслитерацией в сочетании с приблизительным переводом или толкованием слова. Например, в переводе Г. У. Эргиса [7] читаем: «*Ар-дьаалы – ах, какая, ат-татай – вот такая!*»; в тексте А. А. Штейнберга [11]: «*Ар дьаалы – Ах какой страх! Ат татай – беда какая, ребята!*»; «*Аат татай – что за диво!*»; «*Дьэ бо! – Ну вот!*»; «*Алаата, алаата!... – «кёр бу, кёр бу!»*» и т. д. Е. С. Сидоров старательно транскрибирует каждое междометие и запев персонажей олонхо Д. А. Томской – Чайки «Ючюгэй Юдьюгюэн,

Кусаган Ходжугур» («Үчүгэй Үөдьгүгүээн, Куһаҕан Ходьугур») [14]. Такое внимание к внешнему оформлению непереводаемой реалии выражает очень бережное отношение переводчиков к первоисточнику.

Отбор лексики высокого стиля и архаизмов русского языка для приблизительного перевода якутских реалий при правильном, умеренном использовании может дать стилистически равнозначный эффект. Здесь важно соблюсти меру и отбирать более «нейтральные» в этнокультурном отношении архаизмы и другую лексику высокого стиля русского языка. Например, очень органично вплетены в язык переводов такие архаизмы как *длань*, *вертлюга*, *лик*, *очи*, *уста*, *витязь*, *ворог*, *воитель* и т. п. Они не кажутся чужими в тексте перевода олонхо, т. к. не несут в себе яркой национальной окраски, а также потому, что установилась практика их использования в переводах художественной литературы других народов.



Рис. 1. Верхний мир (Художник Т. А. Степанов)

В то же время в некоторых переводах отмечается использование «неэпической» лексики, например: «*На гребне древних веков, В орбите канувших лет...*»; «*На нижнем краю его центра-темени...*»; «*Сверкающем игриво, Подобно дужке золотой Почтенной госпожи-матроны...*». Такое словоупотребление, на наш взгляд, является стилистическим недочетом переводчиков и редакторов, если сам олонхосут не использовал подобные русизмы.

Лексико-грамматические кальки соответствуют приему введения неологизма, описанному С. И. Влаховым и С. П. Флориным [19, с. 88-90]. Так, болгарские исследователи описали четыре вида словотворчества переводчиков: а) кальки, «позволяющие перенести в ПЯ реалию при максимально верном сохранении семантического содержания, но далеко не всегда без утраты колорита»; б) полукальки, т. е. «частичные заимствования, тоже новые слова или устойчивые словосочетания, но «состоящие частью из своего собственного материала иноязычного слова»; в) освоение, т. е. «адаптация иноязычной реалии, т. е. придание ей на основе иноязычного материала обличия родного слова»; г) семантический неологизм, т. е. «словно новое слово или словосочетание, «сочиненное» переводчиком и позволяющее передать смысловое содержание реалии. От кальки его отличает отсутствие этимологической связи с оригинальным словом».

Создание окказиональных слов из двух основ хотя и выглядит естественно и вполне понятно русскоязычному читателю, но многие такие слова не встречаются в других текстах на русском языке. В этом случае можно предположить, что калькирование основано на потенциальных возможностях русского языка. Приведем для примера словотворчество Г. У. Эргиса [7]: *зверь-соболь, пешее небо; серопятнистый [мир], солнцеликие [парни-служители], прозрачно-каменный [столб], наряднопестрые [стада]* и др.; В. В. Державина [2]: *огнемутное [море], осьмикрайняя, осьмиободная* и др.; в тексте А. А. Штейнберга [11]: *меднозвонная [отчизна], быстролетный [Кюн Эрбийе]* и др.; в переводе А. Романова [10]: *«роскошная-распрекрасная, восьмиободно-осьмикрайняя [земля], [земля, прекрасная для] рождений-размножений, благодатно-изначально [лежащая матушка-земля], указ-предопределение [старца Одун Бииса], рухнуло-распалось [кольцо девятиарусного неба], жил-подрастал [сородич]»* и т. д.

Данный вид введения неологизма при передаче реалий не совсем вписывается в классификацию С. И. Влахова и С. П. Флорина. Такое калькирование выходит за рамки лексических трансформаций по причине того, что калькирует не только лексический состав реалии, но простирается и на его синтаксическую структуру, повторяя на языке перевода стилистическую особенность текста оригинала. Поэтому мы называем данный способ передачи реалий лексико-грамматической калькой. Об этом мы писали еще в 2011 г.: «Лексико-грамматическое калькирование при переводе олонхо образует парное сочетание слов, не характерное для русского языка... Данный способ построения фразы на русском языке придает языку перевода величавость ритма и некую экзотичность, демонстрируя такую художественную особенность якутского фольклора, как синтаксический параллелизм с использованием лексической синонимии, которая характерна для всех жанров от пословицы до олонхо» [23, с. 109-110]. Другими словами, данное явление оказывается шире и глубже, чем окказиональное словотворчество переводчика. Лексико-грамматическое калькирование реалий якутского фольклора и родственный ему



Рис. 2. Средний мир (Художник Т. А. Степанов)

способ объединения синонимов русского языка в парные слова являются одним из самых адекватных способов передачи своеобразия национального колорита средствами русского языка.

Приблизительный перевод реалий, в т. ч. генерализация/конкретизация (*чороон – сосуд*), замена функциональным аналогом (*чороон – кубок, стакан*) активно используется в художественных, преимущественно адаптированных переводах. В научных переводах данный способ почти не используется. Вместо него реалия, введенная в текст перевода с помощью транслитерации, помечается условным знаком, отсылающим читателя-исследователя к комментариям вне текста перевода. Т. е. вместо способа функциональной замены используется один из способов описательного перевода, который С. И. Влахов и С. П. Флорин также относят к группе приблизительного перевода.

Описательный перевод, который входит в группу приблизительного перевода реалий по С. И. Влахову и С. П. Флорину [19, с. 90-92], можно рассматривать как отдельный способ передачи реалий при переводе. Описательный перевод, или экспликация, толкование реалий встречается во всех типах перевода олонхо. Мы отмечаем три вида описательного перевода по локализации толкования в тексте перевода: 1) в тексте в сочетании с транскрипцией или функциональным аналогом реалии; 2) за пределами текста в виде сноски – простейшего определения; 3) за пределами текста в виде комментария к непереуведенному слову. Точность описательного перевода напрямую зависит от стратегических целей переводчиков. Так, в научном переводе чаще всего используются комментарии, а в художественных переводах предпочитают использовать более простое толкование реалии с помощью аналогов, знакомых реципиенту.

Заключение

Таким образом, в переводе олонхо можно проследить две основные стратегии. Первая стратегия характеризуется коммуникативной ситуацией, когда инициатор перевода требует максимального сохранения особенностей поэтики оригинала, вплоть до соблюдения количества строк и синтаксического строя предложений в целях точного воспроизведения олонхо на ином языке для расширения круга читателей и исследователей фольклора. При таких установках инициатора переводчик формулирует свои цели, иными словами, планирует свою деятельность, отбирая из своего арсенала наиболее подходящие приемы и способы передачи на другой язык, т. е. переноса в иную культуру словесного воплощения эпического мира олонхо. При этом он прогнозирует возможную реакцию получателя перевода и соответственно корректирует свою тактику выбора переводческих решений. Переводческие решения, применяемые для реализации указанной стратегии, включают в себя: 1) преимущественное использование транслитерации (кроме отражения исконно якутских звуков); 2) широкое использование способа лексико-грамматического калькирования (примеры обнаружены почти во всех частях речи); 3) описательный перевод как внутри текста (более сложные в плане внедрения в текст, т. е. более изящные, органичные), так и вне текста (качественный научный аппарат). Комментарии, дающиеся к тексту перевода, более точны и обширны.

Вторая стратегия создания эпического мира олонхо средствами русского языка характеризуется коммуникативной ситуацией, когда инициаторы перевода имеют различные цели, начиная от простого ознакомления читателя с основным сюжетом эпоса до передачи художественно-стилистических особенностей фольклонного текста так, чтобы читатель мог эмоционально принять инокультурный текст. При таких установках инициатора переводчик ориентируется преимущественно на эстетику художественного слова переводящей культуры и находит баланс между привычным и экзотичным для получателя перевода. При этом он прогнозирует возможную реакцию получателя перевода, зависящую от его возрастных, общекультурных, интеллектуальных возможностей и соответственно корректирует свою тактику выбора переводческих решений. Переводческие решения, применяемые для реализации указанной стратегии, включают в себя: 1) преимущественное использование транскрипции при передаче реалий-имен; 2) лексико-грамматическое калькирование прилагательных и наречий; 3) описательный перевод преимущественно внутри текста перевода; 4) часто используются функциональные аналоги при приблизительном переводе реалий; 5) комментарии и словарные толкования адаптированные.

Как мы могли заметить, в обоих типах перевода очень активно используется калькирование, привлечены также лексика высокого стиля и архаизированные морфемы русского языка. Всё это

в сочетании с экзотичностью описываемого предметного мира и героичности сюжетных линий и создает эпический мир средствами русского языка. Наиболее удачные, иными словами, адекватные способы передачи нехарактерных для русского языка единиц, повторяясь из перевода в перевод, формируют традиции перевода олонхо на русский язык, т. е. формульность, канонизированность языка оригинала формирует такую же канонизированность, устойчивость языка перевода, «тонирующую систему олонхо», создавая параллельный эпический мир олонхо на русском языке.

Литература

1. Бахтин М. М. Эпос и роман (О методологии исследования романа) // Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. – М.: Художественная литература, 1986. – С. 392-427.
2. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов // Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо. – Якутск: Якутское книжное издательство, 1975. – С. 411-422.
3. Гарбовский Н. К. Теория перевода. – М.: Изд. Московского ун-та, 2004. – 544 с.
4. Сдобников В. В. Стратегия перевода: общее определение // Вестник ИГЛУ. – 2011. – № 1. – С. 165-172.
5. Якутский героический эпос. Могучий Эр Соготох. – Новосибирск: Наука, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
6. Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур (Строптивый Кулун Куллустуур). – М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. – 605 с. (на якутском и русском яз.)
7. Нюргун Боотур Стремительный (текст К. Г. Оросина, редакция текста, перевод и комментарии Г. У. Эргиса). – Якутск: ЯкГИз, 1947. – 410 с. (на якутском и русском яз.)
8. Захаров Т. В.-Чээбий. Ала-Булкун: якутское олонхо. – Якутск: Сахаполиграфиздат, 1994. – 104 с. (Образцы народной литературы якутов, Вып. 2). (на якутском и русском яз.)
9. Ядрихинский П. П.-Бэдьээлэ. Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта. – Якутск: Сайдам, 2011. – 448 с. (на якутском и русском яз.)
10. Урастыров Кюннюк (Новиков В. М.) Могучий Дьягарыма. Перевод А. Романова. – Новосибирск: Западно-Сибирское книжное издательство, 1984. – 416 с.
11. Штейнберг А. А. Богатырь на гнедом коне. Якутское сказание. – М.: Государственное издательство детской литературы, 1960. – 190 с.
12. Тагров Н. Г. Омуннаах-төлөннөөх Уол Эр Соботох = Неистовый Эр Соготох. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2012. – 368 с. (на якутском и русском яз.)
13. Говоров Д. М. Непобедимый Мюльджю Бёгё = Мүлдьү Бөбө: олонхо: в 2 кн. – Якутск: Бичик, 2010. – Кн. 1.: – 480 с.; Кн. 2.: – 320 с. (на якутском и русском яз.)
14. Томская Д. А. Үчүгэй Үөдүгүйээн, Куһаҕан Ходьугур = Ючүгэй Юдүгюйээн, Кусаган Ходжугур. – Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2011. – 376 с. (на якутском и русском яз.)
15. Подвиги богатырей Срединного мира. Олонхо. Для детей мл. и сред. школьн. возраста. Пер. с якутского А. Борисовой. – Якутск: Бичик, 2012. – 128 с.
16. Томская Д. А. Кыыс Кылаабынай бухатыыр = Богатырка Кыыс Кылаабынай = Kuys Kylaabynai the Warrior. – Якутск: Алаас, 2016. – 240 с. (на якутском, русском и английском яз.)
17. Пухов И. В. Научный перевод народного героического эпоса (на материале якутских олонхо) // Пухов И. В. Якутский героический эпос – олонхо. Публикация, перевод, теория, типология. Избранные статьи. – Якутск: Изд-во СО РАН, Якут. фил., 2004. – С. 32-47.
18. Петрова Т. И. Типология перевода якутского эпоса олонхо на русский язык. – Якутск: Изд.-полигр. комплекс СВФУ, 2010. – 134 с.
19. Влахов С., Флорин С. Непереваемое в переводе. – М.: Международные отношения, 1980. – 352 с.
20. Ольхон А. С. Якутские волшебные сказки о Нюргуне стремительном светлом витязе. – Иркутск: Иркутское областное государственное издательство, 1955. – 96 с.
21. Полетика В. В. Нюргун Стремительный: поэма по мотивам якутского народного эпоса. – Благовещенск: Амурское книжное издательство, 1957. – 76 с.
22. Авдеев Вл. И. Богатыри олонхо. Олонхо для детей младшего шк. возраста. – Якутск: Бичик, 1995. – 16 с.
23. Васильева А. А. Основные приемы якутско-русского перевода (на материалах перевода олонхо) // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. – Т. 8. – № 2. (апрель-июнь) – 2011. – С. 105-112.

References

1. Bahtin M. M. Jepos i roman (O metodologii issledovanija romana) [Epic and novel (On methodology of studying novel)] // Bahtin M. M. Literaturno-kriticheskie stat'i. – M.: Hudozhestvennaja literatura, 1986. – S. 392-427.
2. Puhov I. V. Olonho – drevnij jepos jakutov [Olonkho – Yakut ancient epic] // Njurgun Bootur S'remitel'nyj. Jakutskij geroicheskij jepos olonho. – Jakutsk, Jakutskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1975. – S. 411-422.
3. Garbovskij N. K. Teorija perevoda [Theory of translation]. – M., Izd. Moskovskogo un-ta, 2004. – 544 s.
4. Sdobnikov V. V. Strategija perevoda: obshhee opredelenie [Strategy of translation: general definition] // Vestnik IGLU. – 2011. – № 1. – S. 165-172.
5. Jakutskij geroicheskij jepos. Moguchij Jer Sogotoh [Yakut heroic epic Mighty Er Sogotokh]. – Novosibirsk, Nauka, 1996. – 440 s. – (Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka).
6. Kuruubaj haannaah Kulun Kullustuur (Stroptivij Kulun Kullustuur) [Obstinate Kulun Kullustuur]. – M., Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1985. – 605 s. (na jakutskom i russkom jaz.)
7. Njurgun Bootur Stremitel'nyj [Nurgun Bootur the Swift] (tekst K. G. Orosina, redakcija teksta, perevod i kommentarii G. U. Jergisa). – Jakutsk, JakGIZ, 1947. – 410 s. (na jakutskom i russkom jaz.)
8. Zaharov T. V.-Chjejebij. Ala-Bulkun: Jakutskoe olonho [Ala-Bulkun: Yakut olonkho]. – Jakutsk: Sahapoligrafizdat, 1994. – 104 s. (Obrazcy narodnoj literatury jakutov. Vyp. 2). (na jakutskom i russkom jaz.)
9. Jadrihinskij P. P.-Bjed'jejelje. Devushka-bogatyry' Dzhyrybyna Dzhyrylyatta [Girl-warrior Djyrybyna Djyrylyatta]. – Jakutsk, Sajdam, 2011. – 448 s. (na jakutskom i russkom jaz.)
10. Urastyrov Kjunnjuk (Novikov V. M.) Moguchij D'agaryma [Mighty Djagaryma]. Perevod A. Romanova. – Novosibirsk: Zapadno-Sibirskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1984. – 416 s.
11. Shtejnberg A. A. Bogatyry' na gnedom kone. Jakutskoe skazanie [Warrior on bay horse. Yakut legend]. – M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo detskoj literatury, 1960. – 190 s.
12. Tagrov N. G. Omunnaah-tölnnööh Uol Jer Sogotoh. – Neistovij Jer Sogotoh [Boisterous Er Sogotokh]. Zap. P. E. Efremov, M. S. Aleksandrov; per. E. S. Sidorov; sost. V. V. Illarionov, T. V. Illarionova, M. N. Tagrov; otv. red. V. I. Ivanov. – Ja., Izdat. dom SVFU, 2012. – 368 s. (na jakutskom i russkom jaz.)
13. Govorov D. M. Nepobedimyj Mjul'dzhju Bjogio = Müld'ü Bögö: olonho [Invincible Myuldju Bege: olonkho]: v 2 kn. – Jakutsk, Bichik, 2010. – Kn. 1.: – 480 s.; Kn. 2.: – 320 s. (na jakutskom i russkom jaz.)
14. Tomskaja D. A. Üchügjeje Üöd'ügüjjejen, Kuhagan Hod'ugur = Juchjugjeje Judjugujjen, Kusagan Hodzhugur [Uchugei Yuejuguyeen, Kusagan Khojugur]. Per. E. S. Sidorov; sost. V. V. Illarionov, V. S. Nikiforova. – Jakutsk, IGLiPMNS SO RAN, 2011. – 376 s. (na jakutskom i russkom jaz.)
15. Podvigi bogatyrej Sredinnogo mira. Olonho [Warriors feats of Middle world]. Dlja detej ml. i sred. shkol'n. vozrasta. Per. s jakutskogo A. Borisovoj. – Jakutsk, Bichik, 2012. – 128 s. – (Mir olonho).
16. Tomskaja D. A. Kyys Kylaabynaj buhatyry = Bogatyrya Kyys Kylaabynaj = Kyys Kylaabynai the Warrior. – Jakutsk, Alaas, 2016. – 240 s. (na jakutskom, russkom i anglijskom jaz.)
17. Puhov I. V. Nauchnyj perevod narodnogo geroicheskogo jeposa (na materiale jakutskih olonho) [Academic translation of folk heroic epic (the case of Yakut olonkho)] // Puhov I. V. Jakutskij geroicheskij jepos – olonho. Publikacija, perevod, teorija, tipologija. Izbrannye stat'i. – Jakutsk, Izd-vo SO RAN, Jakut.fil., 2004. – S. 32-47.
18. Petrova T. I. Tipologija perevoda jakutskogo jeposa olonho na russkij jazyk [Typology of Yakut epic olonkho translation into Russian]. – Jakutsk, Izd.-poligr. kompleks SVFU, 2010. – 134 s.
19. Vlahov S., Florin S. Neperevodimoe v perevode [Intranslatable in translation]. – M.: Mezhdunarodnye otnoshenija, – 1980. – 352 s.
20. Ol'hon A. S. Jakutskie volshebnye skazki o Njurgune stremitel'nom svetlom vitjaze [Yakut fairy tales about Nurgun the swift, light hero]. – Irkutsk, Irkutskoe oblastnoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1955. – 96 s.
21. Poletika V. V. Njurgun Stremitel'nyj [Nurgun the swift]: Pojema po motivam jakutskogo narodnogo jeposa. – Blagoveshhensk, Amurskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1957. – 76 s.
22. Avdeev V. I. Bogatyri olonho [Olonkho heroes]. Olonho dlja detej mladshego shk. vozrasta. – Jakutsk, Bichik, 1995. – 16 s.
23. Vasil'eva A. A. Osnovnye priemy jakutsko-russkogo perevoda (na materialah perevoda olonho) [Basic methods of translation from Yakut into Russian] // Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta im. M. K. Ammosova. – T. 8. – № 2 (aprel'-ijun'). – 2011. – S. 105-112.

УДК 398.22(=512.157)

Г. С. Попова

Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ
СВФУ им. М. К. Аммосова

КУЗНИЦА В ОЛОНХО «МЮЛЬДЖЮЁТ БЁГЁ» ХАНГАЛАССКОГО СКАЗИТЕЛЯ М. И. САВВИНА

Аннотация. Актуальность проблемы исследования обусловлена наблюдаемым в настоящее время духовным подъемом в эпической среде этнокультуры саха, когда наряду с ревитализацией феномена аутентичного устного сказительства начато кропотливое изучение письменных текстов эпоса олонхо с целью выявления в них целевой информации и скрытых смыслов, предназначенных предками для будущих поколений. При этом продуктивно изучение текстов олонхо не в целом объеме, как известно, огромном по своим размерам, а по фрагментам-олук, представляющим части целого. Таковой частью в нашем случае выступает фрагмент-олук олонхо «Мюльджюёт Бёгё» («Мүлдьүөт Бөҕө») хангаласского сказителя Михаила Иннокентьевича Саввина о кузнице традиционного эпического кузнеца *Кытай Бахсы Уус*, исследованный посредством методов семиотического, информационного, герменевтического анализов в культурологическом аспекте. Работа велась с опорой на ранее изученное автором множество эпических текстов, на историографическое рассмотрение научных трудов по проблеме исследования. Выявленные структурные особенности построения данного традиционного, можно сказать классического, фрагмента якутского эпоса олонхо, также особый скрытый смысл, заложенный сказителем в данный фрагмент-олук, помогли исследователю сформулировать предположительные выводы о том, что в указанной составной части-олук текста локального Хангаласского эпоса олонхо заключена основная, архиважная, судьбоносная идея эпического наследия саха о концепции воспитания мужского духа у подрастающего поколения. Логические, алгоритмически последовательные части искомой концепции изложены автором в заключении представляемой работы. В перспективе дальнейшего исследования видится сравнительное изучение подобных традиционных фрагментов-олук якутского олонхо о кузнице *Кытай Бахсы*, и на этой основе окончательное завершение выработанной Концепции воспитания мальчиков (юношей) саха с разработкой социокультурных проектов воссоздания специализированных национальных школ под названием *Уус Кытата* в наслегах исконно локального проживания этноса саха. Такие школы будут входить в триединый комплекс духовных центров якутского социума, два других компонента которых составят Дома олонхо и Дома религиозной культуры саха (Дома айыы).

Ключевые слова: эпос олонхо, текст олонхо, фрагменты текста, части-олук, традиционная эпическая кузница, кузнец Кытай Бахсы Уус, идея воспитания мужского духа, подрастающее поколение, национальная школа Уус кытата, триединый комплекс духовных центров.

G. S. Popova

The smithy in olonkho “Muldjyot Bege” by Khangalas narrator M. I. Savvin

Abstract. The relevance of the research is due to the observed today spiritual rise in the epic environment of the Sakha ethnic culture, when along with the revitalization of the authentic verbal narrative phenomenon, a laborious study of the written texts of the olonkho epic has been started with the aim of revealing the target information and hidden meanings geared by the ancestors for future generations. Given that, the study of olonkho texts as a whole is not productive, as they are known to be enormous in size, but is better to be done by *oluk*-fragments, representing parts of the whole. That part in our case is the *oluk*-fragment of olonkho “Muldjyot Bege” by Khangalas narrator

ПОПОВА Галина Семеновна – к. пед. н., доцент каф. культурологии, Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: gs.popova@mail.ru

ПОПОВА Galina Semyonovna – Candidate of Education, Senior lecturer, Chair of cultural studies, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East, M. K. Ammosov NEFU.

E-mail: gs.popova@mail.ru

Mikhail Innokentyevich Savvin about the smithy of the traditional epic black smith Kytai Bakhshy Uus, studied through the methods of semiotic, informational and hermeneutic analysis in the cultural aspect. The work was carried out based on the author's previously studies of numerous epic texts and the historiographical examination of academic works on the subject. Having revealed the structural features of this traditional fragment of the Yakut epic *olonkho*, as well as a special hidden meaning laid down by the narrator in this *oluk*-fragment, the researcher formulates the conjectural conclusions that this *oluk*-fragment of the text of the local Khangalas epic *olonkho* the main, overarching and fateful idea of the Yakut epic heritage on the concept of building the man's spirit in the younger generation. In conclusion, the author lists the logical, algorithmically consistent parts of the concept. As a subject of further research, one can propose a comparative study of similar traditional *oluk*-fragments of the Yakut *olonkho* about Kytai Bakhshy black smith, in order to finalize the elaborated concept of the education of boys with the development of socio-cultural projects for the reconstruction of specialized national schools called *Uus Kysata* in rural areas dominated by the indigenous Yakut population. Such schools will be part of the triune complex of the spiritual centers of the Yakut society, the other two components of which will be the *Olonkho* House and the Sakha Religious Culture Houses.

Keywords: *olonkho* epic, *olonkho* text, fragments of text, parts-*oluk*, traditional epic forge, forge-man Kytai Bakhshy Uus, idea of education of man's spirit, younger generation, national school *Uus Kysata*, triune complex of spiritual centers.

Введение

Олонхо «Мюльджюёт Бёгё» («Мүлдүйөт Бөҕө») хангаласского сказителя Михаила Иннокентьевича Саввина было записано в 1940-1941 гг. И. В. Охлопковым, и благодаря этому издано к празднованию Ысыаха Олонхо в Хангаласском улусе в 2014 г., и теперь якутский народ имеет счастье и возможность читать сей своего рода уникальный текст. Практическую значимость и научную ценность данной записи мы оцениваем в двух моментах. Во-первых, становится доступно исследователям выявление локальных особенностей хангаласского сказительства и хангаласских олонхо (*түөлбэ олонхо уратылар*). Здесь мы предлагаем исследователям использовать для этого наш труд по изучению локальных традиций эпоса олонхо на примере Мегинского улуса саха [1].

Также отмечаем, что в данном тексте действительно можно найти именно хангаласские локальные особенности, потому что по сравнению, например, с верхоянскими текстами олонхо, в которых явственно отражены местные особенности, в частности, относительно описания закаливания *уһаарыллы* богатыря в кузнице, в изучаемом тексте этот фрагмент предстает в качестве уникального в своем роде *олук* [2, стр. 5595-5742].

Во-вторых, сам процесс записи И. В. Охлопкова весьма поучителен для современных исследователей, в первую очередь для фольклористов. Возможно, в свое время И. В. Охлопков мог не в полной мере представлять важность своего опыта записи олонхо, но, как предполагает В. В. Илларионов, он наверняка сделал эту запись и сдал его в архив с целью участия в объявленном в тот исторический момент конкурсе лучших записей олонхо [3, с. 12].

Как известно, конкурс этот был инициирован Д. К. Сивцевым – Суорун Омоллоон. По прошествии исторического времени, теперь можно оценивать эту работу в качестве провидческой и восхититься удачливостью и своего рода «охотничьей» удачей автора в научном поиске.

Читая текст названного олонхо, находишь удивительно красочные, неповторимые, одновременно классические типические места, эпические формульные фразеологизмы, которые подталкивают читателя к новым идеям, новым интерпретациям. Эту нашу мысль подтверждают слова В. В. Илларионова, который оценивает данное олонхо как одно из лучших, даже как самое лучшее из локальных олонхо, записанных в Хангаласском улусе. Отмечая, что по классификации Н. В. Емельянова, это олонхо следует относить к олонхо о защитниках солнечного племени и о продолжателях рода, Василий Васильевич Илларионов здесь высказывает свое особое мнение о том, что судя по тому, как тепло, заботливо и близко относится богатырь Мюльджюёт Бёгё к своей матери Кыыс Бюлгүйдээн (Кыыс Бүлгүйдээн), и как он после женитьбы поселяется на родине матери, это олонхо относится к типу олонхо о продолжателях рода по материнской линии. В этом плане сюжетная линия и описание богатырского пути в олонхо имеют множественные значительные особенности [3, с. 27].

Культурологический анализ фрагмента-олук текста локального Хангаласского олонхо М. И. Саввина о кузнице

Действительно, олонхо «Мюльджюёт Бёгё» при внимательном чтении оказывается именно таким – оригинальным, как в вышеприведенной ссылке указывает эпосовед В. В. Илларионов. К примеру, в данном олонхо находим нигде не описанный, совершенно оригинальный фрагмент-олук о кузнице *Кытай Бахсы Уус кыһата*, которую можно интерпретировать как специализированную национальную школу закаливания и пестования юношей саха. Фрагмент-олук этот достаточно большой по объему, где тщательно описана традиционная, ныне забытая технология воспитания под названием *уһуйуу*. Эта технология ныне находится под пристальным вниманием специалистов – педагогов, психологов, в т. ч. и культурологов [4, 5, 6].

Если поставить конкретную цель культурологического прочтения только одного этого фрагмента-олук, то в нем поражает оригинальность, уникальность и смысловая глубина (анализируемый фрагмент олонхо в 250 строк не приводится здесь, т. к. текст указанного олонхо еще не переведен на русский язык) [3, стр. 11346-11595].

О чем и о ком здесь говорится? По сюжетной линии читаемого олонхо до данного момента главный герой, отправляясь в путь, просит у своей матери пососать молока из ее сосцов. Как ныне считается общеизвестным, традиционно богатырь олонхо этот ритуал исполняет у духа-хозяйки местности, обитающего в теле Мирового Древа *Аал Луук мас* – у *Аан Алахчын Хотун*, которая символически выступает в роли матери-земли или же в женской ипостаси Природы. В рассматриваемом олонхо «Мюльджюёт Бёгё» мать героя вытаскивает левую грудь, и как только сын начинает сосать, бледнеет и отталкивает его от себя. Такой исключительный момент замещения *Аан Алахчын Хотун* матерью богатыря встречается крайне редко, к примеру, мы лично заметили его только в олонхо Н. А. Абрамова – Кынат «Ньургун Бёгё» («Ньургун Бөҕө») [7].

Также в изучаемом тексте мы нашли объяснение данного ритуального сосания молока из материнских сосцов: сильному богатырю *Аан Алахчын Хотун* дает пососать лишь один раз, средней силы богатырю – два раза, а слабому, еще не дозревшему богатырю – соответственно три раза. Вот таков строгий порядок и строгая логика ритуальной культуры, что отражено в данном примере из текста эпоса олонхо.

В тексте олонхо «Мюльджюёт Бёгё», судя по описанному канону, богатырь, лишь единожды приложившийся за живительным материнским молоком к груди матери, обещает быть самым сильным, что подтверждается при дальнейшем ходе сюжета олонхо. Однако по этому поводу обращения богатыря к *Аан Алахчын Хотун* у знатока и классика якутской литературы А. Е. Кулаковского находим следующее объяснение: «В сказках богатырь, надолго уезжая из родины, обыкновенно обращается к ней за советом и благословением. Богатырю, неимеющему родителей, она заменяет мать... дает пососать молока из своих сосцов, а ее молоко равносильно по благотворному влиянию волшебной жидкости – *өлбөт мөңүү уута* (живая вода)» [8, с. 42].

Здесь речь идет об *Аан Алахчын Хотун*, и мы видим, что данный ритуал с ее участием исполняют только богатыри, не имеющие собственную мать. Это значит, что мы – современные представители этноса, также и ученые – до сих пор заблуждались, считая, что ритуал сосания молока исполняется сугубо с духом-хозяйкой *Дойду иччитэ Аан Алахчын Хотун*, а к такому заблуждению нас привело то, что у большинства якутских эпических богатырей в момент отправления в путь с ними рядом не оказывается их собственной матери – как правило, эпический богатырь в момент разворачивания событий оказывается либо один-одинешенек, либо вдвоем с сестрой.

Такое ритуальное действие отправляющегося в героический путь богатыря имеет ценностный смысл и показывает кровную близость и привязанность к матери, способность матери оберегать сына от жизненных опасностей и трудностей. Одновременно он имеет и нормативный смысл – богатырь может брать от материнской природы лишь столько, сколько ему достаточно для первого этапа пути. Далее он должен сам постоять за себя и за свою родню, за свой народ, а для этого он должен пройти специальное обучение, закаливание – *уһуйуулуу*. Такое закаливание богатыря традиционно происходит в кузнице мастера *Кытай Бахсы Уус*.

В изучаемом фрагменте текста далее происходит следующее. Будущий богатырь, а в данном случае безымянный *Уол* (юноша), приходит к *Аал Луук мас* и просит у него коня, и ему

назначается годовалый жеребенок с облезлой шкурой (*таабылаах убана*). Каков ни есть, но у нашего путника появляется собственный транспорт, и он отправляется в труднейший путь, где преодолевает множество обязательных в таких случаях тягот. По пути он встречает мудрого старца – старика *Сээркээн Сэһэн* – и просит его указать ему дорогу. На что старик отвечает тем, что превращает юношу в восьмигранный черный железный слиток *абыс кырыылаах хара тимир болгуо* и отправляет его к кузнецу *Кытай Бахсы уус*. Как видно, это также важнейший знаковый момент. Во-первых, здесь содержится концепт народной заповеди о том, что начинающий жизненный путь юноша должен обязательно внять советам мудрых старцев. Ведь недаром у якутов бытует пословица «*Кырдыбаастан алгыһын (сүбэтин, үөрэбин) ыл*», гласящая о том, что молодым нужно брать совет (учение) у старшего поколения. Во-вторых, описываемый слиток в качестве знака-символа можно расшифровать следующим образом. Черный цвет сего предмета говорит о том, что абсолютно неизвестно, кто из парня в сущности получится, хотя восьмигранность его означает, что он по внешнему облику своему явно станет богатырем – *ул оҕо, эр киһи абыс кырыылааба*. Таким образом проясняется задача, стоящая перед кузнецом *Кытай Бахсы* – он должен выковать из этого слитка *тимир болгуо* совершенного внутренне и внешне настоящего богатыря. Та же трудная задача ставится перед национальной школой *Уус кыһата* и в реальной жизни.

Если заново вчитаться в данный фрагмент, то нам предстоит использовать в своем исследовании культурологический подход и проинтерпретировать смысл текста с помощью метода герменевтики, и при этом опереться на собственный ранний опыт работы [9, с. 4-18].

В изучаемый фрагмент-олук о кузнице как в текст-целое входит пять частей. В первой части эпического повествования фрагмента олонхо наш герой на своем облезлом жеребенке, преодолев все трудности, достигает поставленной старцем *Сээркээн Сэһэн* цели – добирается до места нахождения кузнеца *Кытай Бахсы уус*. При чем этот путь описывается во всех подробностях, что представляет отдельный научный интерес – сам собой готовый материал для сравнительного изучения этого важного типического места текста олонхо. Во многих олонхо наблюдается отступление от канона не только в описании данного типического места, и это требует специального изучения.

Во второй части *олук* кузнецы пытаются выплавить слиток, но все тщетно, слиток *тимир болгуо* даже не краснеет, в итоге кузнецы перестают даже приближаться к нему или же, наоборот, безоглядно набрасываются на наковальню, т. е. они абсолютно теряют свою профессиональность. Это значит, что обычными методами невозможно работать с этим материалом, и поэтому здесь требуются особый подход и особая методика и технология, что сравнимо с современными образовательными технологиями, в частности с гендерным или личностно-ориентированным подходами в культурном образовании, с технологическими школами приобщения к народным ремеслам [10, 4, 5].

В следующей части изучаемого фрагмента-олук кузнец *Кытай Бахсы* остается один, проклиная себя, произносит напоследок клятвенные слова о том, что в случае неудачи, т. е. неполучения положительного результата предпринятого дела, он отказывается далее заниматься своим профессиональным ремеслом и сам себя безжалостно жестоко проклиная:

Ууллубат-уһаарыллыбат буоллаххына,

Ууспуттан олох батынабын, – сказав так, он обращается к непослушному куску железа с обычными для такого случая словами:

Абааһы буоллаххына,

Абааһыгын биллэрэ оҕус.

Айыы буоллаххына, айыыгын биллэр, – мол, дай мне понять, кто ты есть на самом деле – человек или дьявол. Т. е. здесь мы видим, что в воспитании современных юношей необходим стал весь арсенал, в т. ч. и секретный, запасенный на черный день, этнопедагогической системы культуры саха [12, 13].

Только после такой, в крайних случаях произносимой речи и тяжелейших по смыслу заклиний кусок железа вдруг неожиданно легко плавится и становится возможным ковать его. И вот готов богатырь, твердый как закаленная сталь, и кузнецы с радостью выковывают ему все его богатырское одеяние с двенадцатью неразрывающимися швами и его полное богатырское



Рис. 1. Кузнец и его мир (Художник Т. А. Степанов)

снаряжение «до зубов». Наступает момент всеобщей радости и ликования. Число 12 здесь приводится не бессмысленно, оно как символ наверняка связано с целостной системой этнопедагогической культуры, и мы отсылаем своих читателей к нашим разработкам по этому вопросу [9, с. 84-113; 11, с. 105-112].

Мы рассмотрели четвертую часть фрагмента. В пятой заключительной части кузнецы переделывают коня – этого облезлого жеребчика, на котором юноша приехал к ним, и теперь перед нами конь красавец молочно-белой символической для саха масти. Вспрыгнув на такого коня под стать себе, выкованный, как говорится, новоиспеченный богатырь (*уһаарыллан тахсыбыт бухатыыр*) отправляется в обратный путь, где снова встречается с мудрым старцем *Сээркээн Сэһэн*, который ему назначает имя *Мүлдьүөт Бөбө*. Институт имяназачения в эпическом тексте саха имеет строго канонизированное нормирование, и оно здесь вполне выдерживается [14].

И вот эпический богатырь полностью готов к испытаниям – у него есть конь и у него есть имя, способное заменить коня (*аат минэ*), и он, естественно, отправляется в свой первый богатырский путь, но это уже другой фрагмент-олук текста якутского эпоса *олонхо*.

Заключение

В чем заключается скрытый смысл рассмотренного *олук*? В том, что в современных условиях становится крайне сложным воспитание и поддержание мужского духа в подрастающем поколении. Поэтому всеобщей задачей становится создание такой особой национальной школы воспитания, подобного эпической кузнице *Кытай Бахсы*. На слуху метафора о кузнице кадров, которая была популярна и в советское время, но эпическая кузница *Уус кыһата* имеет более четко выраженный этнокультурный смысл, полностью доступный только саха. Здесь и технологическая сторона вопроса, и чисто педагогическая профессиональная сторона культурного образования. Задача исторического момента заключена в том, чтобы из каждого мальчика или юноши саха выковать человека саха, подобного эпическому богатырю духовно, нравственно и физически, что подразумевает его три *Кут* (дух, душу, тело). Атрибутами данной модели являются, во-первых, боевой конь, способный спасти хозяина в решающие моменты, во-вторых,

доспехи и одеяние, защищающие богатыря от телесных ран, в-третьих, напутствие-*алгыс*, даваемое ему кузнецом-мастером *Кытай Бахсы Уус*, в-четвертых, богатырское имянаречение *аат минэ*. Одновременно эти атрибуты выполняют роль и функции этнокультурных символов-маркеров, работающих на ментальном уровне.

Предстоит задача создания в каждом наследе Кузницы *Уус кыһата*, т. е. кузнечного дома *Уус Дьыэтэ*, где на практике культурного образования необходимо заниматься настоящей подготовкой-*уһуйуу* мальчиков подросткового возраста, наподобие действующего ныне в Баягинском наследе Таттинского улуса школы «Мандар кыһата» [3; 4].

Отсюда возникает идея социокультурного проекта: каждый наслед саха должен построить у себя два Дома – два крыла этнокультуры – это, во-первых, Дом олонхо, во-вторых, Дом кузнеца, выполняющие функции школы-*кыһа*. Духовную часть воспитания мальчиков в основном призван выполнять Дом Олонхо, а материальную – Дом кузнеца *Уус Дьыэтэ*. В этих домах способен пробудиться и укорениться дух народа саха, который вживую будет впитывать в себя подрастающее мужское поколение саха. Как мы отметили, Дом кузнеца на практике действует, и нами выполнен культурологический анализ содержания его деятельности [6].

Для Домов Олонхо республиканской общественной организацией Ассоциации Олонхо разработано специальное Положение, предусматривающее содержание их социокультурной деятельности не только по возрождению эпического сказительства, но и по воспитанию подрастающего поколения в духе народных традиций [15].

Необходим по логике вещей и третий такой Дом – Дом религиозной культуры саха *Айыы Дьыэтэ*, где будет окончательно формироваться свободная творческая личность *Айыы кинимтэ*. Дом *Айыы Дьыэтэ* будет векторной составляющей этого триединого комплекса и концептуально будет направлен вверх к белому свету и абсолютному духу. К примеру, такой комплекс из трех Домов можно построить в улусном центре Хангаласской земли и начать практическое изучение текста олонхо «Мюльджюёт Бөгө» своего земляка сказителя М. И. Саввина, превратив его в действенный дискурс, вызывающий общественный резонанс и побуждающий население к инновационной социокультурной проектной деятельности. Данная мера бесспорно смогла бы пробудить дух хангаласцев как исторической элиты нации саха. В условиях актуализации процесса этнокультурной самоидентификации эта мера предполагается одной из эффективных и требует к себе пристального внимания со стороны не только интеллигенции, но и руководства республики. Триединый комплекс из трех Домов духовности будет центром генерирования целостности трех *Кут* человека саха, центром энергетического подпитывания иссякающего духа национальной идентичности. Государственное решение этой проектной задачи вполне реально в наше время грантовой поддержки гражданских инициатив – это есть перспективное развитие идеи данной статьи.

Таким образом, в данной статье изложены конкретные результаты исследования одного фрагмента-*олук* о кузнице *Кытай Бахсы Уус* одного локального хангаласского олонхо древнейшего народа саха.

Литература

1. Попова Г. С., Сосина Г. А. Локальные традиции эпоса олонхо: (на примере Мегинского улуса). – Якутск: Компания «Дани-Алмас», 2013. – 144 с.
2. Худяков И. А. Хаан Дьаргыстай: олонхо. – Дьокуускай: Алаас, 2016. – 232 с. (на якутском яз.)
3. Саввин М. И. Мүлдьүөт Бөгө: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2014. – 520 с. (Саха боотурдара: 21 т. ; Т. 14). (на якутском яз.)
4. Старкова В. Н. Кут-сүр сэхэнигэр уһуйуу культурологията: дипломнай үлэ / Саха государственнай университетин культурологията кафедрата. – Дьокуускай, 2007. – 72 с. (на якутском яз.)
5. Сивцева И. А. Айылҕалыын алтыһыы: Мандар сайынны оскуолатын үлэтин туһунан // «Ленский край» физико-математической форум. – Октөм, 2005. – 48 с. (на якутском яз.)
6. Попова Г. С., Сысолятина С. В. Мандар кыһатын төрүттэрэ: монография (Рукопись). – 2016. (на якутском яз.)

7. Абрамов Н. А.-Кынат. Ньургун Бёҕө: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2011. – 512 с. (Саха боотурдара: 21 т.; Т. 10). (на якутском яз.)
8. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 484 с.
9. Попова Г. С. Методы чтения олонхо: Учебно-методическое пособие. – Новосибирск: Наука, 2010. – 184 с.
10. Якиманская И. С. Технология личностно-ориентированного обучения. – М.: Сентябрь, 2000. – 234 с.
11. Избекова Е. И. Числительные в олонхо: структура и семантика: монография. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. – 152 с.
12. Олонхо педагогикатын төрүттэрэ. – Дьокуускай: Компания «Дани Алмас», 2010. – 248 с. (на якутском яз.)
13. Попова Г. С. Воспитание детей у народа саха. – Якутск: Бичик, 1998. – 80 с.
14. Филиппова Н. И. Собственные имена персонажей в якутском эпосе олонхо: структура и семантика: автореф. дис. ... канд. филол. н. – Якутск, 2000. – 21 с.
15. Положение Домов олонхо // Режим доступа: центр культуры.рф [Электронный ресурс]. URL: <http://xn--e1akdgpckdhcy4ej.xn--p1ai/?p=6815> (11.03.2017).

References

1. Popova G. S., Sosina G. A. Lokal'nye tradicii jeposa olonho: (na primere Meginskogo ulusa) [Local traditions of olonkho epos (the case of Meginsky district)]. – Jakutsk: Kompanija “Dani-Almas”, 2013. – 144 s.
2. Hudjakov I. A. Haan D'argystaj: olonho [Khaan Djargystay: olonkho]. – D'okuuskaj: Alaas, 2016. – 232 s. (in Yakut)
3. Savvin M. I. Mыл'd'ҕөт Бөҕө: олонхо [Myuldjyot Bege: olonkho]. – D'okuuskaj: Bichik, 2014. – 520 s. (Saha booturdara : 21 t. ; T. 14). (in Yakut)
4. Starkova V. N. Kut-syr sjehjenigjer uhujuu kul'turologijata: diplomnaj ylje [Culturology of education in spiritual philosophy: graduation thesis] / Saha gosudarstvennaj universitetyn kul'turologijaҕa kafedrata. – D'okuuskaj, 2007. – 72 s. (in Yakut)
5. Sivceva I. A. Ajylҕalyyn altyhyy: Mandar sajунньу oskuolatyn yljetin tuhunan [Unity with nature: about Mandar's summer school work] // “Lenskij kraj” fiziko-matematicheskaj forum. – Oктөм, 2005. – 48 s. (in Yakut)
6. Popova G. S., Sysoljatina S. V. Mandar kyhatyn төртүттөрө: monografija (Rukopis') [Basis of Mandar studies: monograph (manuscript)]. – 2016. (in Yakut)
7. Abramov N. A.-Kynat. N'urgun Бөҕө: олонхо [Nyurgun Bege: olonkho]. – D'okuuskaj: Bichik, 2011. – 512 с. (Caha booturdara: 21 т.; Т. 10). (in Yakut)
8. Kulakovskij A. E. Nauchnye trudy [Academic works]. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1979. – 484 s.
9. Popova G. S. Metody chtenija olonho: Uchebno-metodicheskoe posobie [Read method of olonkho: study guide]. – Novosibirsk: Nauka, 2010. – 184 s.
10. Jakimanskaja I. S. Tehnologija lichnostno-orientirovannogo obuchenija [Technology of person-centered learning]. – М.: Sentjabr', 2000. – 234 s.
11. Izbekova E. I. Chislitel'nye v olonho: struktura i semantika: monografija [Numeral adjectives in olonkho: structure and semantic: monograph]. – Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2014. – 152 s.
12. Oлонхо педагогикатын төртүттөрө [Basis of olonkho pedagogy]. – D'okuuskaj: Kompanija “Dani Almas”, 2010. – 248 s. (na jakutskom jaz.)
13. Popova G. S. Vospitanie detej u naroda saha [Child-rearing of Sakha people]. – Jakutsk: Bichik, 1998. – 80 s.
14. Filippova N. I. Sobstvennye imena personazhej v jakutskom jepose olonho: struktura i semantika [Proper names of characters in Yakut epic olonkho: structure and semantic]: avtoref. dis. ... kand. filol. n. – Jakutsk, 2000. – 21 s.
15. Polozhenie Domov olonho [Provision of Olonkho housre] // Rezhim dostupa: centr kul'tury.rf [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://xn--e1akdgpckdhcy4ej.xn--p1ai/?p=6815> (11.03.2017).



УДК 398.22(=512.157)

Л. С. Ефимова¹, С. Д. Львова²

¹ Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ СВФУ им. М. К. Аммосова

² Научно-исследовательский институт Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова

ПОЭТИКА ЯКУТСКОГО ОЛОНХО: ОБРАЗЫ СРАВНЕНИЯ (на материале текста, записанного А. Ф. Миддендорфом)

Аннотация. В статье рассматриваются особенности образов сравнений в тексте олонхо, записанном А. Ф. Миддендорфом в 1844 г. Текст этой записи состоит из двух частей: первая часть записана на языке оригинала в прозаической форме латинским алфавитом; вторая является пересказом содержания олонхо на русском языке. В качестве текстового материала для исследования взята первая часть записи, которая предварительно транскрибирована авторами на кириллицу и переведена в стихотворную форму. Для сравнительного анализа образов сравнения к исследованию привлечены тексты и других олонхо.

По суждению авторов, в якутском сказительском искусстве уровень владения таким художественно-изобразительным средством как сравнение достиг самой высокой степени. Сравнения, созданные якутскими сказителями, имеют назначение передать не столько смысловую информацию, сколько эмоциональное отношение сказителя к действию, его мировоззрение и мироощущение, а также его интеллектуальные и творческие способности. А так как олонхо является коллективным произведением, помимо индивидуальных качеств отдельной личности, оно способно охарактеризовать национально-специфическое видение мира целого народа.

По результатам изучения отрывка текста, выявлено всего 11 сравнений. Установлено, что образами в сравнениях наиболее часто привлекаются явления природы (поляна, излучина речки, холм, разлом земли, раскол горы). Такие сравнения считаются наиболее ранними в эпических сказаниях. Отмечены единичные примеры употребления образов человека, животного, насекомого и предмета быта. 9 сравнений являются устойчивыми формулами, в тексте олонхо употреблены их упрощенные варианты, т. е. переданы практически только основы образов без подробной детализации. Это является одним из признаков отсутствия импровизаторского таланта у исполнителя олонхо, записанного А. Ф. Миддендорфом. 2 примера сравнения не нашли аналогий в других рассмотренных олонхо. В первом из них наблюдается «оземление» священного коня, утрата его небесного происхождения. Во втором распознано выражение неприязни к «чужому» человеку.

Ключевые слова: эпос, олонхо, первая запись олонхо, Эриэдэл Бэргэн, А. Ф. Миддендорф, поэтика олонхо, художественно-изобразительные средства, сравнение, объект сравнения, образ сравнения, описание жилища богатыря, описание снаряжения богатыря, внешний вид героя.

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15-04-00496 (а)

L. S. Efimova, S. D. Lvova

Poetics of the Yakut olonkho: images of comparisons (on the basis of the text recorded by A. F. Middendorf)

Abstract. The article considers the features of images of comparisons in the olonkho text recorded by A. F. Middendorf in 1844. The text of this record consists of two parts: the first part is recorded in the original

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

E-mail: Ludmilaxoco@mail.ru

ЛЬВОВА Сахья Даниловна – магистрант Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ, сотрудник Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: lvovasd85@gmail.com

EFIMOVA Ludmila Stepanovna – Doctor of Philological Sciences, Professor, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East, M. K. Ammosov NEFU.

E-mail: Ludmilaxoco@mail.ru

LVOVA Sakhya Danilovna – undergraduate of Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East, employee of the Scientific Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov NEFU.

E-mail: lvovasd85@gmail.com

language in prosaic form in the Latin alphabet; The second is a retelling of the content of the olonkho in Russian. As the text material for the study, the first part of the record, which was previously transcribed by the authors into Cyrillic alphabet and translated into a poetic form, was taken. For a comparative analysis of the images of comparison to the study, texts of other olonkho are involved.

According to the authors' opinion, in the Yakut narrative art the level of ownership of such an artistic and visual medium as comparison reached the highest degree. The comparisons created by the Yakut narrators are intended to convey not only the semantic information, but rather the emotional attitude of the narrator to the action, his world view and attitude, as well as his intellectual and creative abilities. And since olonkho is a collective work, in addition to the individual qualities of an individual person, it is capable of characterizing a national-specific vision of the world of an entire ethnic group.

Based on the results of the study of the passage of the text, only 11 comparisons were found. It is established that the most frequent phenomena in comparison are the phenomena of nature (glade, river bend, hill, earth fault, mountain split). Such comparisons are considered the earliest in epic tales. Single examples of the use of images of man, animal, insect and object of life are noted. Nine comparisons are stable formulas, in the text of the olonkho their simplified versions are used, that is, practically only the basics of the images are transmitted without detailed elaboration. This is one of the signs of the lack of improvisational talent from the olonkho performer, recorded by A. F. Middendorf. Two examples of comparison did not find analogies in other olonkhos considered. In the first of them, the "landing" of the sacred horse, the loss of its celestial origin, is observed. In the second, the expression of dislike for a person of a different nationality is recognized.

Keywords: epic, olonkho, first record of olonkho, Eriadal Bergen, A. F. Middendorf, poetics of olonkho, artistic and visual means, comparison, object of comparison, image of comparison, description of the dwelling of the hero, description of the equipment of the hero, exterior of the hero.

Acknowledgements: The research is financially supported by the Russian Foundation for Basic Research, project No. 15-04-00496 (a)

Введение

Текст олонхо с главным героем по имени Эриэдэл Бэргэн был записан А. Ф. Миддендорфом в 1844 г. во время экспедиции 1842-1845 гг. и опубликован в 1878 г. в его труде «Путешествие на Север и Восток Сибири». Этот текст многие исследователи признают первой записью в истории изучения героического эпоса якутов. Часть олонхо была записана в прозаической форме латинским алфавитом на языке оригинала, часть олонхо изложена «приблизительным переводом» на русский язык. Сам А. Ф. Миддендорф называл его сказкой и, отмечая, что текст записан наспоро и при неблагоприятных условиях, писал: «И в сказке некоторые роли производятся на распев, так что я немало удивился, когда среди темной ночи в лесу меня разбудило громкое пение из раскинутого поблизости шалаша Якута. На мой вопрос, что это за пение, мне ответили: «это старик, он рассказывает сказки. Теперь поет девушка, теперь лошадь» и т. д.» [1, с. 808]. Позже из этой книги текст был извлечен Э. К. Пекарским и включен в пятый выпуск первого тома «Образцов народной литературы якутов» [2, с. 473-474].

В предлагаемой статье предпринимается первая попытка рассмотреть специфику образов сравнений в эпической традиции якутов на материале текста первой записи олонхо.

Сравнение – это «образное словесное выражение, в котором изображаемое явление уподобляется другому по какому-либо общему для них признаку с целью выявить в объекте сравнения новые, важные свойства» [3, с. 418]. Сравнение среди всех жанров словесного творчества человечества находит наиболее широкое применение в эпических произведениях. С его помощью создаются уникальные образы, наиболее живописно передающие реалии и действия эпического повествования. Как метко выразилась Л. А. Лебедева, «сравнение представляет собой чувственно-наглядную форму отражения реального мира в сознании человека. Сравнивая, т. е. выявляя черты сходства между неизвестным и известным, уподобляя абстрактное конкретному, мы познаем окружающий мир и одновременно образно его характеризуем, выражаем свое отношение к нему, даем ему оценку» [4, с. 3]. В этом мы придерживаемся мнения В. А. Масловой, считающей, что ставшее устойчивой формулой сравнение является ярким образным средством, «способным дать ключ к разгадке национального сознания» [5, с. 145]. По нашему суждению, в якутском сказительском искусстве уровень владения таким художественно-изобразительным средством как сравнение, возможно, достиг самой высокой степени мастерства. Функция сравнений в олонхо не ограничивается простым изображением «познаваемого» посредством

«познанного» и участием в раскрытии эпического образа. Сравнения, созданные якутскими сказителями, имеют предназначения передавать не столько смысловую информацию, сколько эмоциональные отношения сказителя к действиям, его мировоззрение и мироощущение, а также его интеллектуальные и творческие способности. Так как олонхо является коллективным произведением, помимо индивидуальных качеств отдельной личности, оно способно охарактеризовать национально-специфическое видение мира целого народа.

Более информативной для нас представляется первая часть текста на языке оригинала, предварительно транскрибированная нами на кириллицу и переведенная в стихотворную форму. Для сравнительного анализа сравнений к исследованию привлекаются и другие, записанные позднее тексты олонхо [6, 7, 8, 9, 10, 11].

Во взятом отрывке текста олонхо всего установлено 11 сравнений, которые применяются:

- 1) в описаниях жилища и надворья главного героя;
- 2) в описаниях снаряжений богатыря и его коня;
- 3) в описаниях внешнего вида богатыря *абаасы*;
- 4) в описании действий героев олонхо.

Все сравнения образованы с помощью союзных слов: из них 1 – с помощью *саба* ‘с величиною, ровно’; все остальные 10 сравнений оформлены посредством *курдук* ‘как, подобно, словно’. Стоит отметить, что в других текстах олонхо находят применение все основные способы выражения сравнения (с помощью союзного слова *тэнгэ*, аффикса *-лыы*, с помощью падежных показателей и др.) [11, с. 11]. Частое употребление союзных слов *курдук* и *саба* объясняется их семантической и синтаксической универсальностью [12, с. 63].

Описания жилища богатыря

В описании жилища и надворных построек главного героя Эриэдэл Бэргэн сравнения употребляются при изображении его стола, порога, *сэргэ* и загона для скота. Стол богатыря сравнивается с поляной светло-желтого цвета. Объект сравнения описывается как *арабас сыһы саба остуоллаах* ‘подобный светло-желтой поляне стол имеет’. Здесь употреблен сравнительный союз *саба*, при помощи которого создаются «сравнения предметов по их величине, объему, площади, высоте, ширине, по внутренним признакам и качествам, по их состоянию и действию» [13, с. 87]. В данном примере, стол сравнивается с поляной по размеру. Площадь поверхности стола (*остуол сирэйэ*) настолько широкая, что она воспринимается сказителем как большая поляна (рис. 1, 2).



Рис. 1. Якутский стол *сандалы*



Рис. 2. Желтая поляна

В этом сравнении образ сравнения дополняется цветовым качеством: поляна имеет светло-желтый цвет. Этим передается, что стол богатыря смастерили недавно. Вдобавок, цвет *арабас* ассоциируется у якутов с понятием *арабас илгэ* (желтая благодать), т. е. с жирной, питательной едой. Таким образом, с помощью данного образа сравнения сказитель передает информацию о том, что стол хозяина олицетворяет его могучую силу и достаточный уровень жизни богатыря *айыы*.

При описании порога богатырского жилища употреблена широко распространенная устойчивая формула: *өбүрүмэр оҕус бүдүрүйэ түспүтүн курдук модьоболоох* ‘с порогом словно трех-травый бык споткнулся и упал’. Сравнение с привлечением образа прилегшего быка в текстах олонхо имеет несколько вариаций. Например:

Уулаабыт оҕус охтон сытарын курдук
Буоҕаралаах модьоболоох [6, с. 16].
Абыстаах-тоҕустаах аарыма атыыр оҕус
Умса түһэн өлөн сытарын курдук
Эбирдээх модун хаан буор модьоболоох

[7, стр. 137].

С порогом, – а на нем обшивки:
Словно бык с водопоя прилег [14, с. 100].
Словно восьми-девятиравый огромный
бык-самец упал за смертью
Щербатый громадный глиняный порог имеет
[Пер. наш].

Эти выражения носят, в основном, одинаковую функцию: передать изображение огромного порога с грубой отделкой (рис. 3, 4).



Рис. 3. Якутский балаган, порог которого уподобляется лежащему быку



Рис. 4. Якутский бык (Иллюстрация в кн. Р. К. Маак «Виллюйский округ», 1994 г.)

Во дворе у Эриздэл Бэргэна стоит коновязь, который уподобляется человеку: *тойон киһи кинкинэччи кэпсэтэ турарын курдук сэргэлээх* ‘с сэргэ, который похож на видного господина, стоящего громко разговаривая’ – т. е. предмет оживляется (рис. 5, 6). Такое сравнение также является широко распространенной формулой в олонхо. В этом выражении образ сравнения усложняется: к эталону сравнения (человек) добавляются определяющий признак (видный, знатный), действие (стоит разговаривая) и признак действия (разговаривает громко, уверенно). Но эта формула является сравнительно незатейливой, т. к. в других олонхо встречаются более усложненные варианты, например:

Буруо саҕа бөрө сангыйахтаах тоҕус тойон киһи
Лонкуначчы кэпсэтэ туралларын курдук
Тойон сэргэлэрдээх [6, с. 6].

В волчьих дохах, подобных дыму, девять почетных мужчин –
На них, громко разговаривающих, похожие
Величавые коновязи имеет [Пер. наш].



Рис. 5. Якутские коновязи сэргэ (Иллюстрация в кн. «Нюргун Боотур Стремительный», 1975 г.)



Рис. 6. Богатые якуты, 1902 г. (Из фотоматериалов Американской Северо-Тихоокеанской этнографической экспедиции 1897-1902 гг. Часть 1. Якуты)

Такие сложные, детализированные образы сравнения являются показателем мастерства сказителя, высокого уровня владения языком олонхо.

Далее описывается стойло для скота – *хаһаа*. По всей видимости, в этом сравнении упущена лексема *күрүүлээх* ‘загон’, добавив которую, мы восстанавливаем ритмико-синтаксический параллелизм:

Күнтэн күөйэ сүүрэн кэлбитин курдук Будто от солнца прибежал, заграждая, [загон [күрүүлээх], имеет],
Күннээх халлаантан хайа сүүрбүтүн курдук Будто от солнечного неба прибежал, рассекая, хаһаалаах [1, с. 809]. стойло имеет [Пер. наш].

Стойло и загон охватывают огромную территорию, их огорожения начинаются где-то очень издалека, как будто берут свое начало с самого неба. Здесь сравнение имеет несколько другой образ чем в предыдущих проанализированных сравнениях. Так, образом для данного сравнения является действие. Сказитель проводит аналогию между признаком предмета (протяженность ограждения загона/стойла) и действием (завершенное движение, выполненное с определенной траекторией). Т. е. образом сравнения является действие – «опуститься с неба и прибежать [к владельцу], огораживая территорию загона/стойла». Такое уподобление в некоторой степени оживляет неодушевленный предмет: прибежавший забор эпического богатыря.

Итак, в рассмотренных сравнениях в описаниях жилища и двора богатыря образами выступили: светло-желтая поляна, споткнувшийся трехтравый бык, громко разговаривающий видный господин и действие «прибежать».

Описания снаряжений богатыря

Снаряжение богатыря и его коня также являются предметом подробного описания в олонхо. В нашем отрывке текста олонхо, обнаружены два сравнения, описывающие лук богатыря и седло богатырского коня. Так, лук богатыря напоминает сказителю русло большой речки (рис. 7, 8).



Рис. 7. Якутский лук



Рис. 8. Река Лена

Основное внимание уделяется согнутой форме ружья, поэтому образом сравнения подобрано излучина речки: *Улуу үрэх тобойдонон түспүтүн курдук ыирилиир муос саалаах үһү* ‘имеет гремящий костяной лук, похожий на излучину большой речки’. Также, чтобы подчеркнуть опять же величавость богатыря, образ сравнения дополняется эпитетом *улуу* ‘великий, большой’. Данное сравнение является устойчивой формулой. Примеры употребления можно рассмотреть также в олонхо «Кулун Куллустуур» И. Г. Тимофеева-Теплоухова и «Айыы Дугуйдах» И. Е. Огочуярова (табл. 1), где образ сравнения фактически остается неизменным.

Таблица 1

Текст олонхо, записанный А. Ф. Миддендорфом	«Кулун Куллустуур»	«Айыы Дугуйдах»
Улуу үрэх тобойдонон түспүтүн курдук Ыирилиир муос саалаах үһү [1, с. 809].	Улуу үрэх тобойдообутун курдук Көрүлүүр көр муос кураах саалаах үһү [8, стр. 124-125].	Өнньүөс үрэх Тобойдуу түһэн сытарын көрдүк Көрүлүүр көр муос саатын... [9, стр. 491-493]

Имеет гремящий костяной лук, похожий на излучину большой речки [Пер. наш].	Имеет веселящийся потешной костяной лук с изгибом, похожим на излучину большой речки [Пер. наш].	Свой веселящийся потешной костяной лук, похожий на излучину широкой, длинной речки... [Пер. наш]
---	---	---

Седло коня изображается в олонхо также с подчеркиванием его большого размера: *Босхо булгуннабы ууран кээспит курдук ынгыырдаах* 'с седлом, будто положили оторванный холм'. Наряду с гиперболизацией размера здесь передаются и очертания формы седла. Образ холма, оторванный и без усилий положенный на спину коня, рассказывает нам о громадном, грубоватом мужском седле (рис. 9, 10).



Рис. 9. Якутский конь с седлом (Иллюстрация в кн. Р. К. Маак «Вилуйский округ», 1994 г.)



Рис. 10. Холмы в Якутии

В рассмотренных нами других текстах олонхо подобное сравнение не найдено. В них при изображении седла применяется метафора с привлечением образа неба. Это является акцентом небесного происхождения коня: *урдук халлаан мөнгүнэ ынгыырдаах* 'с седлом, подобным своду высокого неба' [7, стр. 419], *сах хаан сабаҕата ынгыырдаах* 'с огромным седлом' [10, стр. 528], *халлаан хадьангата ынгыырыгар* 'на своем седле, похожем на скалу неба' [11, с. 116]. Итак, образами сравнения при описании лука богатыря и седла коня выступают излучина речки и оторванный холм.

Описания внешнего вида *абаасы*

Описание внешнего вида богатыря *абаасы* во всех олонхо осуществляется с особенной выразительностью. Основной целью сказителя при этом является передача безобразной сущности и внушающего страх облика представителя темных сил. В исследуемом тексте при изображении внешнего вида *абаасы* обнаружены 3 сравнения.

По текстам олонхо, облик богатыря *абаасы* не похож на человеческий лик. Лицо его описывается как неровное, бесформенное, грязное. При описаниях преобладает черный или темный цвета (рис. 11). Такое лицо богатыря в тексте дано в сходстве с образом разорванной земли: *Сир быстыбытын курдук сирэйдээх* 'с лицом, подобным разорванной земле'. Данная формула в эпической традиции якутов имеет еще другой вариант, где *сир* заменяется словом *сыыр* 'горка, возвышенность' (табл. 2).

Таблица 2

«Дьулуруйар Ньургун Боотур»	Литературный перевод В. В. Державина	Подстрочный перевод
<u>Сыыр</u> быстыбытын курдук Сылларытта сытыйбыт Сытамматах <u>сырайын</u> Сыланнатан кэбистэ [11, с. 49].	Безобразная харя его Стала морщиться, дергаться, Плюща нос, Будто силился улыбнуться он [15, с. 36].	Словно разорвалась горка, Безобразно сморщенное Неудавшееся своё лицо Вздернул, приплющивая нос [Пер. наш].



Рис. 11. Образ богатыря *абаасы* («Поединок».
Художник В. С. Карамзин, 1969 г.)



Рис. 12. Оборвавшийся берег

Оба варианта употребляются широко, с соблюдением закономерности *сир* – *сирэйдээх*, *сыыр* – *сырайдаах* (закон сингармонии гласных в якутском языке). Здесь определяющим компонентом является *сирэйдээх*–*сырайдаах*, являющееся диалектным фонетическим соответствием [16, с. 85]. Каким вариантом сравнения воспользуется сказитель зависит от того, носителем какого говора является он. Также здесь надо учесть, что образом сравнения в обоих случаях выступают не конкретно разорванные *сир* ‘земля’ и *сыыр* ‘горка’, а оборвавшийся берег (рис. 12).

Следующим объектом сравнения, образующим ритмико-синтаксический параллелизм с предыдущим сравнением, является единственный глаз богатыря *абаасы*. В описании опять же привлекается образ сломанного, разрушенного явления природы, т. е. раскола горы: *хайа хайдыбытын курдук харахтаах* ‘с оком, подобным расколу горы’. Но в этом же тексте, лишь пятью строками выше, встречается другое выражение этого же объекта (глаза *абаасы*), но образованное посредством метафоры: *нуучча киһи куолутунан сүүһүн хаба ортотунан холуода түннүк харахтаах* ‘с глазом посередине лба, как у русского – словно окно с рамой’. Здесь око чудовища представляется весьма широким, а в нашем сравнении изображается, наоборот, узкий глаз. Почему же произошло такое противоречие? При поверхностном изучении текста, это легко может быть посчитано оплошностью сказителя. Но слушатель времен рассвета сказительского искусства, проникающий в суть живописно созданного образа, воспринимал воспетый образ без каких-либо искажений. Так, в первом описании подчеркивается другое происхождение, другая сущность богатыря *абаасы*. Для этого привлекается образ человека другой этнической принадлежности, отличающийся внешним видом, например, чертами лица: «русский человек – чужак – отличается от якутов, широкими глазами». Широкие же глаза уподобляются окнам с рамой, которые казались весьма большими по сравнению с оконными проемами якутских балаганов. А в исследуемом нами сравнении основное внимание уделяется акцентированию безобразности, уродливости: речь идет не о форме глаза, а об эстетическом восприятии образа, об отращении к некрасивому явлению (рис. 13, 14).



Рис. 13. Глаз богатыря *абаасы* (Фрагмент из цикла
«Якутский героический эпос олонхо».
Художник Т. А. Степанов, 1979-1980 гг.)



Рис. 14. Раскол горы

Стоит отметить, что в обоих выражениях изображается не собственно один глаз, а только его разрез, форма. Это указывает на то, что сказитель считает глаз или взгляд богатыря *абаасы* не выразительным, не стоящим упоминания.

Завершающее восьмое сравнение описывает зубы богатыря *абаасы*: *нуучча киһи буор хорууар күрдьэбин курдук тиистээх* ‘с зубами, словно лопата русского человека, предназначенная для работы с грунтом’. Предложенный перевод является дословным, и по нашему мнению, искажающим созданный сказителем образ. Возможно, образом сравнения выбрана не лопата, а плуг (плужок), обрабатывающий землю (рис. 16). При таком раскладе, зубы у богатыря *абаасы* получаются более реалистичными – крупными и конусовидными, с острыми концами (рис. 15).



Рис. 15. Зубы *абаасы* (Фрагмент из иллюстрации в кн. «Нюргун Боотур Стремительный», 1975 г.)



Рис. 16. Русский старинный плуг

Таким образом, в сравнениях при описании внешнего вида богатыря *абаасы* привлечены образы земли, раскола горы и русского плуга.

Описания действий героев олонхо

В данном тексте выявлены 2 сравнения, употребленные при описании действий героев. Когда над богатырем Эриэдэл Бэргэн насмехается богатырь *абаасы*, гнев его выражается следующим образом: *тириштэ тиийбэт курдук кыһырбыт* ‘разгневался, словно кожа стала недо-ставать’. Объектом сравнения выступает *кыһырбыт* ‘разгневался’, т. е. действие героя. Это является образным выражением состояния героя, пришедшего в ярость: он сильно раздулся от злости, растягивая кожу. Следующее описание действия происходит с привлечением двух образов сравнений, означающих унижение достоинства человека: *минигин бэс чизэбэтин курдук, от ходуулун курдук санаатабын* ‘обо мне ты подумал как о сосновом черве, как об остатке от корма для скота’. Так обвиняет в неуважении своего противника оскорбленный богатырь Эриэдэл Бэргэн. Сравнение осуществляется на основе неприязни и отвращения к подобранным образам: вредный, мелкий, мерзкий червь и подлежащий только уничтожению остаток сена, отход.

Приведенные примеры сравнений, колоритно описывающие, как разгневался богатырь из племени *айыы*, и как отнесся богатырь *абаасы* к богатырю Эриэдэл Бэргэн, являются распространенными устойчивыми формулами.

Заключение

По результатам рассмотрения образов сравнений в выявленных 11 сравнениях текста олонхо, записанного А. Ф. Миддендорфом, получены следующие выводы:

1) Образами в сравнениях наиболее часто привлекаются явления природы: поляна, излучина речки, холм, разлом земли, раскол горы. Такие сравнения считаются наиболее ранними в эпических сказаниях. Установлены единичные примеры употребления образов человека (разговаривающий господин), животного (прилегший бык), насекомого (сосновый червь) и предмета быта (русский плуг).

2) Два примера сравнений не выявлены в других текстах олонхо, рассмотренных в качестве сопоставляемого материала: 1. Если седло коня в олонхо часто уподобляется своду неба (*халлаан мөнгүнэ*), то в этом тексте образом сравнения выступает оторванный от земли холм.

В данном выражении наблюдается «оземление» священного коня, утрата его небесного происхождения. 2. Зубы *абаасы* находят сходство с плугом. Здесь косвенно привлекается образ чело- века русской национальности, т. к. подчеркивается, что плуг принадлежит именно ему.

3) Остальные 9 сравнений являются устойчивыми формулами, широко применяемыми в различных вариантах якутского олонхо. В рассматриваемом тексте употреблены их упрощен- ные варианты, т. е. переданы практически только основы образов без подробной детализации.

Литература

1. Миддендорф А. Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири. Ч. 2. Северо-Восток Сибири в есте- ственно-историческом отношении. Отд. 4. Коренные жители Сибири. Спб., 1878. – 833 с.
2. Образцы народной литературы якутов: в 3-х т. Т. 1., Вып. 5. – 1911. – С. 401-475.
3. Литературный энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – 752 с.
4. Лебедева Л. А. Устойчивые сравнения русского языка: краткий тематический словарь. – М.: Флинта, 2011. – 300 с.
5. Маслова В. А. Человек в зеркале сравнения // Лингвокультурология. – М.: Изд. центр «Академия». – 2001. – С. 142-191.
6. Дьүлэй нэһилиэгин олонхолоро = Олонхо Жулейского наслега. Образцы народной литературы яку- тов, собранные Э. К. Пекарским. – Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2013. – 266 с. (на якутском яз.)
7. Новиков М. Е. – Мэлэк Мэхээлэ Сэмсэ уола. Олонхо «Тоҕуһуонун туолбут Дуолан Баай Тойон, абыһуонун туолбут Арҕас Баай Хотун» [Электронный ресурс]. URL: http://olonkho.info/ru/index.php/Новиков_М.Е._-Мэлэк_Мэхээлэ_Сэмсэ_уола_Олонхо_»Тоҕуһуонун_туолбут_Дуолан_Баай_Тойон,_абыһуонун_туолбут_Арҕас_Баай_Хотун(строки_1-442) (09.02.2017). (на якутском яз.)
8. Тимофеев-Теплоухов И. Г. Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур=Строптивный Кулун Куллустуур: якут. олонхо. – М.: Наука, ред. вост. лит., 1985. – 605 с. (на якутском и русском яз.)
9. Огочуяров И. Е. Айыы Дугуйдах: олонхо [Электронный ресурс]. URL: http://olonkho.info/ru/index.php/Огочуяров_Иван_Егорович_-Баспарыйа_Олонхо_»Айыы_Дугуйдах (09.02.2017). (на якутском яз.)
10. Захаров Т. В.-Чээбий. Ала Булкун: олонхо. – Якутск: Сахаполиграфиздат, 1994. – 104 с. (на якут- ском и русском яз.)
11. Ойуунуский П. А. Дьүлүруйар Ньургун Боотур: олонхо. – Дьокуускай: Сахаполиграфиздат, 2003. – 544 с. (на якутском яз.)
12. Герасимова Л. Н., Львова С. Д. Способы выражения сравнения в олонхо «Удаганки Уолумар и Айгыр» и «Ёлбёт Бэргэн» Н. Т. Абрамова // Вестник Северо-Восточного федерального университета име- ни М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016. № 2 [Электронный ресурс]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/06/Герасимова-Львова.pdf> (12.03.2017). – С. 52-64.
13. Васильев Ю. И. Способы выражения сравнения в якутском языке. – Новосибирск: Наука, 1986. – 109 с.
14. Ястремский С. В. Образцы народной литературы якутов. – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1929. – 239 с.
15. Ойунский П. А. Ньургун Боотур Стремительный: якут. героич. эпос олонхо / Пер. на рус. яз. В. Державин. – Якутск: Кн. изд-во, 1975. – 432 с.
16. Иванов С. А. Диалектное фонетическое соответствие ы~и/и~ы в говорах якутского языка // Фило- логические науки. Вопросы теории и практики. – № 6 (48) 2015. – Ч. 2. – С. 85-88.

References

1. Middendorf A. F. Puteshestvie na Sever i Vostok Sibiri [Tour to North and East of Siberia]. Ch. 2. Severo- Vostok Sibiri v estestvenno-istoricheskom otnoshenii. Otd. 4. Korennye zhiteli Sibiri. Spb., 1878. – 833 s.
2. Obrazcy narodnoj literatury jakutov [Patterns of Yakut national literature]: v 3-h t. T. 1., Vyp. 5. – 1911. – S. 401-475.
3. Literaturnyj jenciklopedicheskij slovar' [Literary encyclopedic dictionary]. – М.: Sovetskaja jenciklopedija, 1987. – 752 s.
4. Lebedeva L. A. Ustojchivye sravnenija russkogo jazyka: kratkij tematiceskij slovar' [Stable comparisons of Russian language: concise thematic dictionary]. – М.: Flinta, 2011. – 300 s.

5. Maslova V. A. Chelovek v zerkale sravnenija [A man in mirror of comparison] // Lingvokul'turologija. – M.: Izd. centr «Akademija». – 2001. – S. 142-191.
6. D'yl'lej n'jehil'jegin olon'holoro [Olonkhos of Djulyai nasleg] = Olonho Zhulejskogo naslega. Obrazcy narodnoj literatury jakutov, sobrannye Je.K. Pekarskim. – Jakutsk: IGIIPMNS SO RAN, 2013. – 266 c. (na jakutskom jaz.)
7. Novikov M. E.-Mjeljek Mjehjeljelje Sjemsje uola. Olon'ho «Tođuhuonun tuolbut Duolan Baaj Tojon, ađyhuonun tuolbut Arđas Baaj Hotun» [Olonkho "90 years-old Duolan Baai Toyon, 80 years-old Argas Baai Hotun"] [Elektronnyj resurs]. URL: [\(http://olonkho.info/ru/index.php/Novikov_M.E._-Mjeljek_Mjehjeljelje_Sjemsje_uola._Olon'ho_»Tođuhuonun_tuolbut_Duolan_Baaj_Tojon,_ađyhuonun_tuolbut_Arđas_Baaj_Hotun»\(stroki_1-442\)\)](http://olonkho.info/ru/index.php/Novikov_M.E._-Mjeljek_Mjehjeljelje_Sjemsje_uola._Olon'ho_»Tođuhuonun_tuolbut_Duolan_Baaj_Tojon,_ađyhuonun_tuolbut_Arđas_Baaj_Hotun»(stroki_1-442)) (09.02.2017). (na jakutskom jaz.)
8. Timofeev-Teplouhov I. G. Kuruubaj haannaah Kulun Kullustuur [Obstinate Kulun Kullustuur] = Stroptivj Kulun Kullustuur: jakut. olonho. – M.: Nauka, red. vost. lit., 1985. – 605 s. (na jakutskom i russkom jaz.)
9. Ogochujarov I. E. Ajyy Dugujdah: olonho [Aiyy Duguidaakh: olonkho] [Elektronnyj resurs]. URL: http://olonkho.info/ru/index.php/Ogochujarov_Ivan_Egorovich_-Basparyja._Olon'ho_»Ajyy_Dugujdah (09.02.2017). (na jakutskom jaz.)
10. Zaharov T. V.-Cheeby. Ala Bulkun: olonho. – Jakutsk: Sahapoligrafizdat, 1994. – 104 s. (na jakutskom i russkom jaz.)
11. Ojuunuskij P. A. D'ulurujar N'urgun Bootur: olon'ho [Nurgun Bootur the Swift]. – D'okuuskaj: Sahapoligrafizdat, 2003. – 544 s. (na jakutskom jaz.)
12. Gerasimova L. N., L'vova S. D. Sposoby vyrazhenija sravnenija v olonho «Udaganki Uolumar i Ajgyr» i «Jolbjot Bjergjen» N.T. Abramova [Ways of comparison expression in the olonkho by N. T. Abramov "Shamans Uolumar and Aygyr" and "Elbet Bergen"] // Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Jeposovedenie. 2016. № 2 [Elektronnyj resurs]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/06/Gerasimova-L'vova.pdf> (12.03.2017). – S. 52-64.
13. Vasil'ev Ju. I. Sposoby vyrazhenija sravnenija v jakutskom jazyke [Ways of comparison expression in Yakut language]. – Novosibirsk: Nauka, 1986. – 109 s.
14. Jastremskij S. V. Obrazcy narodnoj literatury jakutov [Patterns of Yakut national literature]. – Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1929. – 239.
15. Ojunskij P. A. Njurgun Bootur Stremitel'nyj: jakut. geroich. jepos olonho [Nurgun Bootur the Swift: Yakut heroic epic olonkho] / Per. na rus. jaz. V. Derzhavin. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1975. – 432 s.
16. Ivanov S. A. Dialektnoe foneticheskoe sootvetstvie y~i/i~y v govorah jakutskogo jazyka [Dialect phonetic accordance of y~i/i~y in Yakut language dialect] // Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki. – № 6 (48) 2015. – Ch. 2. – S. 85-88.



УДК 398.2

О. И. Чарина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

СКАЗИТЕЛИ с. ПОХОДСК XIX в.

Аннотация. В статье рассматриваются образы сказителей из с. Походск Нижнеколымского края XIX в. Михаила Соковикова и Митрофана Кривогорницына, певцов былин и исторических песен. Приводятся произведения фольклора, которые были записаны от М. Соковикова, произведенные В. Г. Богоразом. Также имеется несколько произведений, которые, возможно, записаны от этого исполнителя или от сказителя Митрофана Кривогорницына. Для изучения авторства исполнителя в записях Д. И. Меликова проводится сравнительно-описательный анализ имеющихся вариантов, сравнение записей проводится на уровне мотивов, индивидуального стиля. Сравняются некоторые особенности текстов былин «Добрыня и змеинище Горынище», «Алеша Попович и Тугарин», «Илюша и Идолище», «Дюк Степанович», «Потоп Михайлович», «О Мишеньке Даниловиче», «Иван Кулаков», исполненных М. Соковиным. Рассматривается былина «Илья Муромец на Соколе-корабле», записанная от М. Кривогорницына.

Также изучаются исторические песни «О Скопине», «Заявился в камен город детинушка», «Ах, талан, ты мой таланчик» и приводится баллада «Ключник», исполненные неизвестным сказителем в записи Меликова.

В ходе исследования выясняется, что стилю М. Соковикова свойственны определенные былинные формулы. Так, уточняются формула «входа в гридню», эпизод обувания.

На основе сравнения вариантов песни о графе Чернышове можно предположить, что исполнитель, чье творчество зафиксировал Д. И. Меликов, это Митрофан Кривогорницын.

Предстоит и дальше изучать вопросы, связанные с уточнением авторства некоторых произведений фольклора, записанных Д. И. Меликовым. М. Ф. Соковиков имел детей (Иван Соковиков – Кулдаренок, Арина Четверикова), чье творчество также следует изучать.

Ключевые слова: фольклор, сказитель, былины, исторические, лирические песни, андыльщина, вариативность, сравнение, сюжеты, образы, стиль, былинные формулы.

О. I. Charina

Narrators of Pokhodsk in the XIX century

Abstract. In article reviews the images of narrators from the village of Pokhodsk, Nizhnekolymsky land, of the XIX century – Mikhail Sokovikov and Mitrofan Krivogornitsyn, singers of bylinas and historical songs. There are works of folklore which were recorded by V. G. Bogoraz from Sokovikov. Also, there are some works which, perhaps, are recorded from this performer or from the narrator Mitrofan Krivogornitsyn. For studying the authorship of the performer in D. I. Melikov's records, the comparative and descriptive analysis of the available texts is carried out, as well as comparison of records at the level of motives and individual style. Some features of texts of the bylinas "Dobrynya and Zmeinishche Gorynyshe", "Alyosha Popovic and Tugarin", "Ilyusha and Idolishche", "Duke Stepanovich", "Potop Mikhaylovich", "About Mishenke Danilovich", "Ivan Kulakov" performed by M. F. Sokovikov are compared. The bylina "Ilya Muromets on the Falcon Ship" which is recorded from M. Krivogornitsyn is considered.

We also studied historical songs "About Skopin", "Detinushka Entering a Stone Town", "Ah, Talan, My Little Talan" are and the ballad "Key Keeper", performed by an unknown narrator in Melikov's record.

During the research, it becomes clear that certain epic formulas are peculiar to Sokovikov's style. The formulas of "the entrance in gridnya" and the process of footwear putting on are to be finalized.

ЧАРИНА Ольга Иосифовна – к. филол. н., с. н. с. сектора якутского фольклора, доцент, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН.

E-mail: ochar@list.ru

CHARINA Olga Iosifovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Associate Professor, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North Russian Academy of Sciences Siberian Branch.

E-mail: ochar@list.ru

Basing on the comparison of the versions of the song about the Count Chernyshov, it is possible to assume that the performer, whose creativity D. I. Melikov recorded, was Mitrofan Krivogornitsyn.

It is necessary to study further the questions connected with identification of authorship of some works of folklore which are recorded by D. I. Melikov. M. F. Sokovikov had children (Ivan Sokovikov – Kuldarenok, Arina Chetverikova), whose creativity also should be studied.

Keywords: folklore, narrator, epic, historical, lyrical songs, andylshhina, variability, comparison, plots, images, style, epic formulas.

Введение

Фольклор русских старожилов низовьев реки Колымы крайне интересен и одно произведение имеет несколько вариантов записей еще в конце XIX в. Одними из первых и обстоятельных являются тексты песен, записанные В. Г. Богоразом [1]. Крайне интересны путевые записи этнографического характера, которые проводил в рамках Сибиряковской экспедиции Д. И. Меликов, продвигаясь по Нижнеколымскому краю [2].

Помимо академических изданий по фольклору русских старожилов низовьев рек Колымы и Индигирка: «Фольклор Русского Устья» [3], «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» [4] имеются также иные источники с публикациями текстов уникального фольклора.

Н. Б. Вахтин, Е. В. Головкин, П. Швайццер рассматривают социальные и символические аспекты самосознания нескольких групп потомков русских, населявших Северо-Восток России, например, жителей Русского Устья [5].

А. С. Зуев рассматривает положение русских на Крайнем Северо-Востоке Сибири в XVII – начале XX вв. в иноэтнической среде [6, с. 55-87].

Е. А. Строгова рассматривает истоки культурной традиции русских старожилов Нижней Колымы, основываясь на своих археологических и этнографических исследованиях [7, с. 144-152].

Ю. И. Смирнов насчитал всего в фольклоре нижнеколымчан 21 произведение фольклора в 27 записях [4, с. 30, 35].

В своей статье для определения творчества М. Ф. Соковикова мы опираемся на тексты песен, записанные В. Г. Богоразом [1] и Д. И. Меликовым [2] в Нижнеколымском крае в конце XIX в. Важнейшее значение для нашего исследования имеют труды известных ученых Ю. И. Смирнова [3], Ю. А. Новикова [8, 9].

Нам известны былины М. Ф. Соковикова, которые записал и опубликовал В. Г. Богораз. Также имеется несколько произведений, приведенные в дневнике Д. И. Меликова, которые, возможно, записаны или от этого исполнителя, или от сказителя Митрофана Кривогорницына. Нам важно определить автора-исполнителя былин и исторических песен в записях Д. И. Меликова. Для этого мы проводим сравнительно-описательный анализ имеющихся вариантов; сравнение записей проводится на уровне мотивов, индивидуального стиля.

Личность исполнителя Михаила Федоровича Соковикова

О Михаиле Федоровиче Соковикове много написал В. Г. Богораз: «Единственный сохранившийся в живых посказатель старинов, Михайло Соковиков, по прозвищу Кулдарь, старик 70 лет, происходит из семьи бывших станичных казаков, ныне мещан». Судьба его интересна, собирателей сразу интересовал характер исполнителя, его семейная история, некоторые особенности его жанрового репертуара. Так, Богораз продолжает: «По рассказам, и отец, и дед его славились посказательностью и умением петь. Михайло говорит, что он не знает и десятой доли того, что знал его отец. Тем не менее, заметно, что он смолodu тоже должен был обладать хорошей памятью. Про него рассказывают, что в молодости он прельщал купцов песнями и собирал от них каждую весну обильные подарки во время праздников на ярмарке. Нрава Михайло был беспокойного; влюбившись в чукчанку, он ушел за нею на Чаун и жил с нею два года жизнью кочевника и дикаря, но потом опять вернулся на реку, сохранив от всего этого эпизода только хорошее знание чукотского языка. У Михайлы от новой русской жены были две дочери и сын. Дочери обладают приятными голосами и переняли у отца несколько песен, не из обычно известных на Колыме. Сын был лучшим составителем сатирических уличных песен, которые в обще в ходу на Колыме. Но в 1896 г. сын старого Кулдаря, Ванька Кулдаренок, пропал без вести

на морском льду, по всей вероятности, провалился под лед вместе с собаками и спутником. После этого старик почти впал в сумасшествие и, между прочим, забыл все остатки старин, сохранявшиеся до сих пор в его памяти» [1, с. 169].

От Михаила Соковикова В. Г. Богоразом записан ряд былин и исторических песен: «Добрыня и змеинище Горынище», «Алеша Попович и Тугарин», «Илюша и идолище», «Дюк Степанович», «Потоп Михайлович», «О Мишеньке Даниловиче», «Девушка нашла милого утонувшим», «Садко богатый гость», «Иван Кулаков» [4, с. 81-83, 92-94, 103-104, 106-109, 128-130, 142-145, 193, 193-194, 203-204].

В. Г. Богораз записал от Соковикова песни (например, «Перепелка»), сказку [1, с. 200, 238, 255-256, 264-265, 291-292, 298, 345-346].

Далее, В. Г. Богораз записал «Шальму» от Марии Егоровой, «которая, впрочем, была известна Кулдарю [1, с. 170]. Текст, записанный от Егоровой, снабжен квадратными скобками, в которых приведены отрывки, записанные от Соковикова [1, с. 391].

«Наконец», – пишет Богораз – «от дочери Кулдаря, Арины Четвериковой я записал старину о Добрыне и Марине, которая, впрочем, пользуется несколько большей известностью, чем другие старины, и даже распевается на вечерках как обыкновенная песня. Вообще нужно сказать, что большая часть старин поется на голос, по-видимому, все они пелись, но Кулдарь, от которого я записал большую часть старин, говорил, что он перезабыл напевы. Те напевы, которые мне удалось слышать, напр., напев Незнамушки, Марины и Добрыни и «шальмы», красивы и характерны, но я, к сожалению, не умел записать их нотами. Укажу еще, что прозаические вставки, перемежающиеся со стихами, по словам Кулдаря, сказывались так исстари отцами и дедами» [1, с. 170]. Таким образом, становится ясно, что часть произведений фольклора записано непосредственно от М. Ф. Соковикова, часть знали его дети, другие станичники, кто был знаком с исполнителем.

Вот что Ю. И. Смирнов сообщает в связи с экспедицией на север Якутии по поводу происхождения Соковикова: «Сведения о происхождении М. Соковикова из казаков, видимо, не вполне точны. К. К. Нейман, побывавший на Колыме в конце 60-х гг. XIX в., отметил, что в д. Керетово, помимо заимки известных казаков Котельниковых, имеется «около двенадцати домов, в которых по большей части живут юкагиры». Далее Ю. И. Смирнов пишет, что «эта сухая констатация по смыслу совпадает со сведениями якутского фольклориста С. И. Боло, работавшего на нижней Колыме осенью 1940 г.: местные жители сообщили ему, что М. Соковиков происходил из обрусевших чуванцев, т. е. той группы юкагиров, которая проживала на Анадыре и в 70-е гг. XVII в. Вместе с русскими ушла на нижнюю Колыму». Далее Смирнов подкрепляет эти находки своими опросом местного населения: «То же самое в последнее время слышал автор этих строк, а затем и Т. С. Шенталинская. Колымчане-старожилы твердо уверены, что фамилия Соковиков – чуванская» [4, с. 377].

Личность исполнителя Митрофана Кривогорницына

Помимо записей В. Г. Богораз есть также фиксация фольклора, произведенная Д. И. Меликовым, который в это же время, в рамках той же экспедиции Сибирякова, записал несколько произведений устного народного творчества, которые, возможно, от М. Ф. Соковикова или М. Кривогорницына.

Митрофан Кривогорницын, о нем, по сведениям В. Г. Богораз, известно следующее: «Родом – станичный казак, имеет от роду около пятидесяти лет. Он ослеп на оба глаза еще в ранней молодости и живет в высшей степени бедно даже для походчанина (постоянное место его жительства – Походская деревня), призреваемый родственниками» [1]. Со всей определенностью известно, что он исполнил былинку «Илья Муромец на Соколе-корабле», и вставки, которые по собственной инициативе сделал Богораз былины, записанные от М. Ф. Соковикова [4, с. 121, 81-83]. Также он исполнил песни «Ах ты воля, моя воля», «Из-под камня», «Как морские алеты» [1, с. 289-290, 302, 303].

Основные произведения, записанные Д. И. Меликовым

Как мы отметили выше, в сборе фольклора русского населения Нижней Индигирки Д. И. Меликову, как можно понять из его дневников, помогал среднеколымчанин Власов Семен Герасимович, который собрал для него несколько песен. В записях представлена былина про

Добрыню Никитича и Змея («Оставалось у Никиты все житье-бытье»), «Заявился в камен город незнакомый гость», «Как живет молодой ключничек у князя», «Ах, талан ты мой таланчик» [2, л. 204-211]. Эти тексты опубликованы в сборнике «Из истории русской фольклористики» [10, с. 419-437]. Кроме того, некоторые исторические песни и былины рассмотрены в других статьях О. И. Чариной [11, 12].

Ю. И. Смирнов сетует на то, что у Богораза не было «профессиональной подготовки», и это «обусловило невысокое качество записей и равнодушие собирателя к фиксации вариантов и версий» [4, с. 33]. Аналогичные претензии можно предъявить Д. И. Меликову, который так же не указал имена и фамилии исполнителей, все песни представлены в одной записи. Впрочем, Д. И. Меликов не имел такой задачи – фиксация фольклорных текстов, а записи произведений фольклора сделал попутно к основным своим задачам – отражению жизни ссыльных в Нижне-колымском крае.

Рассмотрим репертуар исполнителей в записях В. Г. Богораза и Д. И. Меликова в рамках сравнительной таблицы.

Таблица 1

	Запись Д. И. Меликова 1893 г.	Исполнитель	Запись В. Г. Богораза 1895-1897 гг.	Исполнитель
1	Про ключника	Не известен		
2	Ты талан, ты мой таланчик	Не известен		
3	Незнакомый гость	Не известен		
4			Алеша Попович и Тугарин Змеевич	Сокоиков
5			Илюша и Идолище	Сокоиков
6			Дюк Степанович	Сокоиков
7			Потоп Михайлович	Сокоиков
8			Девушка нашла милого утонувшим	Сокоиков
9			Садко богатый купец	Сокоиков
10			Иван Кулаков	Сокоиков
11			Илья Муромец на Соколе- корабле	Кривогорницын
12	Ай ты, чукотский народ (андыльщина)	Сокоиков		
13	Весной стало лёд ломать (андыльщина)	Не известен		

Как видим, к сожалению, записи Меликова и Богораза не совпадают ни по времени, ни по указанным сюжетам.

Если В. Г. Богораз четко отметил, что его исполнители – М. Сокоиков и М. Кривогорницын, то Д. И. Меликов сообщает, что исполнитель одной андыльщины – Михаил Сокоиков, при этом впервые указывается его отчество – Федорович. Остальные исполнители безымянны.

Песни, исполнявшиеся М. Ф. Сокоиковым и записанные В. Г. Богоразом

Все сюжеты былин имеют развернутый характер, в них почти полностью разворачиваются события, которые свойственны для данных произведений. Так, былина «Добрыня и Змеинище Горынище» насчитывает 72 стиха, правда, Богораз сделал вставки в этот текст из произведения, записанных от М. Кривогорницына. Вставки в публикации квадратными скобками, например:

*А ты плавай, Добрынюшка, на перву струю, [...]
Не доплавливай, Добрынюшка, на третью струю!
Еще третья струя быстрым-быстра,
[Унесет тебя усть мора, мора синяго] (греческа) [1, с. 181].*

Былина «Алеша Попович и Тугарин Змеевич» насчитывает 104 стиха [1, с. 183-186]; «Дюк Степанович» насчитывает 132 стиха [4, с. 109]; былина «О Мишеньке Даниловиче» насчитывает 119 стихов [1, с. 86-189]; былина «Потоп Михайлович» составлена из 122 стихов [4, с. 128-130].

Некоторые былины уже укорочены, например, былина «Илюша и Идолище» насчитывает 44 стиха, есть пропуски, концовка смазана. Былина «Иван Кулаков» насчитывает 64 стиха, концовка смазана.

Былина, исполненная М. Кривогорницыным

Былина «Илья Муромец на Соколе-корабле» насчитывает 35 стихов [1, с. 195-196], у былины есть припев «Сдудина ты, сдудина», благодаря которому выявляется связь этого текста с вариантами, бытовавшими, как отмечает Ю. И. Смирнов на Русском Севере; одновременно заметна связь с записями былины на Алтае [4, с. 386].

В этой былине могут быть разные богатыри, могут быть исторические личности, например, Степан Разин. Былина, исполненная Кривогорницыным, имеет достаточно украшательных элементов типа «корабль изукрашен был». Встречается характерный мотив описания одежды героев:

*На Полкане-то иляпа черномуровка,
На Алешеньке сапожки зелен сафьян,
На Илюшеньке кафтанчик рудо-желтой камке* [1, с. 195].

К сожалению, произведение несколько смазано в концовке.

Сравнение текстов фольклорных произведений

Точно указано, что былины и исторические песни записаны от большого старика в Нижне-колымске, так, песня «Ах талан, ты мой таланчик» о графе Чернышеве насчитывает 35 стихов, текст представлен в хорошем, внятом изложении [2, л. 211]; баллада «Как живет молодой ключничек у князя» насчитывает 61 стих, также изложены все события [2, л. 210-211]. Хуже представлен текст следующих произведений: былина про богатыря Добрыню Никитича, концовки нет [2, л. 212]; песня «Заявился в камен город детинушка» насчитывает 33 стиха, имеет крайне запутанный текст [2, л. 209-210].

В сравнении важно, например, описание богатырской обуви, это «сапожки зелен сафьян», описываемые или в момент передачи дара, или в острый для богатыря момент. Рассмотрим эпизод в следующей таблице.

Таблица 2

№	Запись В. Г. Богораз	Запись Д. И. Меликова
	<i>Исполнитель Сокоиков</i>	
1	[Мать Дюка Степановича] Отдала она Алешеньке Поповичу, Отдала она сапожки зелен софьян [4, с. 109].	
2	Тут сидел-от наш Потоп Михайлович, Из-за дубова стола он повыскачил, И стал он на резвые на ноженьки, И на те же сапожки на зелен софьян [4, с. 129].	
3	Стал он на резвые на ноженьки, На те же на сапожки, на зелен софьян, На те же каблучки на верейчатые, На те же на гвоздочки на серебряные [4, с. 203].	
	<i>Исполнитель Кривогорницын</i>	
4	На Алешеньке сапожки зелен сафьян [1, с. 195].	
5		Надевал он на ноженьки зелен кафтан, Выходил он на крылечушко дубовое, Сам садился на добра коня [2, л. 204-205].

Здесь мы видим следующее употребление устойчивых формул: мать Дюка Степановича отдала Алешеньке Поповичу «**сапожки зелен софьян**»; Потоп Михайлович «стал он на резвые на ноженьки [...] **сапожки на зелен софьян**»; Владимир-князь «стал он на резвые на ноженьки, на те же на **сапожки, на зелен софьян**» в былине «Иван Кулаков».

При видимых разных побудительных мотивах: передача сапожек, вставание на ноги – в ряде перечисления качеств обуви, говорится и о «зеленом сафьяне». Как видим, встречающиеся в повествовании Соковикова устойчивые формулы повторяются, в них нет заметных изменений.

А в записи исторической песни о Скопине, приведенной Д. И. Меликовым, встречаются стихи:

*Надевал он на ноженьки зелен кафтан,
Выходил он на крылечушко дубовое,
Сам садился на добра коня [2, с. 204-205].*

Как видим, в данном конкретном случае проявляется либо забвение автором-исполнителем текста, отражающего последовательность надевания одежды и обуви, либо – невнимательность записывающих.

Также характерен для сказительской манеры Соковикова следующий пример с упоминанием камня Алатыря:

*Понесет тебя ко камушку Алатыру [4, с. 82].
На камушке вьет гнездо, на Алатыре [4, с. 107].*

Между тем, в записи Д. И. Меликова видим:

*Третья струя быстрым-быстра,
Понесет тебя по камушка Ятырю [2, л. 211].*

При изучении текста былин видно, что былина «Иван Кулаков» содержит стихи:

Стань он на резвые на ноженьки [4, с. 203].

Приводятся произведения фольклора, которые были записаны от Соковикова, произведенные В. Г. Богоразом. Также имеется несколько произведений, которые, возможно, записаны от этого сказителя или от исполнителя Митрофана Кривогорницына.

*На те же на сапожки на зелен софьян,
На те на каблуки на верейчатые,
На те же на гвоздочки на серебряные! [4, с. 203].*

Таким образом, упоминание названия местности «Ятырь», которое встретилось в записи былины о Добрыне Никитовиче, произведенной Д. И. Меликовым, не подходит к исполнительской манере Соковикова.

Известно, что былинку про Добрыню Соковиков в записи Богораза исполнял с отчеством Микитович [4, с. 81]. В записи Меликова Добрыня имеет отчество Никитович [2, с. 211].

Таким образом, Д. И. Меликов записал песни от другого исполнителя, проживавшего в то время с. Походск. Возможно, им мог оказаться Митрофан Кривогорницын.

Особенности песни о графе Чернышове

Так, имеется одна песня, записанная в двух вариантах – «Ах ты, воля. Моя воля» [1, с. 289-290], «Ах, талан, ты мой таланчик» [2, л. 211].

Первый пример содержит 43 стиха, в т. ч. 4 вставки в квадратных скобках. Здесь Богораз старается учесть особенности речи исполнителя: «Кыстрым городок», «пруцкой король» «було (было)» [1, с. 289-290].

Второй вариант содержит 35 стихов. Меликов пишет с учетом правил произнесения слов в русском языке: «Кестрим-город», «Прусский король» [2, л. 211].

Между тем некоторые образы и мотивы совпадают:

Таблица 3

	Запись В. Г. Богораза	Запись Д. И. Меликова
1	Участь злая, участь горькая, На роду мене написана...	Ах, ты участь моя горькая! На роду ты мне написана...

2	Там стояла нова светлица, Хрущатым песком засыпана.	Тут стояла нова светелка, Хрущатым песком расчистая.
3	Засаженной бул росейский граф Чернышев Егор Заарьевич. Он по светлице погуливат, Пенькову трубку раскуриват.	Засажен был тут российский граф Чернышев Захар Григорьевич. Он по светлице злой похаживает, Пенкову трубку-то он покуривает.
4	Прикажу тебя кормить-поить, Прикажу на волю выпустить, Послужи мне верой-правдою, Как служил ты цару белому [1, с. 289-290].	Прикажу тебя кормить-поить, Прикажу на волю выпустить, Послужи за то мне верой-правдою, Верой-правдой неизменною, Как служил ты царю белому [2, л. 211].

Как видим, при некоторых незначительных различиях можно предположить, что варианты песни могли быть записаны либо от одного исполнителя, либо – от близких людей, возможны другие исполнители. Практически совпадают некоторые эпизоды: сетование на судьбу; уточнение личности пленника; требование послужить прусскому королю. В концовке варианта, записанного В. Г. Богоразом, Чернышев отвечает угрозой:

*Над твоей шеей татаринской,
Над твоей буйной головушкой* [1, с. 290].

В меликовском варианте Чернышев:

*Над тобой, над шеей над немецкою,
Над твоей башкой басурманскою* [2, л. 211].

По имени, по той обстановке, которую нам представили Д. И. Меликов и С. Г. Власов, по репертуару видно, что певец, исполнивший несколько песен и былин, жил в Походске. Эта песня в двух записях показывает, что автором мог быть один исполнитель, который в разных условиях спел песню в тех вариантах, которые сам мог допускать.

Основные материалы по русской эпической и лирической песне представлены в сборнике «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока», как выясняется, по географии можно найти некоторые уточнения и дополнения. Так, баллада «Ванька-ключник» фиксировалась только на Индигирке [4, с. 263-264], но у Д. И. Меликова эта песня, записанная на Колыме, имеет развернутый и психологически напряженный сюжет. Вместе с тем, как видим, те произведения фольклора, которые зафиксированы В. Г. Богоразом в Походске, не исполнялись для Семена Герасимовича, это следующие сюжеты: «Алеша Попович и Тугарин Змеевич», «Илюша и Идолище», «Дюк Степанович», «Потоп Михайлович», «Девушка нашла милого утонувшим», «Садко богатый купец», «Иван Кулаков» [4, с. 81-83, 92-94, 103-104, 106-109, 128-130, 142-145, 193, 193-195, 203-204]. Также известны вставки, произведенные В. Г. Богоразом в следующие произведения «Сухан сообщает князю Владимиру о нашествии», «Незнамушка».

Неизвестно, почему не зафиксированы данные произведения С. Г. Власовым. То ли не было времени, то ли сказители не могли в силу различных запретов исполнять произведения в тот момент; возможны и другие причины.

По некоторым данным, которые мы попытались выявить (упоминание собирателей, текстология) видно, что С. Г. для Д. И. Меликова записал тексты «Незнамый гость», «Про ключника», «Ты талан, ты мой таланчик» [2, с. 209-211], которые исполнил другой исполнитель в с. Походск, возможно, М. Кривогорницын.

Заключение

В Среднеколымске, Нижнеколымске, Походске в конце XIX в. было несколько сказителей, имена которых указал В. Г. Богораз [1, с. 169]. Михаил Федорович Сокоиков, житель Походска, был ярким сказителем своего времени. Ю. А. Новиков, как и многие исследователи, останавливается на фигуре нашего сказителя: «В конце XIX – начале XX столетия такие сказители, как Л. Г. Тупицын или Михаил Сокоиков, были в Сибири редким явлением, но их искусство по-прежнему притягивало людей. Михаила Сокоикова прозвали на Колыме «Кулдарем» – так

принято называть колодцы в Средней Азии: старины и сказки текли из уст былинщика как из чудесного источника «кулдара», живительной влагой утолявшего путников» [9, с. 23].

Митрофан Кривогорницын был значительно моложе Соковикова, знал много произведений фольклора. Из его творчества нам известны одна былина в записи В. Г. Богораза, историческая песня «Ах ты, воля». Возможно, песни, приведенные Д. И. Меликовым, были записаны от этого исполнителя.

Необходимо продолжить текстологический анализ известных текстов для выявления автора-исполнителя. Также М. Ф. Соковиков имел детей, чье творчество также следует изучать. Например, уличные песни пел Иван Соковиков – Кулдаренок, от Арины Четвериковой (дочери М. Соковикова) зафиксировано несколько песен.

Литература

1. Богораз В. Г. Областной словарь колымского русского наречия / Собрал на месте и составил В. Г. Богораз // Сб. ОРЯС. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1901. – Т. 68, № 4. – 346 с.
2. Меликов Д. И. Путевые записки «В Гижигу через Колымск». 1893. Книга I. 140 л. Архив СО РАН. – Ф. 4, Оп. 18, Ед. хр. 2. Л. 202-212.
3. Фольклор Русского Устья / Сост. С. Н. Азбелев, Г. Л. Венедиктов, Н. А. Габышев и др. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1986. – 384 с.
4. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ю. И. Смирнов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 524 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
5. Вахтин Н. Б., Головкин Е. В., Швайцлер П. Русские старожилы Сибири: Социальные и символические аспекты самосознания. – М.: Новое издательство, 2004. – 294 с.
6. Зуев А. С. Русские на Крайнем Северо-Востоке Сибири в XVII – начале XX века: динамика, направления и результаты этнокультурной адаптации в иноэтнической среде // Сибирь и Русский Север. Проблемы миграций и этнокультурных взаимодействий (XVII – начало XXI века). – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2014. – С. 55-88.
7. Строгова Е. А. Истоки культурной традиции русских старожилов Нижней Колымы по данным комплексного исследования // Арктика и Север. Электронный журнал. – 2014. – № 16. – С. 144-152.
8. Былины Печоры. Свод русского фольклора. – СПб.-М.: Наука, 2001. Т. 1. – 772 с.
9. Новиков Ю. А. Сказитель и былинная традиция. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. – 374 с.
10. Чарина О. И. Записи фольклора, произведенные Д. И. Меликовым в Нижнеколымском крае в 1893 г. // Из истории русской фольклористики. Выпуск 8. (ИРЛИ). – СПб.: Наука, 2013. – С. 110-114.
11. Чарина О. И. Особенности русского эпического фольклора на северо-востоке Якутии // Якутский героический эпос олонхо – Шедевр устного и нематериального наследия человечества в контексте эпосов народов мира. Материалы международной научной конференции, посвященной 120-летию П. А. Ойунского. г. Якутск, 18-20 июня 2013 г. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. – С. 357-364.
12. Чарина О. И. Региональные особенности исторических песен, бытовавших на Колыме (на примере песни о Скопине) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 11. – С. 202-206.

References

1. Bogoraz V. G. Oblastnoj slovar kolymского ryssкого narechija [Kolymsky Russian dialect regional dictionary] / Sobral na meste i sostavil V. G. Bogoraz // Sb. ORJAS. – St. Petersburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk, 1901. – T. 68, № 4. – 346 s.
2. Melikov D. I. Putevye zapiski “V Gizhigy cherez Kolymsk” [Notes of journey “To Gizhig through Kolymsk”]. 1893. Arhiv JANTS CO RAN. – F. 4, Op. 18, Ed. hr. 2. – 202-212 l.
3. Folklor Russkogo Ustja [Folklore of Russky Ustie] / Sost. S. N. Azbelev, G. L. Venediktov, N. A. Gabyshev i dr. – L.: Nauka. Leningrad. Otdelenije, 1986. – 384 s.
4. Russkaja epicheskaja poezija Sibiri i Dalnego Vostoka [Russian eicic poetics of Siberia and far East] / Sost. Y. I. Smirnov. – Novosibirsk: Nauka. Sib. Otdelenije, 1991. – 524 s. (Pamjatniki folkloru narodov Sibiri i Dalnego Vostoka).

5. Vahtin N. V., Golovko E. V., Shvajtser P. Russkie starozhily Sibiri: Sosialnye I simvolicheskie aspekty samosoznaniya [Russian old inhabitants of Siberia: social and symbolic aspects of consciousness]. – M.: Novoe izdatelstvo, 2004. – 294 s.
6. Zuev A. S. Russkie na Krajnem Severo-Vostoke Sibiri v XVII – nachale XX veka: dinamika, napravleniya i rezultaty etnokulturnoi adaptatsii v inoetnicheskoy srede [Russians in Far North-East in XVII – the early XX century: dynamics, directions and results of ethnic and cultural adaptation in non ethnic environs] // Sibir i Russkij Sever. Problemy migratsij i etnokulturnyh vzaimodeistvij (XVII – nachalo XXI veka). – Novosibirsk: Izd-vo Instituta arheologii i etnografii CO RAN, 2014. – S. 55-88.
7. Strogova E. A. Istoki kulturnoj tradicii russkikh starozhilov Nizhnej Kolymy po dannym kompleksnogo issledovaniya [Beginnings of cultural traditions of Russian old inhabitants in Nizhnaya Kolyma according to the complex research] // Arktika i Sever. Jelektronnyj zhurnal. – 2014. – № 16. – S. 144-152.
8. Byliny Pechory. Svod russkogo folklora [Pechora bylinas. Corpus of Russian folklore]. – Spb.-M.: Nayka, 2001. T 1. – 772 s.
9. Novikov U. A. Skazitel i bylinnaja tradiciya [Narrator and bylina tradition]. – Spb.: Dmitrij Bylavin, 2000. – 374 s.
10. Charina O. I. Zapisi folklora, proizvedennyje D. I. Melikovym v Nizhnekolymskom krae v 1893 g. [Folklore records made by D. I. Melikov in Nizhnekolymsky district in 1893] // Iz istoriji rysskoj folkloristiki. Vypusk 8. (IRLI). – Spb.: Nauka, 2013. – S. 110-114.
11. Charina O. I. Osobennosti russkogo epicheskogo folklora na severo-vostoke Yakutiji [Features of Russian epic folklore in North-East of Yakutia] // Yakutskij Geroicheskij epos olonho. Shedevr ustnogo i nematerialnogo nasledija chelovechestva v kontekste eposov narodov mira. Materiali mezhdunarodnoj nauchnoj konferensii, posviashhennoj 120-letiju P. A. Ojunsckogo. – Yakutsk: Izdatelsky dom SVFU, 2014. – S. 357-364.
12. Charina O. I. Regionalnye osobennosti istoricheskikh pesen, bytovavshykh na Kolyme (na primere pesni o Skopine) [Regional features of historical songs existed in Kolyma (using the example of the song about Skopin)] // Filologicheskije nauki. Voprosy teorii i praktiki. – 2015. – № 11. – S. 202-206.



УДК 398.22(=512.145)

Р. М. Гайфутдинова
Лицей-интернат №7 г. Казань

ЭТНОЭПИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ ТАТАР ПОВОЛЖЬЯ (методологические предпосылки)

Аннотация. В эпоху глобализации идет пересмотр традиционных культурных ценностей и традиций, что часто ведет к искусственному противопоставлению «новых» и «старых» мировоззренческих установок (идей, ценностей и ценностных смыслов), в частности придание ранее негативным событиям истории абсолютно противоположное содержание. В связи с этим в данной статье рассматривается этноэпические нарративы этнокультурного наследия как фундаментальная основа культуры (как гештальт национальной и этнической культур). Представленные в этноэпических нарративах художественные образы интерпретируются путем метода идеации (усмотрение идей) и идеализации (как литературный прием) через повторяемые эпические приемы.

Объектом является этноэпическое наследие татарского народа.

Цель – изучить и проинтерпретировать этноэпический нарратив на новом ракурсе (философско-культурологическом дискурсе).

Традиционные и универсальные культурные феномены и ноумены архетипической модели этноэпического нарратива традиционной культуры составляют ценностное ядро (субстрат) этнической, а затем и национальной культуры. В процессе ревитализации этнической культуры особую роль призваны сыграть разноуровневые эпические традиции этноса, народа. Также сохранение и воспроизводство основных ценностных смыслов заложенных в этноэпических нарративах дает возможность поддерживать установленный общественный порядок. Т. к. выявление этнокультурной традиции татар Поволжья с рядомположными полиэтническими традициями и не только тюркскими помогает раскрыть сущность бытия континуума этнических традиций, экспликация их роли для национальной культуры. Интерпретация разнеуровневых традиций своего рода субстрата и суперстрата социокультурного пространства народов Поволжья дает возможность эксплицировать модусы основных архетипов и архетипических образов, а также архетипических элементов современной национальной культуры. Поэтому важно изучить и транслировать базовые ценностные смыслы этноэпического наследия традиционной культуры.

Ключевые слова: этноэпическое наследие, этноэпический нарратив, героический эпос, гипербола, эпигет, звуковой символизм, культурный феномен, объективизация, эпическая картина мира, бытие народа, национальная культура, традиционная культура.

R.M. Gaifutdinova

Ethnic-epic narrative of the Tatars of the Volga region (methodological assumptions)

Abstract. In the era of globalization there is a review of many cultural values and traditions, which often leads to artificial contrasting of the “new” and “old” worldviews – the ideas, values and meanings, as well as attributing a completely opposite content to previously negative events of history. In this regard, the article discusses ethnic-epic narratives of ethnic-cultural heritage as the fundamental basis of culture (as a Gestalt of national and ethnic cultures). The artistic images presented in ethnic-epic narratives are interpreted by the method of ideation (discretion of ideas) and idealization (as a literary approach) through repeated epic approaches.

The object is the ethnic-epic heritage of the Tatar people.

The aim is to study and interpret the ethnic-epic narrative on a new aspect (philosophical and cultural discourse).

Traditional and universal cultural phenomena and noumenon of the archetypal model of the ethnic-epic narrative of traditional culture compose the value core (substrate) of ethnic, and then national culture. In the process of the revitalization of ethnic culture a special role is played by the multilevel epic traditions of the ethnos and the people. Also, the preservation and reproduction of the basic value meanings laid down in ethnic-epic narratives makes it possible to maintain the established social order. Since the identification of the ethnic-cultural tradition of the Tatars of the Volga region with polyethnic traditions and not only Turkic traditions helps to reveal the essence of the continuum of ethnic traditions, the explication of their role for national culture. Interpretation of different-level traditions of a kind of substratum and superstratum of sociocultural space of peoples of the Volga region makes it possible to explicate the modes of the main archetypes and archetypal images, as well as the archetypal elements of modern national culture. Therefore, it is important to study and translate the basic value meanings of the ethnic-epic heritage of traditional culture.

Keywords: ethnic-epic heritage, ethnic-epic narrative, heroic epic, hyperbole, epithet, sound symbolism, a cultural phenomenon, the objectification, epic picture of the world, being of the people, national culture, traditional culture.

Введение

Сегодня как никогда ранее в общественной жизни происходят процессы глобализации, а в рамках него – интеграции и дезинтеграции стран и народов. Эти процессы сопровождаются явлениями гомогенности и гетерогенности в культуре, обуславливая изменения ее ценностного контента, ядром которого всегда служили исторически вырабатываемые этнические традиции. В связи с этим, назревает социально-культурная необходимость в философско-культурологическом дискурсе проблем исторического бытия этноэпических нарративов с точки зрения тех ценностных смыслов, которые определяют традиционное ядро современной национальной культуры, – локальных региональных и субкультурных.

Во-первых, новая информационно-интеллектуальная эра породила такое «планетарное» сознание, которая сегодня управляет процессами стимулирования глобализации и, одновременно, дифференциации культур. Последнее отражается в многообразии потребительских интересов, где существенную роль, наряду с экономической составляющей, играет и социально-культурная сторона. Самоопределение современной России исходит из единства сосуществующих цивилизаций путем реинтеграции – с одной стороны, и потребностями наций на самоопределение, их языковой, этносемиотичной, культурной идентичности – с другой. Ведь уникальность духовной культуры народа, его традиций – важнейшее составляющее звено всей мировой, в т. ч. российской и региональной культур. Отсюда, социокультурная ориентация не только модернизацию, но и на традиционную культуру.

Во-вторых, традиционная культура татар, в которой корневую ее основу составляет этноэпическое наследие, то есть его народный эпос, отличается своей рудиментарностью, максимальной укорененностью в территориальной и геоклиматической обусловленностях. И именно на этой исторической почве первоначально зарождаются образы эпических героев-батыров – архаических, родоплеменных, предания которых, передаются из уст в уста, из поколения в поколения, тем самым обретает собственно народные черты, а со временем национальную и шире региональную ценность. Исторически народы, в частности, тюркоязычные создавали эпические образы как своего рода «культурные идеалы», прежде всего выделяя в них героические черты, что отвечало, как в прошлом, так и сегодня потребности в эталонах для культивирования у юношества чувств патриотизма, беззаветной преданности своей стране и народу. Таким образом, изучение этноэпического наследия необходим для регенерации тех новых социально-культурных ценностных смыслов и значений, которые становятся противовесом тенденциям нивелирующей глобализации этнонациональной десубъективизации, и могут внести, тем самым, весомый вклад в разноцветие российской социально-культурной жизни.

В-третьих, исследование данной темы способствует конкретизации общетеоретической проблематики для углубленного, обоснованного понимания того жизнеспособного ядра этноэпического наследия, что присуще любой тюркоязычной традиционной культуре, но на характерном примере татар Поволжья.

Этноэпический нарратив: философско-культурологический аспект

Традиционная культура системна, т. е. саморегулирующая целостность и в то же время многоуровневая: в ней – разные пласты. Она непосредственно относится к этносу и определяется его особенностями. Это – по преимуществу этническая культура, в ней уровни – доэтническая и этническая, национальная и общечеловеческая. В традиционной культуре этническое начало сопряжено прежде всего с эпическим творчеством народа – с эпосом, в котором героический эпос играет особую роль, т. к. в нем концентрируются идеально-ценностные представления этноса, и о жизненном мире и об идеальном герое в татарском эпосе – о герое-батыре. Именно в нем – в эпическом герое-батыре, таких как Идегей, Ак Кубек, Чура батыр, Сякам персонифицируются чаяния народа о силе и могуществе, о справедливой власти и о победах над врагом, о чудесах и о необыкновенных свойствах смертного человека, его возможностях в преодолении жизненных препятствий. Этноэпическое наследие у татар составляет, прежде всего, укорененное явление, которое является важнейшей частью традиционной культуры народа, можно сказать, даже его «сердцевиной». Таким образом, термин «этноэпическое наследие» представляет собой содержательный компонент культурного наследия и является феноменом устной художественной традиции. В нем выделяют такие жанры как «эпос» и «эпическое сказание», при этом архаическое в эпосе, как глубина проникновения в прошлое, напрямую зависит от характера традиций. Архаические традиции эпоса запечатлевают нормы и идеалы, понятия и представления человека, которые в процессе историко-общественного развития народа подвергались различным модификациям и тогда эпос выработал такие емкие художественные образы, которые были способны существовать целые столетия, примером чего и являются классические героические сказания «Ак Кубек», «Идегей» и «Чура батыр» [1].

В традиционной культуре под *нарративом* следует понимать прежде всего эпических произведений в их сказательной темпоральности и известной самодостаточности [2]. Ведь нарратив и есть последовательное воспроизведение бытия текста, отличительной чертой которого становится субъективное повествование или «объясняющий рассказ» [3], т. е. *текст-объект* в его процессуальности. Кроме того, в культурологии *нарратив* рассматривается как новый стиль знакового явления или символический комплекс ценностно-смысловых кодов культуры. Иными словами, нарратив обозначает оторванное от реальной объективности повествование или эпическое описание, которое «присуще народной прозе, в частности, при воспроизведении исторических событий, и укоренено в этноархаическом пласте традиционной культуры». Ведь эпосу и эпическому сказанию как народному творчеству имманентно, сущностно присущ *нарратив* [4]. Итак, в статье под *нарративом* понимается повествовательная природа модуса бытия эпического текста, включая такие укорененные традицией его элементы как «сказательность» и самоконституирующие ценностные смыслы. Далее «идеацию» (усмотрение идей) рассматриваем как саморазвернутую характеристику исторических личностей и событий, преобразование их в художественные образы, в частности, через приемы одухотворения или «анимации» предметов бытия – богатырских снаряжений, природных явлений и прочих объектов. Рифмованное и метафорическое строение эпического текста, и наконец, своеобразные формы понимания и объективизации ценностных смыслов заложены в эпических нарративах таких как Жизнь и Судьба, Природа и Человек, Добро и Зло, Смерть и Бессмертие и укоренены в этнической ментальности как части традиционной национальной культуры. Следует особо отметить, что в нарративе процессуальность повествования разворачивается вследствие природы и задачи самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, скажем в целях изменить слушателей, т. е. в конечном счете, вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой [3].

Если символическую выразительность *нарратива* представить, как указание на его скрытые ценностные смыслы, то эпический текст будет напоминать универсальную сверхэтническую культурно-ценностную «мозаику». Ведь эпический текст как нарратив предстает как веер соотношений эпической событийности и символичности, явленного и скрытого, повествовательного и мифологического, циклического и контекстуального. И все это в целом и в отдельности направлено на то, чтобы более грандиозно и величественно отобразить эпический образ батыра как представителя этнокультурного мира и в его культуросозидающей мощи. *Самореализация* же главного

героя *нарратива* с точки зрения исследования как вовлеченного понимания помогает реконструировать и интерпретировать ценностный смысл Человека как субъекта традиционной культуры.

В эпическом тексте *нарратив* [5] как саморазвёртывающееся повествование подразумевает присутствие и участие, по крайней мере, трех субъектов или участников этого процесса: непосредственно автора эпического текста – импровизатора, в диалоге с повествователем как прилежного и, одновременно, исполнителя, а также современного исследователя текста – как интерпретатора, способного к самоосознанию. Этноэпический нарратив при этом – «живое слово», которое передается из поколения в поколение, переходя из уст в уста, изменяется и «перерабатывается» в соответствии с переменами общественной жизни народа и подлежит, в конечном счете, не канонизации, а модификации. Ведь система «мерцающих» ценностных смыслов обрастает иными, привносимыми историческими ценностями. Со сменой типа общественной жизни в эпическом наследии как бы происходит своеобразная смена одних вариантов сказаний другими, что проявляется прежде всего в смене поколений эпических героев – образов. Ведь процессуальное сообщение в нарративе охватывает не только изображения и оценки когда-то происходивших в истории реальных событий, но и утверждение видоизменяющихся идеалов народа – более усложненных и исторически конкретизированных. Так, например, в классическом эпосе преобладает идея защиты народных начал [6], потому-то и герой вырисовывается как своего рода «*стандарт ценностей*» (Манро), который воплощает в себе эталоны «культурного героя» с его такими чертами характера, как мужество и стойкость, любовь к родине и отзывчивость, правдивость и выдержанность, жизнерадостность, а также особый склад ума, храбрость и смелость. Иными словами, именно в герое сосредоточиваются «*прасимволы культуры*» (О. Шпенглер). Оценочный принцип эпоса освобождает героя от трагических ошибок и несправедливости. А потому если герою суждены видоизменения в худшую сторону, то он беззастенчиво оттесняется повествователем на второй план. Следовательно, в эпосе разных эпох встречаются *батыры* разных времен – «от архаических родоплеменных до трансформированных в героев общенародных – национальных и региональных» [7]. В эпических сказаниях такие общие места как мужественная красота, исполинский облик, выносливость, меткость при стрельбе [8] – традиционно участвуют в создании внешнего и внутреннего портрета главного героя. Данные типичные черты позволяют рассмотреть образ батыра с разных точек, но в одинаковых тенденциях его развития, бытования. «Чудеса» свойственны только тем героям, которые честны, правдивы, усердны в делах и отважны перед лицом опасностей. Главный герой эпических сказаний является своеобразным медиатором, что подчеркивается его двойственной природой как представителя своего мира и мира иного, Я и Другого. А потому он – носитель эпических традиций со своей положительной динамикой.

В рамках *чувственного понимания* и толкования эпического текста немислимо без выявления элементов *символичности* и *мифологичности текста*, а также ценностно-смысловых проявлений символов и знаков как своего рода «маркеров» и исторических кодов. В них обнаруживается накопленный традицией опыт не только на историческом, но на актуальном социально-культурном уровнях. А нарратив предстает как процессуальное повествование о персональных и персонифицированных качествах героя и его жизненного мира, и притом многообразие вспомогательных персонажей, предметов и явлений, а также темпоральность сюжета в немалой степени характеризуют *жизненный мир* героя.

Ценностное ядро как субстрат этноэпического нарратива обнаруживается в таких сюжетных *актах* как чудесное рождение героя и, одновременно, его скакуна в один и тот же день, как сватовство героя, требующее от него героического подвига, а также приключения и состязания. Кроме того, к чудесным актам относятся героическое детство и добывание коня или богатырской сабли как воинского снаряжения, наречение именем через инициацию, притом – двуликость имени, то есть герой нарекается при рождении и после обряда инициации как своего рода вторичное рождение, который также сопровождается наречением. Наделение героя сверхчеловеческими и магическими качествами, или же вещей сон богатыря и его матери, и наконец, гибель героя и др. приобретают особую значимость при интерпретации образа героя и художественное обобщение героической деятельности батыра составляют эпический реализм нарратива.

Многообразие устойчивых эпических элементов фабулы, наличие мифологем как «кот» («душа»), «серебряное лицо», «божий гнев» обнаруживают иерархию ценностей и ценностных смыслов нарративов. В нарративе также персонифицируются такие природные явления как гроза и молния, такие природные объекты как луна, солнце и звезды, леса, озера и горы. А потому эпический текст – это особый язык, подобно языку искусства, т. к., интерпретируя знаки эпоса, можно раскрыть его скрытую суть и веер ценностных смыслов. Следовательно, в данном контексте *символы в нарративах* – это устойчивые элементы континуума и одновременно механизм культуры, т. к. символы переносят текст как набор значений, его сюжетные и семиотические схемы, структуры из одной культуры в другой, где они дополняются новыми смысловыми значениями, не утрачивая минувшее. В основном, через символичность переданы телесная и физиологическая конституция героев, экспансивная окраска голоса героя, или же взгляда батыра, а также его военные снаряжения как продолжение части его героичной телесности. Например, для изображения героев в произведениях встречаются сравнения, которые в своем значении связаны с качеством металла и драгоценных камней – с медью и золотом, с серебром и железом [9]. Все это как бы одушевленные феномены жизненного мира человека. В сказании «Ак Кубек» герой еще в утробе матери сообщает о том, что как только появится на этот свет, поцелует свою сноху с «серебряным лицом». В данной ситуации «Көмеш шәкте жиңги» (сноха с серебряным лицом) [1] буквально обозначает «что-то очень ценное – родное и дорогое». Подобные эпитеты – знаки, указывающие на особую близость персонажей герою, они отмечены «блеском серебра» как отсветом важнейшего для древневосточных культур светила – Луны.

Нарратив – это также форма объективизации представлений о мире, где существование индивида и коллектива предстает как единое целое, которое возможно лишь в рамках мифологического. Когда исследователь интерпретирует феномены эпического текста, то погружается в атмосферу исторического бытия и времени: он начинает идентифицировать себя с данной этнокультурной общностью. Ведь, обнаруживая себя в данном контексте, мы подразумеваем конструирование жизненного мира нарратива с его реальностью, т. е. объективизируем представления о мире. Во-вторых, «мерцающие» ценностные смыслы в культурных кодах этноэпического нарратива несут определенную схему, реконструкцию «прошлого» в диалоге разных культур – через обнаружение эпической истории человека в самом себе, и через приобщение к миропредставлениям народа. В-третьих, в эпосе идеализация дает возможность охарактеризовать этноэпические образы как архетипы традиционной национальной культуры. Тем самым, их взаимодействие с реальностью – Пространством и Временем – помогает раскрыть *неизвестное через известное*. Элементами этноэпического нарратива являются мифологичность и символичность, где мифический знак является инструментом мировоззрения и миропонимания. А символ появляется на более поздних этапах – разделения человеческого бытия на физическое и духовное, с появлением рефлексии и теоретических идей, т. к. символ – это всегда соединение того, что разомкнуто: мира реального и божественного, земли и неба, человека и другого, иного. Также для мифологического мышления характерна диалектичность, которая отождествляет субъективное и объективное, внутреннее и внешнее, часть и целое, образ и явление и т. п., т. е. социально-практическое постижение мира воплощается в смыслообразах культуры. Например, в эпосе тюркоязычных народов масть и порода коней – ключевой момент при описании богатырского коня, т. к. для кочевого народа конь является средством передвижения, участником походов, а зачастую верным помощником при бедствиях. А потому эпическая идеализация богатырского коня предусматривает идеализацию главного героя и интерпретируется как часть целого и не только. Более того в этноэпическом нарративе такое отождествление выливается в художественное сравнение, где все предстает в символических образах – «чувственно воспринимаемых объектах» – эпического повествования для объективизации окружающего мира как единого целого и также самобытного толкования жизненного мира человека. Эти описания – своеобразные модели мира, которые определяют и современное состояние этноэпического наследия с его объяснительной и процессуальной природой, закодированное в ценностных смыслах. Так, можно выделить мифологические модели (об-

разы) антропологического характера, связанные с генеалогией татарского народа, где происхождение человека восходит к образу Белого Змея или же тотемному животному – Белого волка. А у сибирских татар наиболее почитаемыми животными до сих пор является Белый лебедь-куман, когда-то с него начинался род племени *мангыт*. Космогонические мифы повествуют о происхождении мироздания и связаны с Солнцем, Луной и Звездами, а также содержат генезис космологии древних богов и богинь, так, например, Тенгри и Умай. Мифологические образы связаны с анимизмом, с мифами о злых духах и чудовищах Белого дива, Аждаха (Дракон), Убырлыкарчык (Ведьмы), Мангуша (Злого духа), также с образами Водяной («Су абаасы»), Духом леса (Шүрәле), Домовым (Өй иясе) [10].

В современной культуре «миф» также предстает в определенном образе реальности, и его конструирующая роль – в преобладании космоса над современным хаосом, также обусловлен модусами бытия человека. Подытоживая можно сказать, что традиционная культура – это система со сложной и многоуровневой структурой, также система ценностных смыслов с их самодостаточностью и процессуальностью, иными словами «бытия-и-мира» с ее уровнями архаичной, традиционной и модернизированной культур. *Ценностное* ядро такой культуры – это наиболее *консервативные* и медленно меняющиеся ценности. Ведь укорененность культуры охватывает не только конструирующие, но и стабилизирующие ценности, отсюда их устойчивость и гомогенность ценностных смыслов, также их выживаемость при взаимодействии жизни культуры, сфера контента и значения. Ценностные смыслы наиболее мобильные по отношению к ценностному «ядру», это скорее «мерцающие» смыслы, которые нуждаются в реконструкции и интерпретации. Архаико-традиционное ядро более всего нуждается в извлечении и реконструкции, при этом каждое поколение сказателей привносил свои изменения, воспроизводя нарратив через акты импровизации в рамках традиционного исполнения.

Заключение

В традиционной культуре этническое начало татарского народа сопряжено с эпосом, в котором героический эпос играет особенную роль, т. к. в нем концентрируются идеально-ценностные представления этноса о жизненном мире и об идеальном герое-батыре. Основываясь на историко-культурную близость этноса можно сказать, что этническое начало татарского народа является своего рода «мифом» тюркского «суперэтноса», т. к. татары являются его составной частью. Темпоральное соотношение в субстрате культуры исторически разноуровневых традиций – этнической и национальной – позволяют рассмотреть этноэпический нарратив как результат познания бытия народа и его миропредставления. При этом этноэпические традиции характеризуют соотношения героического, эпического и исторического.

Более того эти «мерцающие» смыслы показывают преемственность эпических традиций, в результате которой появляются классические героические сказания как «Идегей», «Ак Кубек», «Чура батыр» и «Кыссаи Сякам». Поликультурной особенностью данных сказаний выступают низменно этноэпические традиции тюркоязычных народов, где показаны неповторимые черты разноцветия народов Поволжья и не только. Эпицентром традиций является собирательный образ Батыра (гештальт культуры), который всегда стремится к созиданию, к миропорядку. Выделяя свой идеал, народ уподобляет его не только божеству, но и закладывает в нем «сверхчеловеческое» начало. Проявление главным героем своих сверхчеловеческих способностей выделяет его среди остальных героев как субстрата этноэпических традиций. Динамика этноэпических традиций показывает динамику традиционной национальной культуры, т. к. народ, создавая эпические образы в лице гуманных героев и своих правителей, выделяет их как своих героев, которые несут специальные коды, символы и знаки, позволяющие их выделять и типологизировать. Интеграция эпических традиций выражает своего рода историческую микромодель определенной эпохи, а потому представленные в эпосе главные герои можно обозначить как типы героев, соответствующих определенным культурным периодам – «архаический», «классический» и «социально-религиозный». Культурно-историческая реальность этноэпических нарративов в традиционной культуре показывают жизненный мир и его национальный характер, менталитет современной татарской нации.

Литература

1. Татар эпосы. Дастаннар / Төзүче, кереш мәкалә һәм искәртмәләр язучы, сүзлекне әзерләүче Ф. В. Әхмәтова-Урманче. – Казан: Раннур, 2004. – 640 б. (на татарском яз.)
2. Данто А. Аналитическая философия истории. – М.: Идея-пресс, 2002. – 194 с.
3. Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер. фр. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 2000. – С. 196-238.
4. Булатова Д. С. Элементы нарратива и мифотворчества в музейном искусстве (на этнокультурном материале) // Проблемы ревитализации традиционной культуры народов Волго-Камья: Сборник материалов международной научно-практической конференции. – Йошкар-Ола, 2008. – С. 255-260.
5. Культурология XX век: словарь. – М.-СПб.: Университетская книга, 1997. – 640 с.
6. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. – М.-Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. – 690 с.
7. Путилов Б. Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 18 с.
8. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – СПб.: Наука, 1974. – 723 с.
9. Гайфутдинова Р. М. Язык символов народных сказаний: эпические приемы создания образа батыра // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2014. – № 12 (42), в 3-х ч. Ч.1. – С. 51-54.

References

1. Tatar jeposy. Dastannar [Tatar epic. Dastans] / Tözyche, keresh mäkalä häm iskärtmäler jazuchy, syzlekne äzerrläyche F. V. Ähmätova-Urmanche. – Kazan: Rannur, 2004. – 640 b. (na tatarskom jaz.)
2. Danto A. Analiticheskaja filosofija istorii [Analytic philosophy of history]. – M.: Ideja-press, 2002. – 194 s.
3. Bart R. Vvedenie v strukturnyj analiz povestvovatel'nyh tekstov [Introduction to structural analysis of narrative texts] // Francuzskaja semiotika: Ot strukturalizma k poststrukturalizmu / Per. fr. i vstup. st. G. K. Kosikova. – M.: Progress, 2000. – S. 196-238.
4. Bulatova D. S. Jelementy narrativa i mifotvorchestva v muzejnom iskusstve (na jetnokul'turnom materaile) [Elements of narrative and mythopoetry in museum art (on the basis of ethnic-cultural material)] // Problemy revitalizacii tradionnoj kul'tury narodov Volgo-Kam'ja: Sbornik materialov mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii. – Joshkar-Ola, 2008. – S. 255-260.
5. Kul'turologija XX vek: slovar' [Culturology XX century: dictionary]. – M.-SPb.: Universitetskaja kniga, 1997. – 640 s.
6. Zhirmunskij V. M. Narodnyj geroicheskij jepos [National heroic epic]. – M.-L.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, 1962. – 690 s.
7. Putilov B. N. Jekskursy v teoriju i istoriju slavyanskogo jeposa [Insight to the theory and history of Slavic epic]. – Spb.: Peterburgskoe vostokovedenie, 1999. – 18 s.
8. Zhirmunskij V. M. Tjurkskij geroicheskij jepos [Turkic heroic epic]. – Spb.: Nauka, 1974. – 723 s.
9. Gajfutdinova R. M. Jazyk simvolov narodnyh skazanij: jepicheskie priemy sozdaniya obraz batyra [Language of national legends symbols: epic approaches of composing the image of batyr] // Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki. – Tambov: Gramota, 2014. – № 12 (42), v 3-h ch. Ch. 1. – S. 51-54.



— ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ —

УДК 398.22(091):930.25(282.247.412.2)

М. Ю. Киселев

Архив Российской академии наук

ПАМЯТНИКИ ЭПИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ В ДОКУМЕНТАХ АРХИВА РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Аннотация. В статье представлена информация о хранящихся в Архиве Российской академии наук документальных комплексах по истории памятников эпического наследия и вопросов их издания. Среди них: документы о подготовке к празднованию в 1939 г. 1000-летнего юбилея армянского национального эпоса «Давид Сасунский»; стенограмма заседания Отделения истории и философии Академии наук СССР, на котором 27 марта 1939 г. выступил академик И. А. Орбели с докладом «Армянский народный эпос «Давид Сасунский»; документы о калмыцком народном эпосе «Джангар» 1939 г., о подготовке к изданию осетинского народного эпоса «Сказание о нартах» в 1940 г., о подготовке к проведению в 1955 г. совместно с Академией наук Украинской ССР совещания по эпосу славянских народов; стенограмма доклада академика А. Б. Рыбакова «Русский былинный эпос в историческом освещении» на общем собрании Отделения исторических наук Академии наук СССР 23 февраля 1960 г. Сообщается о документах по истории памятников эпического наследия в личных фондах ученых Д. Н. Ушакова «Главнейшие направления в изучении русского народного эпоса», Н. А. Морозова «Любовные мотивы нартского эпоса горцев Северного Кавказа», С. В. Бахрушина «Об эпосе «Идегей» и «Следы половецкого эпоса в летописях», А. В. Павлова «Сказания осетин», Н. И. Конрада «Эпические сказания народов Китая». Выявление документов по истории памятников эпического наследия и вопросов их издания проводилось в подразделе «Каталог» раздела «Учет и каталог» базы данных информационной системы Архива РАН. В настоящее время в подраздел включены 29 % заголовков дел и документов Архива РАН, среди которых большинство составляют личные фонды ученых. Таким образом, Архив РАН остается широким информационным полем для изучения истории эпического наследия. Представленные документы позволят расширить источниковедческую базу по истории эпического наследия и могут быть использованы в исследовательских и образовательных целях.

Ключевые слова: эпос, эпическое наследие, архив, Российская академия наук, история, документ, «Давид Сасунский», «Джангар», «Сказание о Нартах», русский былинный эпос, «Идегей».

М. Yu. Kiselev

Epic heritage monuments in documents of the Russian Academy of Sciences Archive

Abstract. The article presents information about the documentary complexes on the history of the epic heritage monuments kept in the Russian Academy of Sciences Archive and their publication. Among them are: documents on preparations for the celebration of the 1000th anniversary of the Armenian national epic “David of Sassoun” in 1939; the transcript of the meeting of the Department

КИСЕЛЕВ Михаил Юрьевич – к. и. н., руководитель Центра учета и обеспечения сохранности документов, Архив Российской академии наук.

E-mail: kiss_RAN@mail.ru

KISELYOV Mikhail Yuryevich – Candidate of Historical Sciences, Head of the Center of the account and ensuring safety of documents, Archive of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: kiss_RAN@mail.ru

of History and Philosophy of the Academy of Sciences of the USSR, where on March 27, 1939, Academician I. A. Orbeli made a report on Armenian folk epic “David of Sassoun”; documents on the Kalmyk folk epic “Jangar” in 1939; the preparation for the publication of the Ossetian folk epic “The Tale of the Narts” in 1940; the preparations for a meeting in 1955 with the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR on the epic of the Slavic peoples; and the transcript of the report of Academician A. B. Rybakov “Russian epic in historical coverage” at the general meeting of the Department of Historical Sciences of the Academy of Sciences of the USSR February 23, 1960. Documents on the history of epic heritage monuments are reported to be in the personal funds of scholars D. N. Ushakov “The main directions in the study of the Russian folk epic”, N. A. Morozov “Love motifs of the Nartian epic of the mountaineers of the North Caucasus”, S. V. Bakhrushin “On the epic” Idegei “and” Traces of the Polovtsian epos in the annals “, A. V. Pavlov “Legends of the Ossetians “, N. I. Conrad “Epic Tales of the Peoples of China”. Identification of documents on the history of epic heritage monuments and their publication was carried out in the “Catalog” section of the “Accounting and catalog” section of the database of the information system of the Russian Academy of Sciences Archive. Currently, the division includes 29 % of the headings of cases and documents of the RAS Archive, among which the majority are personal funds of scholars. Thus, the RAS Archive remains a broad informational field for studying the history of the epic heritage. The presented documents will allow expanding the source study base on the history of the epic heritage and can be used for research and educational purposes.

Keywords: epic, epic heritage, archive, Russian Academy of Sciences, history, document, “David Sassoun”, “Jangar”, “Legend of Narts”, Russian epic, “Idegei”.

Введение

Архив Российской академии наук (РАН) и его Санкт-Петербургский филиал, созданный в 1728 г., занимает ведущее место среди ведомственных архивохранилищ России по истории науки и культуры, руководящих органов Академии наук, ее учреждений и организаций, деятельности выдающихся ученых в период XIX–XXI вв. В архиве хранятся 1079 фондов личного происхождения, учреждений и организаций РАН общим объемом более 520 тыс. дел и документов. Архив развивается как общеакадемический информационный научный центр, осуществляющий комплекс мероприятий по обеспечению ретроспективной информацией исследователей различного уровня. В фондах архива сохранились документальные комплексы по истории памятников эпического наследия и вопросов их издания.

Документы о памятниках эпического наследия

В фонде «Секретариата Академии наук (АН) СССР» сохранились документы о подготовке к празднованию в мае 1939 г. 1000-летнего юбилея армянского национального эпоса «Сасунци Давид (Давид Сасунский)» [1, с. 1–5]. Директор Института литературы и языка Армянского филиала АН СССР О. М. Меликян 16 октября 1938 г. обратился к президенту академии В. Л. Комарову с письмом, в котором просил включить его сообщение о проведении юбилея в повестку заседания Президиума АН СССР. 5 ноября 1938 г. Президиум АН СССР принял постановление № 8 «О мероприятиях по празднованию тысячелетнего юбилея великого армянского народного эпоса «Давида Сасунского (Сасунца)». Примечательна преамбула к постановлению, где армянский народный эпос характеризуется как «один из монументальных памятников мировой эпической словесности, в котором красочно воспеты героизм, отвага, патриотизм, любовь и дружба, великие чувства и любовь, преданность родине и народу, ненависть к врагам родины, к иноземным завоевателям, в результате чего эпос приобретает исключительно воспитательное значение для советской молодежи». Президиум АН СССР одобрил мероприятия Армянского филиала по подготовке полного текста научного издания эпоса, предложил Издательству АН СССР выпустить на русском языке полный текст эпоса научным изданием и поручил филиалу и Институту истории подготовить к печати и выпустить на армянском и русском языках два сборника исследовательских трудов, посвященных – один эпосу, и второй – эпохе эпоса.

В фонде «Отделения общественных наук АН СССР» хранится стенограмма заседания Отделения истории и философии АН СССР, на котором 27 марта 1939 г. выступил академик И. А. Орбели с докладом «Армянский народный эпос «Давид Сасунский» [2, с. 1–37]. В своем выступлении И. А. Орбели остановился на вопросах истории изучения и записывания различных

вариантов эпоса, его кодификации. Он отмечал, что сказители являлись носителями целого ряда армянских диалектов, по преимуществу турецко-армянского диалекта, что требовало специального углубленного понимания именно того наречия, на котором была произведена запись. По мнению академика М. В. Нечкиной, присутствовавшей на заседании, в эпосе нашли отражение мотивы народного творчества самых разных народов. Он отражает в мотиве единоборства с прекрасной женщиной Нибелунген, Брунгильдой; мотив Святогора в очень многом сходен со сказанием о Чингисхане; здесь отражены библейские сказания – единоборство с ангелом. Несмотря на значительные достижения в исследованиях и подготовке к публикации эпоса И. А. Орбели отмечал, что «проникнуть в тайну того, как силы природы стали претворяться в человекообразные личности – это за пределами наших знаний».

В фонде «Секретариата АН СССР» отложились документы о калмыцком народном эпосе «Джангар» [3, с. 1-8]. 25 ноября 1939 г. Совет народных комиссаров (СНК) СССР принял постановление № 1950 «О проведении 500-летнего юбилея калмыцкого народного эпоса «Джангар», в соответствии с которым АН СССР поручалось издать ко дню юбилея эпос на калмыцком и русском языках. Вице-президент АН СССР Е. А. Чудаков своим письмом от 26 ноября 1939 г. на имя академика-секретаря Отделения литературы и языка академии И. И. Мещанинова предлагал безотлагательно обсудить комплекс мероприятий по подготовке к изданию эпоса. 28 ноября 1939 г. И. И. Мещанинов информировал Президиум АН СССР, что Институтом востоковедения академии в июне месяце подготовлена к печати работа с. н. с. С. А. Козина «Джангариада, героическая поэма калмыков», включавшая текст поэмы на калмыцком языке, русский перевод и исследовательскую статью. Работа была разрешена к печати Редакционно-издательским советом (РИСО) академии 10 июля, но меры к ее напечатанию не приняты. 4 декабря 1939 г. директор Института востоковедения А. П. Баранников сообщал в Президиум АН СССР, что калмыцкие тексты песен торгутской версии издавать пока не предполагалось. При желании же напечатать при издаваемой работе С. А. Козина и калмыцкие тексты, а не только перевод песен торгутской версии, подготовка к печати соответствующих калмыцких текстов потребовала не более двух месяцев. На совещании заместителей председателя СНК СССР 27 декабря 1939 г. было принято решение обязать АН СССР к 1 апреля 1940 г. издать 10 тыс. экземпляров эпоса «Джангар»: по 5 тыс. экз. на русском и калмыцком языках. РИСО своим постановлением № 7 от 23 марта 1940 г. принял решение ограничиться изданием народного эпоса «Джангар» на калмыцком языке, поскольку на русском языке он издавался Гослитиздатом. Кроме этого, Издательству АН СССР было предложено заключить авторский договор с Б. Б. Басанговым на перевод эпоса с древнекалмыцкого языка на современный калмыцкий язык.

Подготовка к изданию осетинского народного эпоса «Сказание о нартах» отражена в комплексе документов Секретариата АН СССР [4, с. 1-10]. 16 ноября 1940 г. секретарь Северо-Осетинского обкома ВКП (б) Н. П. Мазин и председатель СНК Северо-Осетинской АССР К. Д. Кулов направили письмо на имя секретаря ЦК ВКП (б) И. В. Сталина и председателя СНК СССР В. М. Молотова письмо с просьбой разрешить организацию и подготовку к изданию народного эпоса в течение 1941-1942 гг. в двух томах. Предлагалось поручить АН СССР подготовить и издать в 1941 г. академическое издание эпоса. Управление делами СНК РСФСР 26 декабря 1940 г. направило на заключение это письмо в АН СССР. 2 января 1941 г. Отделение литературы и языка направило письмо в Президиум АН СССР, в котором приветствовало инициативу партийной организации и правительства Северо-Осетинской АССР. В то же время, по мнению ученых, «Сказание о нартах» широко распространено не только у осетинского народа, но и у других народностей Северного Кавказа, поэтому собирание и изучение этого эпоса необходимо проводить в самой республике. Предлагалось поручить организационную работу Научно-исследовательскому институту Северной Осетии при широком содействии и консультациях соответствующих академических институтов. Рекомендовалось согласовать работу по изучению эпоса с утвержденной Президиумом АН СССР редакционной коллегией по изданию Свода фольклора народов СССР. Практически аналогичный текст письма был направлен 13 января 1941 г. президентом АН СССР В. Л. Комаровым в СНК РСФСР. Кроме этого, В. Л. Комаров 14 января 1941 г. направил директору Института языка и мышления Мещанинову письмо с просьбой поручить с. н. с., к. филол. н. Абаеву Василию Ивановичу научную консультацию

работ по подготовке и изданию эпоса. В результате В. И. Абаев был направлен в научную командировку в Северо-Осетинскую АССР, которая продлевалась до 1 сентября 1941 г. Начало Великой Отечественной войны прервало перспективную научную работу.

В Академии наук особое внимание уделялось славянскому эпосу. 7 января 1955 г. вышло распоряжение Президиума АН СССР № 3-40, в соответствии с которым предполагалось проведение весной совместно с АН Украинской ССР совещания по эпосу славянских народов [5, с. 4-5]. На совещании должны были быть заслушаны доклады: д. и. н. В. И. Чичерова «Итоги и задачи изучения русского героического эпоса», академика АН Украинской ССР М. Ф. Рыльского «Итоги и задачи изучения украинских дум и исторических песен», д. филол. н. Н. И. Кравцова «Основные проблемы изучения этноса народов Югославии», к. филол. н. Ф. И. Лаврова «Создатели и исполнители народных эпических песен». Также предполагалось выступление на совещании мастеров народного героического эпоса. Институту мировой литературы им. А. М. Горького было предоставлено право пригласить на совещание двух исполнителей народного эпоса из г. Петрозаводска. Было принято целесообразным приглашение зарубежных ученых и исполнителей народного героического эпоса на совещание.

Заслуживает внимания стенограмма доклада академика А. Б. Рыбакова «Русский былинный эпос в историческом освещении» на общем собрании Отделения исторических наук АН СССР 23 февраля 1960 г. [6, с. 1-78]. В своем выступлении ученый отмечал, что при отсутствии литературы, выражавшей взгляды народа, единственным материалом остается русский эпос, русские былины, как главное ядро героического эпоса, некоторые другие эпические произведения. Он негативно отзывался о книге В. Я. Проппа («Исторические корни волшебной сказки»), в которой автор утверждал, что былина основана не на передаче в стихах исторического факта, а на художественном вымысле. На примере сопоставления былин и летописей он показывает наличие в былинах сведений о существовавших исторических личностях и географических названиях. А. Б. Рыбаков предложил периодизацию русского эпоса: мифологический этап; этап, связанный с эпохой военных демократий, сложения племенных союзов, похода на Византию; этап борьбы с печенегами; этап княжения Владимира. Свое выступление академик закончил определением русского эпоса известным фольклористом В. Ф. Миллером «Русский эпос – огромная крепость, построенная руками всего русского народа. Циклопическую кладку его фундамента складывали наши отдаленные предки на заре исторической жизни славянства». Интересными представляются выступления членов отделения В. А. Позднеева, И. Г. Богатырева, Н. И. Каравцева, О. И. Подобедовой, которые высказали как свое мнение о докладе Б. А. Рыбакова, так и о русском былинном эпосе.

Документы по истории памятников эпического наследия сохранились и в личных фондах ученых. В фонде Дмитрия Николаевича Ушакова (1873-1942), языковеда, специалиста по русской диалектологии и лексикологии, члена-корреспондента АН СССР (1939) отложилась рукопись его пробной лекции «Главнейшие направления в изучении русского народного эпоса», прочитанной в Московском университете 2 апреля 1907 г. [7, с. 1-61]. В лекции ученый характеризовал в хронологической последовательности взгляды отдельных ученых, вопросы и выводы, к которым приходил каждый из них при исследовании русского народного эпоса: Я. Гримма, В. Ф. Миллера, Ф. И. Буслаева, Л. Н. Майкова, А. Н. Веселовского.

В фонде Николая Александровича Морозова (1854-1946), химика, астронома, историка культуры, почетного члена АН (1932) имеется отпечаток статьи Н. М. Дрягина «Любовные мотивы нартовского эпоса горцев Северного Кавказа» (1933 г.) [8, с. 1-10]. В своей работе Н. М. Дрягин рассматривает овское сказание о Насран-Алдаре и его кабардинский вариант о Насран-Жаке, сопоставляет их с отдельными мотивами рыцарского эпоса «Тристан и Изольда». Ученый делает вывод, что в нартовском эпосе любовные мотивы выражены крайне слабо. По его мнению, пережиточно отложившиеся представления, восходящие палеонтологически к ранним стадиям развития хозяйства и общества, послужили в эпосе для художественного оформления идеологических воззрений, свойственных периоду разложения родовых общин, сопровождающихся процессом срастания отдельных родов и формированием племени. На этой почве сложился мотив брака между богатырем и девушкой неведомого племени, лежащий в основе батрасовского, амирановского и артавадзского эпосов.

В фонде Сергея Владимировича Бахрушина (1882-1950), историка, члена-корреспондента АН СССР (1939) сохранились статьи самого ученого «Об эпосе «Идегей» [9, с. 1-9] и В. А. Пархоменко «Следы половецкого эпоса в летописях» [10, с. 1-2]. В своей статье, датированной 8 августа 1944 г., ученый утверждал, что эпос «Идегей» по существу являлся ногайским (мангытским) эпосом, получившим широкое распространение среди кочевых племен Дешт-Кинчака, т. е. всего степного района к востоку от Днепра до Иртыша и до Сыр-Дарьи. Обращаясь к исторической личности Идегея, С. В. Бахрушин утверждал, что он был типичным феодалом, а не борцом за народ. Особое внимание обращается на последние стихи поэмы: идея объединения Казани, Астрахани, Крыма и Дагестана не вытекает из истории межфеодалной борьбы, описанной в эпосе. Мысль об объединении всех татар возникла в XVI в. в условиях борьбы с Московским государством, когда при участии Турции складывалась коалиция мусульманских государств, направленная против Москвы, причем первое место должно было принадлежать ногайским татарам. В заключении ученый отметил, что эпос «Идегей» является очень важным источником для истории и этнографии и заслуживает его научного издания в различных редакциях (казахской, каракалпакской, узбекской и др.).

В публикации В. А. Пархоменко «Следы половецкого эпоса в летописях» сообщается, что русские летописи не оставляли сомнений в тесных и близких связях, существовавших в XII в. между социальными верхушками Руси и половцев. Наряду с сообщениями в летописях о борьбе с половцами, часто встречаются известия о «сменах» князей Руси с половецкими ханами, о брачных союзах между ними и т. п. В качестве примера ученый приводит отрывок в Ипатьевской летописи под 1201 г., заимствованный из половецкого эпоса. В летописи под 1151 г. имеется фраза, приписываемая Севенчу, сыну хана Боняка, которая, по мнению В. А. Пархоменко, заимствована из половецкой песни. Кроме того, в «Повести временных лет» в рассказе о походе князей Руси 1103 г. есть сообщение о том, что делалось в лагере половцев перед боем. Ученый поставил вопрос о том, не из половецкого ли эпоса заимствовал автор «Слова о полку Игореве» приведенную им беседу Гзака и Кончака половецких.

Записи «Сказания осетин» (из экскурсий 1891 г.) находятся в фонде Александра Владимировича Павлова (1869-1947), геолога, д. геолого-минералогических н. (1936), заслуженного деятеля науки (1944) [11, с. 1-18]. Рукопись содержит записи сказаний, сделанные ученым в селении Дзинага 8-9 июля 1891 г.

В фонде Николая Иосифовича Конрада (1891-1970), востоковеда-японоведа и китаеведа, академика АН СССР (1958) хранится отзыв ученого о работе Р. Ф. Итса и Б. В. Вахтина «Эпические сказания народов Китая» [12, с. 413-414]. Ученый характеризовал представленную работу как стихотворный перевод трех образцов народного поэтического творчества отдельных народностей Южного Китая. Поэтический фольклор народа аси представлен сказанием «Начало мира», народа сони – эпической поэмой «Асма», народа мяо – героическим сказанием «Вождь мяо – Чжан Лаоянь». По мнению ученого, опубликование этих памятников в Китае представляет подлинное научное открытие. Ознакомление советских фольклористов с переведенными памятниками произведет впечатление не меньше, чем в свое время ознакомление с «Гайаватой». Н. И. Конрад отмечал, что в СССР впервые узнают о существовании замечательных эпических произведений, созданных народами небольшими, малоизвестными, но имеющими очень длительную историю. Введение этих памятников в научный оборот советских фольклористов обогатит нашу науку о народном поэтическом творчестве Китая с учетом того, что в СССР проводится подобная работа в области изучения фольклора отдельных народов и народностей. Ученый отметил, что перевод сделан художественно и вполне доводит до читателя поэтическое содержание переведенных памятников. В то же время Н. И. Конрад рекомендовал передать работу на просмотр опытному поэту-переводчику, который мог бы отметить и устранить отдельные шероховатости, впрочем, весьма немногочисленные. В заключении он предлагал работу к изданию.

Заключение

В заключении необходимо отметить, что выявление документов по истории памятников эпического наследия и вопросов их издания проводилось в подразделе «Каталог» раздела «Учет и каталог» базы данных информационной системы Архива РАН в Москве. Информа-

ционная система размещена на сайте архива arpan.ru и на портале «Mnemosyne» в глобальной сети Интернет, что позволяет в режиме реального времени ознакомиться со списком фондов, реестром описей и каталогом. В настоящее время в подраздел включены 29 % заголовков дел и документов Архива РАН, среди которых большинство составляют личные фонды ученых. Таким образом, Архив РАН остается широким информационным полем для изучения истории эпического наследия. Представленные документы позволяют расширить источниковедческую базу по истории эпического наследия и могут быть использованы в исследовательских и образовательных целях.

Литература

1. Постановление Президиума АН СССР от 5 ноября 1938 г. «О мероприятиях по празднованию тысячелетнего юбилея великого армянского народного эпоса «Давида Сасунского (Сасунца)». – АРАН. Ф. 2. Оп. 1 (1938). Д. 306. – 5 Л.
2. Стенограмма заседания Отделения истории и философии АН СССР от 27 марта 1939 г. с докладом академика И. А. Орбели «Армянский народный эпос «Давид Сасунский». – АРАН. Ф. 394. Оп. 13. Д. 8. – 37 Л.
3. Письма АН СССР за 1939 г. о калмыцком народном эпосе «Джангар». – АРАН. Ф. 2. Оп. 1 (1939). Д. 159. – 18 Л.
4. Письма в ЦК ВКП(б) и АН СССР за 1940-1941 гг. о подготовке к изданию осетинского народного эпоса «Сказание о нартах». – АРАН. Ф. 2. Оп. 1 (1940). Д. 120. – 10 Л.
5. Распоряжение Президиума АН СССР № 3-40 от 7 января 1955 г. «О проведении совещания по эпосу славянских народов». – АРАН. Ф. 457. Оп. 1 (1945-1956). Д. 385. – 2 Л.
6. Стенограмма доклада академика А. Б. Рыбакова «Русский былинный эпос в историческом освещении» на общем собрании Отделения исторических наук АН СССР 23 февраля 1960 г. – АРАН. Ф. 457. Оп. 1. Д. 302. – 78 Л.
7. Рукопись Д. М. Ушакова его пробной лекции «Главнейшие направления в изучении русского народного эпоса», прочитанной в Московском университете 2 апреля 1907 г. – АРАН. Ф. 502. Оп. 1. Д. 113. – 61 Л.
8. Оттиск статьи Н. М. Дрягина «Любовные мотивы нартовского эпоса горцев Северного Кавказа». – АРАН. Ф. 543. Оп. 5. Д. 65. – 10 Л.
9. Статья С. В. Бахрушина «Об эпосе «Идегей». – АРАН. Ф. 624. Оп. 1. Д. 150. – 9 Л.
10. Статья В. А. Пархоменко «Следы половецкого эпоса в летописях». – АРАН. Ф. 624. Оп. 5. Д. 189. – 2 Л.
11. Записи А. В. Павлова «Сказания осетин» (из экскурсий 1891 г.). – АРАН. Ф. 549. Оп. 1. Д. 149. – 18 Л.
12. Отзыв Н. И. Конрада о работе Р. Ф. Итса и Б. В. Вахтина «Эпические сказания народов Китая». – АРАН. Ф. 1675. Оп. 1. Д. 102. – 2 Л.

References

1. Postanovlenie Prezidiuma AN SSSR ot 5 nojabrja 1938 g. «O meroprijatijah po prazdnovaniju tysjacheletnego jubileja velikogo armjanskogo narodnogo jeposa «Davida Sasunskogo (Sasunca)» [The Decree of the Presidium of the Academy of Sciences USSR of 5 November, 1938 "About ceremony to celebrate of millenary of great Armenian national epic "David of Sassoun"]. – АРАН. F. 2. Op. 1 (1938). D. 306. – 5 L.
2. Stenogramma zasedanija Otdelenija istorii i filosofii AN SSSR ot 27 marta 1939 g. s dokladom akademika I. A. Orbeli «Armjanskij narodnyj jepos «David Sasunskij» [Verbatim of meeting of History and Philosophy Department of the Academy of Sciences USSR of 27 March, 1939 with report of academician I. A. Orbeli "Armenian national epic "David of Sassoun"]. – АРАН. F. 394. Op. 13. D. 8. – 37 L.
3. Pis'ma AN SSSR za 1939 g. o kalmyckom narodnom jepose «Dzhangar» [Letters of the Academy of Sciences USSR of 1939 about Kalmyk national epic "Djanganr"]. – АРАН. F. 2. Op. 1 (1939). D. 159. – 18 L.
4. Pis'ma v CK VKP(b) i AN SSSR za 1940-1941 gg. o podgotovke k izdaniyu osetinskogo narodnogo jeposa «Skazanie o nartah» [Letters to CC of the All Union Communist Party of Bolsheviks of 1940-1941

about preparation for publication of Osetin national epic “Legends of Narts”]. – ARAN. F. 2. Op. 1 (1940). D. 120. – 10 L.

5. Rasporjazhenie Prezidiuma AN SSSR № 3-40 ot 7 janvarja 1955 g. “O provedenii soveshhanija po jeposu slavjanskih narodov” [The Order of the Presidium of the Academy of Sciences No.3-40 of 7 January, 1955 about holding a meeting on Slavic peoples epic]. – ARAN. F. 457. Op. 1 (1945-1956). D. 385. – 2 L.

6. Stenogramma doklada akademika A. B. Rybakova «Russkij bylinnyj jepos v istoricheskom osveshhenii» na obshhem sobranii Otdelenija istoricheskikh nauk AN SSSR 23 fevralja 1960 g. [Verbatim report of academician A. V. Rybakov “Russian bylina epic in historical showing”]. – ARAN. F. 457. Op. 1. D. 302. – 78 L.

7. Rukopis’ D. M. Ushakova ego probnoj lekcii «Glavnejshie napravlenija v izuchenii russkogo narodnogo jeposa», pročitannoj v Moskovskom universitete 2 aprelja 1907 g. [D. M. Ushakov’s manuscript of his test lecture “The most principal directions of studying Russian national epic”]. – ARAN. F. 502. Op. 1. D. 113. – 61 L.

8. Ottisk stat’i N. M. Drjagina «Ljubovnye motivy nartovskogo jeposa gorcev Severnogo Kavkaza» [Reprint of N. M. Dryagina’s article “Love motives in Narts epic of North Caucasus hill-peoples”]. – ARAN. F. 543. Op. 5. D. 65. – 10 L.

9. Stat’ja S. V. Bahrushina «Ob jepose «Idegej» [S. V. Bakhrushin’s article “On “Idegey” epic”]. – ARAN. F. 624. Op. 1. D. 150. – 9 L.

10. Stat’ja V. A. Parhomenko «Sledy poloveckogo jeposa v letopisjah» [V. A. Parkhomenko’s article “Traces of Polovets epic on chronicles”]. – ARAN. F. 624. Op. 5. D. 189. – 2 L.

11. Zapisi A. V. Pavlova «Skazanija osetin» (iz jekskursij 1891 g.) [A. V. Pavlov’s notes “Osetins legends” (from excursions of 1891)]. – ARAN. F. 549. Op. 1. D. 149. – 18 L.

12. Otzyv N. I. Konrada o rabote R. F. Itsa i B. V. Vahtina «Jepicheskie skazanija narodov Kitaja» [Review of N. I. Konrad of R. F. Its and B. V. Vakhtin’s work “Epic legends of Chinese people”]. – ARAN. F. 1675. Op. 1. D. 102. – 2 L.



— ХРОНИКА —

Л. Ц. Санжеева¹, С. Д. Гымпилова²

¹ Институт филологии и массовых коммуникаций Бурятского государственного университета

² Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

О НАУЧНОМ ИЗДАНИИ «ПАМЯТНИКИ ФОЛЬКЛОРА МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ: В 10-И ТОМАХ НА КАЛМЫЦКОМ, БУРЯТСКОМ И МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКАХ»

Свод «Памятники фольклора монгольских народов» в 10-и томах представляет собой первое современное трёхязычное академическое издание, в котором систематизированы национальные версии памятников народного творчества монгольских народов, что, безусловно, обогатит отечественную филологию, фольклористику в частности и будет в значительной степени способствовать дальнейшим исследованиям по специфике, поэтике и типологии жанров устной поэзии калмыков, бурят и монголов. Издание подготовлено к печати коллективом авторов: учеными Калмыцкого государственного университета, Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Института языка и литературы Академии наук Монголии. В книге представлены лучшие образцы основных жанров фольклора трех монголоязычных народов – калмыков, бурят и монголов.



Рис. 1. «Памятники фольклора монгольских народов»

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

E-mail: lsanzhe@mail.ru

ГЫМПИЛОВА Сэсэгма Дмитриевна – к. филол. н., н. с. отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

E-mail: gymps@rambler.ru

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

E-mail: lsanzhe@mail.ru

GYMPILOVA Sesegma Dmitrievna – Candidate of Philological Sciences, researcher of literature and folklore branch, Institute of Mongolian, Buddology and Tibetan Studies, Siberian Department of Russian Academy of Sciences.

E-mail: gymps@rambler.ru

Издание подготовлено и осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), исследовательский проект № 12-24-03002 а(м), издательский проект № 15-04-16113. Автор проекта и составитель свода «Памятники фольклора монгольских народов» Николай Цеденович Биткеев, д. филол. н., проф., заслуженный деятель науки Республики Калмыкия.

В состав свода «Памятники фольклора монгольских народов» входят следующие тома: Эпос «Джангар»; Эпос «Гэсэр»; Сказки; Легенды и предания; Обрядовая поэзия; Песенный фольклор; Загадки; Пословицы и поговорки; Благопожелания; Малые жанры фольклора.

В 2016 г. изданы три тома свода: Том I «Джангар», Том IV «Легенды и предания» [Л. Ц. Санжеева, д. филол. н., автор вступительной статьи, раздел «Бурятские легенды и предания», с. 231-252], Том VII «Загадки» [С. Д. Гымпилова, к. филол. н., составитель бурятского раздела «Бурятские загадки», автор предисловия, комментариев, с. 141-290]. В 2017 г. планируется издание трех томов свода: том III «Сказки монгольских народов», Том V «Пословицы и поговорки монгольских народов», Том VIII «Обрядовый фольклор монгольских народов».

Во всех томах Свода «Памятники фольклора монгольских народов» фольклорные тексты публикуются только на языке оригинала – монгольском, калмыцком, бурятском, т. к. большинство из них уже издавалось в русском переводе, фольклористическом либо художественном.

В связи с многоязычным характером издания и с целью ознакомления с ним широкого круга читателей, предисловие дается на русском и английском языках.

Авторами настоящей серии исследована устойчивость и вариативность, адаптация и трансформации, а также формы бытования произведений по жанрам в устной традиции, что показывает самобытность национального фольклора и позволяет проследить генезис каждого фольклорного жанра в общемонгольском фольклорном фонде, эволюцию этих жанров в национальных фольклорных традициях каждого монгольского народа. Благодаря этому уникальному академическому изданию фольклорная классика родственных народов – выдающиеся в художественном отношении произведения устной народной поэзии калмыков, бурят и монголов, отличающиеся яркой самобытностью, – представлены в серии как самостоятельные, но неотъемлемые составные части общего культурного наследия монгольских народов.

Составителями каждого тома было проведено тщательное текстологическое исследование фольклорных текстов, их селекция и подготовка к изданию. В научном аппарате томов по жанрам даны исследовательские разделы: научные комментарии, словарь, корпус фольклорных текстов. В предисловиях в обзорной форме представлены достижения в области изучения того или иного фольклорного жанра в Калмыкии, Бурятии и Монголии.

Приложение включает Комментарии, Примечания, Словари. В комментариях приводятся «паспортные данные» о публикуемых текстах: место, время фиксации, сведения об исполнителе и собирателе, место хранения, если речь идет о тексте, хранящемся в архиве, или полные данные о книге, в которой текст опубликован. Пропуск тех или иных «паспортных» данных к текстам объясняется их отсутствием в рукописях или изданиях.

В Примечаниях даются пояснения исторических реалий, обычаев, деталей быта, «темных» мест в тексте, иногда непонятных самому исполнителю.

В Словарях объясняются архаическая лексика, поэтические образы, этнобытовые и другие реалии специфического характера. Приложение к томам включает в себя богатый иллюстративный материал, карты распространения фольклорной традиции монгольских народов. В Приложении к некоторым томам включены диски с записью образцов фольклора в живом исполнении певцов и сказителей эпосов «Джангар», «Гэсэр», песенного фольклора калмыков, бурят и монголов.

Издание памятников народного творчества расширяет круг читателей, а главное – дает возможность изучать фольклор по многим историко-теоретическим аспектам. Данное издание не только знакомит читателей с жанровым составом устного народного творчества калмыков, бурят и монголов, с его богатым идейно-художественным содержанием, но и, безусловно, будет способствовать сохранению национальных языков.

Свод «Памятники фольклора монгольских народов: в 10-и томах» подготовлен к печати благодаря усилиям и плодотворному сотрудничеству исследователей Калмыкии,

Бурятии и Монголии, редакционного совета, научного консультанта – член-корреспондента РАН В. М. Гацака, главного редактора – д. филол. н., проф. Н. Ц. Биткеева, рецензентов, также, несомненно, огромная работа была проведена ответственными редакторами всех томов – д. филол. н. А. Н. Биткеевой, д. филол. н., проф. П. Ц. Биткеевым.

Книга адресована фольклористам, литературоведам, этнографам, а также всем тем, кто интересуется устным народным творчеством монгольских народов.



— РЕЦЕНЗИЯ —

В. А. Чирикба

Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа
АН Абхазии

ВЕСОМЫЙ ВКЛАД В НАРТОВЕДЕНИЕ И ЭПОСОВЕДЕНИЕ

Рецензия на: Джапуа З. Д. *Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика*. – М.: Наука – Восточная литература, 2016. – 381 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

Как известно, целый ряд народов Кавказа в той или иной степени обладают своими национальными версиями знаменитого эпического цикла о героях из легендарного племени нартвов. «Эпицентром» бытования эпоса, его географическим ядром является Западный Кавказ (адыги, абхазы, абазины, убыхи, карачаево-балкарцы), а также Осетия, исторически являющаяся продолжением западнокавказского этнокультурного мира.

Вопрос о происхождении истоков или корней эпического цикла о нартах до сих пор остается открытым и дискуссионным, хотя споры о «первородстве» той или иной национальной версии, характерные для прошлого этапа нартвоведения, ныне, как кажется, утрачивают свою актуальность, и все более уступают место обстоятельному исследованию как самих версий, так и общей типологии нартского эпоса на фоне систем этнокультурных и фольклорных традиций Кавказа и более широкого евразийского контекста. Так или иначе, сбылось предвидение пионера российского кавказоведения Петра Услара, который рассматривал нартский эпос народов Кавказа в кругу мировых эпических памятников масштаба Одиссеи, Нибелунгов или Калевалы.

Абхазская версия нартского эпоса стала доступной широкому кругу специалистов с 1962 г., когда был издан сводный текст сказаний на абхазском языке и его перевод на русский язык. Публикация стала заметным событием в советском нартвоведении, послужив поводом к созыву в Сухуме в 1963 г. Всесоюзной конференции по нартвоведению [1].

Со времени публикации первых абхазских нартских сказаний в последней четверти XIX в. можно с удовлетворением констатировать, что абхазское нартвоведение достигло несомненного прогресса и имеет в своем активе целый ряд первоклассных академических исследований. Этапными с точки зрения изучения различных аспектов нартского эпоса абхазов явились работы Ш. Д. Инал-ипа [2, 3], А. А. Аншба [4, 5], Ш. Х. Салакая [6] и В. Г. Ардзинба [7, 8]. Продолжателем этих славных традиций абхазского нартвоведения на современном этапе является известный абхазский ученый-фольклорист, д. филол. н., проф., академик Академии наук Абхазии, основатель и руководитель Центра нартвоведения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете Зураб Джотович Джапуа.

Зураб Джапуа внес в исследование абхазского нартского эпоса много нового. Его предыдущие публикации по данной тематике включают, в частности, монографии «Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система» [9], «Абхазские архаичные сказания о Сасыркуа и Абырыкиле» [10], а также издание корпуса нартских сказаний, записанных в среде абхазской диаспоры в Турции [11].

ЧИРИКБА Вячеслав Андреевич – д. филол. н., зав. отделом политологии и конфликтологии Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии, проф. Абхазского государственного университета, академик АН Абхазии.

E-mail: chirikba@gmail.com

CHIRIKBA Vyacheslav Andreevich – Doctor of Philological Sciences, Head of Department of Politology and Conflict Resolution, D. I. Gulia Abkhaz Institute of Humanities Research of Abkhaz Academy of Sciences, professor of Abkhaz State University, Academician of Abkhaz Academy of Sciences.

E-mail: chirikba@gmail.com

Новой работой ученого является выпущенная в 2016 г. издательством «Наука» в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока» книга «Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика», которая является в определенном смысле итогом предыдущих этапов исследований в области нартского эпоса абхазов и состоит из четырех частей основного содержания работы.



Рис 1. Презентация книги «Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика»

Часть первая, «Абхазское нартведение: историография и текстология», посвящена обсуждению периодизации истории изучения нартского эпоса абхазов. Исследователь разделяет ее на три этапа: 1850-1920 гг.; 1920-1960 гг.; с 1960 г. по настоящее время. Если первый период характеризовался преимущественно сбором и публикацией текстов, то во втором периоде появилась пионерская исследовательская работа в области абхазского нартского эпоса, принадлежащая перу выдающегося абхазского этнолога проф. Ш. Д. Инал-ипа [2]. Нынешний, третий период, знаменуется появлением профессиональных нартведов – Ш. Х. Салакая, А. А. Аншбы и З. Д. Джапуа.

Автор подробно описывает первые записи и публикации нартского эпоса, сделанные А. Иоакимовым, Н. М. Альбовым, М. Г. Джанашвили, Н. С. Джанашиа, сотрудниками «Бзыпского комитета Общества распространения просвещения среди абхазов». Выясняется, что в период с 1921 по 1960 г. было записано около 200 текстов нартских сказаний прежде всего стараниями А. Н. Генко, А. К. Хашбы, В. И. Кукбы, К. С. Шакрыла, Г. Ф. Чурсина, Ш. Д. Инал-ипа, Б. В. Шинкубы и др.

Настоящий прорыв в собирании нартских текстов произошел в третий период, между 1961 и 2014 гг., когда было записано около 700 сказаний, что значительно обогатило наши представления о сюжетном и тематическом репертуаре нартского эпоса абхазов. Именно в этот период впервые были произведены записи нартского эпоса, бытующие среди абхазской диаспоры в Турции. Начиная с 2009 г. под руководством З. Д. Джапуа проводятся ежегодные фольклорные экспедиции в Турцию, собравшие богатый фольклорный материал, включая, в частности, и изданные в 2014 г. нартские тексты.

В настоящее время З. Д. Джапуа вместе с коллективом сотрудников Центра нартведения при Абхазском государственном университете готовит к публикации весь собранный по настоящее

время корпус абхазских нартских сказаний в 6 томах, включающий около 1000 текстов, в т. ч. варианты, что станет, несомненно, заметным событием как для абхазской науки и культуры, так и для кавказской и мировой фольклористики в целом. Ученый особо отмечает, что 90 текстов из этого корпуса были записаны в нынешнем XXI в. – последний текст был записан в 2014 г.! – что свидетельствует о непрекращающемся, вплоть до сегодняшнего дня, живом бытовании среди абхазов как на Кавказе, так и в диаспоре древних сказаний о нартах. Важно отметить и то обстоятельство, что публикуемые тексты, особенно переписанные З. Д. Джапуа и его сотрудниками с магнитофонных записей, зафиксированы с соблюдением всех лексических и фонетических особенностей, характеризующих речь информантов, происходящих из различных регионов Абхазии и диаспоры, что представляет особую ценность и для лингвистов.

Сообщая о планируемом издании шеститомника, исследователь отмечает, что литературно обработанные тексты из свода 1962 г. в него не включены. Хочется надеяться, что все компоненты, использованные составителями этого свода, сохранились в виде оригинальных текстовых записей. Если это не так, то, даже понимая необходимость строго научного подхода к качеству публикуемых текстов, представилось бы все же оправданным включение в шеститомник тех текстов из данного свода, которые являются уникальными с точки зрения их тематики или сюжетной линии, снабдив их соответствующими комментариями, что способствовало бы более полному отражению всего тематического и сюжетного богатства абхазского нартского эпоса.

Первая часть монографии содержит также подробную характеристику вклада ученых, работавших в области абхазского нартоведения – Ш. Д. Инал-ипа, К. С. Шакрыла, Ш. Х. Салакая, А. А. Аншбы, В. Г. Ардзинбы и др.

Вторая часть книги, «Сюжеты абхазского нартского эпоса: семантика и систематизация», представляет собой, на наш взгляд, одно из самых интересных направлений в сравнительном нартоведении. Опыт инвентаризации сюжетов, связанных с героями нартского цикла, был заложен, в частности, в работах Е. М. Мелетинского [12], а также в известных нартоведческих трудах В. Г. Ардзинбы. Целый ряд сюжетов являются инвариантными для всех национальных версий эпоса – таков, прежде всего, рассказ о чудесном рождении ребенка из камня, скалы.

Важным для сравнительного изучения эпоса в его общекавказском измерении является исследование соотношения абхазских сюжетов о нарте Сасрыкуа с их северокавказскими соответствиями (см. с. 136-165), что, конечно, может составить предмет самостоятельного исследования. На этом этапе автор выявил 15 параллельных сюжетов, присущих абхазской и всем, либо лишь ряду северокавказских (адыгской абазинской, карачаево-балкарской, осетинской, нахской) версий (см. интересную сравнительную таблицу сюжетов на с. 159). Интересно отметить сходство абхазских сюжетов не только, что ожидаемо, с адыгской и абазинской версиями, но и с осетинской. Ряд сюжетов, присущих абхазским и осетинским сказаниям, не встречаются в абазинской и адыгской версиях эпоса, что говорит о специальных абхазо-осетинских фольклорных связях и заставляет вспомнить о долгом историческом соседстве абхазов и западных аланов, нарушенном нашествием монголов в XIII в. Меньше совпадений, что также ожидаемо, с карачаево-балкарской и особенно с нахской (чечено-ингушской) версиями.

Несомненно, интересен с точки зрения сравнительного анализа нартских сюжетов и более широкий региональный контекст. Так, на вне-кавказские параллели к мотиву рождения героя из скалы – в фригийской, греческой (*Диорф*) и иранской (*Митра*) традициях, впервые обратил внимание в статье 1908 г. Николай Трубецкой [13]. Не менее интересны и отмеченные в литературе несомненные параллели данного сюжета с хурритским мифом о рождении из скалы каменного чудовища Улликумми.

Автор подробно обсуждает принципы составления указателя сюжетов нартского эпоса, что станет возможным после публикации планируемого шеститомного корпуса текстов. Опираясь, в частности, на опыт общего указателя, предложенного Е. М. Мелетинским, автор классифицирует сказания по персонажам, а внутри сказаний – по сюжетно-тематическому принципу. В «Приложении 4» (с. 321-339) он помещает составленный им весьма подробный указатель сюжетов и основных мотивов абхазского эпоса.

В третьей части книги, «Сюжетосложение абхазского нартского эпоса», автор определяет, что с точки зрения сюжетосложения имеются две основные формы сказаний: элементарные

сюжеты и композиции из нескольких сюжетов. При этом в абхазском эпосе выделяются два основных типа контаминирования сюжетов: «биографический», предполагающий последовательное изложение событий из жизни героя, и «тематический» – обыгрывание одной темы через рассказ о разных героях. Автор подробно останавливается на обсуждении примеров указанных двух типов контаминации сюжетов.

Весьма интересная тема, на которой останавливается автор, это соотношение нартских сказаний с другими жанрами абхазского фольклора. Отмечается заметная близость сюжетов и эпизодов нартского эпоса с циклом сказаний о закованном в пещере богоборце Абрыскиле, а также с героико-историческими песнями и сказаниями. Второй тип сходжений – с волшебными сказками и мифологическими преданиями. Диалектически, и эти фольклорные жанры, со своей стороны, обнаруживают образы, сюжеты и эпизоды, заимствованные из нартского эпоса, что свидетельствует о влиянии нартских сказаний на всю систему абхазского фольклора. На с. 185-212 автор подробно исследует примеры взаимопроникновения всех этих жанров с нартским эпосом.

Заключительная, четвертая, часть монографии озаглавлена «Этнопоэтические константы нартского эпоса». В ней З. Д. Джапуа, опираясь на соответствующую концепцию, разработанную его учителем, видным советским и российским фольклористом-теоретиком В. М. Гацаком, подробно анализирует, привлекая северокавказские параллели, такие константы, как описание эпического коня, встречи неравных персонажей, пребывание богатыря в пути, богатырская схватка, нартский пир и др. Исследуемый нартоведом лингвистический аспект данных констант включает в себя, в частности, подробно анализируемые системы «константных» эпитетов, характеризующих героя, предмет, ситуацию, либо те или иные значимые признаки (напр., цвет). Автор описывает характерные для абхазского эпоса эпитеты, разделяя их на простые эпитеты-определения (напр. *аеы-тыузан* «богатырский конь»), описательные эпитеты (*уасаиэк зкуаз акъаб* «котел, вмещающий сто баранов»), удвоенные эпитеты (*аихатэ гэара харак* «высокая железная ограда») и др. Основным свойством эпических определительных сочетаний является выразительно-оценочный момент, характеризующий, прежде всего, героическую сущность персонажа. Эпитеты, даже относящиеся к реальным качествам объектов, нередко приобретают метафорическую окраску, в чем, по мнению З. Д. Джапуа, проявляется гиперболическая основа нартской эпитетики.

Книга завершается приложениями – 1) указатель публикаций текстов, записанных в местах исконного проживания абхазов (с. 279-289); 2) указатель публикаций текстов, записанных в абхазской диаспоре Турции (с. 290-291); 3) указатель исследований, посвященных абхазскому нартскому эпосу (с. 292-320); 4) примерный указатель сюжетов и основных мотивов абхазского нартского эпоса (с. 321-339), – почти исчерпывающим с точки зрения нартоведческой проблематики списком литературы (с. 340-364), библиографической справкой (с. 365-370), списком сокращений (с. 371-372) и резюме на английском языке (с. 373-379).

В качестве пожелания, в дальнейших трудах нартоведа хотелось бы в более полной мере видеть отражение позиций и зарубежных авторов, занимавшихся нартским эпосом, в первую очередь, крупнейшего французского мифолога и кавказоведа широкого профиля Жоржа Дюмезиля, много работавшего над кавказским эпосом, включая и абхазскую версию. Кроме того, при сравнительном анализе сюжетов и мотивов желательно было бы привлекать также, хотя и небольшой по объему, но все же интересный корпус убыхских нартских сказаний, опубликованный Ж. Дюмезилем и Х. Фогтом и включенный автором монографии в указатель публикаций текстов (с. 290-291). Один из этих текстов «Смерть Саусеруко» был издан в 1983 г. в русском переводе [13], который также следовало бы добавить в список публикаций записей о нартском эпосе.

Логическим продолжением рецензируемого труда будут публикация монументального шеститомника, включающего 1000 нартских текстов, а также давно планируемого автором двуязычного академического издания абхазского нартского эпоса в публикуемой Институтом мировой литературы (ИМЛИ) в Москве серии «Эпос народов Европы и Азии», для которого отобраны наиболее полные и ценные в художественном отношении тексты. Это, несомненно, послужит делу включения богатых и оригинальных материалов абхазской «Нартиады» в оборот российской и мировой науки.

Новый труд З. Д. Джапуа «Абхазский нартский эпос», изданный в престижной серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока» российского издательства «Наука», является собой значительное и глубокое исследование в области абхазского нартского эпоса, весомый вклад в нартоведение и эпосоведение. Книга написана хорошим русским языком и легко читается. Положения автора снабжаются убедительной аргументацией. Исчерпывающе использована имеющая отношение к исследуемой проблематике литература. Монография будет, несомненно, с большим интересом встречена как специалистами в области эпоса и фольклора народов Кавказа, так и учеными, работающими в смежных областях, а также более широким кругом читателей.

Автор книги «Абхазский нартский эпос» ученый-нартовед Зураб Джотович Джапуа, без всякого сомнения, заслуживает присуждения ему Государственной премии им. Г. А. Дзидзария.

Литература

1. Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – 547 с.
2. Инал-ипа Ш. Д. Об абхазских нартских сказаниях // Труды Абхазского научно-исследовательского института. Вып. XXIII. – Сухуми: Алашара, 1949. – С. 81-120.
3. Инал-ипа Ш. Д. Памятники абхазского фольклора: Нарты. Ацаны (Сборник статей и материалов). – Сухуми: Алашара, 1977. – 200 с.
4. Аншба А. А. Ацсуа нартәа рхәамтәкәа рсахьаркыратә чыдарақәак. – Акәа: Алашара, 1968. – 63 с. (на абхазском яз.)
5. Аншба А. А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. – Тбилиси: Мецниереба, 1970. – 113 с.
6. Салакая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. – Тбилиси: Мецниереба, 1976. – 233 с.
7. Ардзинба В. Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. – М.: Наука, 1985. – С. 128-168.
8. Ардзинба В. Г. Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказаний // Труды Абхазского государственного университета. Т. V. – Сухуми: Алашара, 1987. – С. 131-135.
9. Джапуа З. Д. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система / Отв. ред. В. М. Гацак. – Сухум: Алашара, 1995. – 184 с.
10. Джапуа З. Д. Абхазские архаичные сказания о Сасыркуа и Абырскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии) / Отв. ред.: В. М. Гацак, Ш. Х. Салакая. – Сухум: Алашара, 2003. – 376 с.
11. Ацсуаа рфольклор тыркәтәылатәи анцамтәкәа / З. Ць. Цьапуа иредакцияла. I атыжымта: Нартаа. Акәа: НААР, 2014. – 304 с. (на абхазском яз.)
12. Мелетинский Е. М. Примерный указатель сюжетов нартского эпоса (по русским источникам) // Нартский эпос: Материалы совещания 19-20 октября 1956 г. – Орджоникидзе, 1957. – С. 74-81.
13. Трубецкой Н. С. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (земли) // Этнографическое обозрение. № 3. – М., 1908. – С. 88-92.
14. Из устного народного творчества убыхов. Перевод с французского языка записей Ж. Дюмезиля осуществил Г. Орагвелидзе // Кавказиони. – Вып. 1. – Тбилиси, 1983. – С. 285.

References

1. Skazaniya o nartah – jepos narodov Kavkaza [Legends of Narts, epic of Caucasus people]. – M.: Nauka, 1969. – 547 s.
2. Inal-ipa Sh. D. Ob abhazskih nartskih skazanijah [About Caucasian Narts legends] // Trudy Abhazskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta. Vyp. XXIII. – Suhumi: Alashara, 1949. – S. 81-120.
3. Inal-ipa Sh. D. Pamjatniki abhazskogo fol'klora [Monuments of Abkhaz folklore]: Narty. Acany (Sbornik statej i materialov). – Suhumi: Alashara, 1977. – 200 s.
4. Anshba A. A. Aцsua nartәa rхәамтәкәа rsah'arkyratә чыдарақәак. – Акәа: Alashara, 1968. – 63 s. (na abhazskom jaz.)
5. Anshba A. A. Voprosy pojetiki abhazskogo nartskogo jeposa [Issues on Abkhaz Narts epic]. – Tbilisi: Mecniereba, 1970. – 113 s.

6. Salakaja Sh. H. Abhazskij nartskij jepos [Abkhaz Narts epic]. – Tbilisi: Mecniereba, 1976. – 233 s.
7. Ardzinba V. G. Nartskij sjuzhet o rozhdenii geroja iz kamnja [Narts plot about birth from stone of the hero] // Drevnjaja Anatolija. – M.: Nauka, 1985. – S. 128-168.
8. Ardzinba V. G. Primety obraza «pastuha» abhazskih nartskih skazanij [Sign of “shepherd” image in Abkhaz Narts legends] // Trudy Abhazskogo gosudarstvennogo universiteta. T. V. – Suhumi: Alashara, 1987. – S. 131-135.
9. Dzhapua Z. D. Nartskij jepos abhazov: Sjuzhetno-tematicheskaja i pojetiko-stilevaja sistema [Abkhaz Narts epic: plot-thematic and poetic-stylistic system] / Otv. red. V. M. Gacak. – Suhum: Alashara, 1995. – 184 s.
10. Dzhapua Z. D. Abhazskie arhaichnye skazanija o Sasrykua i Abryskile [Abkhaz archaic legends about Sasrykua and Abryskile] (Sistematika i interpretacija tekstov v sopostavlenii s kavkazskim jepicheskim tvorchestvom. Teksty, perevody, kommentarii) / Otv. red.: V. M. Gacak, Sh. H. Salakaja. – Suhum: Alashara, 2003. – 376 s.
11. Ацсуаа рfол'клор тукрәтәүлатәи аңцәмтәкәа / З. Ц'. Ц'аруа iredakciala. I атызһ'ымтә: Нартаа. Акәа: NAAR, 2014. – 304 s. (na abhazskom jaz.)
12. Meletinskij E. M. Primernyj ukazatel' sjuzhetov nartskogo jeposa (po russkim istochnikam) [Suggested handbook of Narts epic plots (after Russian sources)] // Nartskij jepos: Materialy soveshhanija 19-20 oktjabrja 1956 g. – Ordzhonikidze, 1957. – S. 74-81.
13. Trubeckoj N. S. Kavkazskie paralleli k frigijskomu mifu o rozhdenii iz kamnja (zemli) [Caucasian parallels with Phrygian myth about birth from stone (land)] // Jetnograficheskoe obozrenie. № 3. – M., 1908. – S. 88-92.
14. Iz ustnogo narodnogo tvorchestva ubyhov [From oral national art of Ubykhs]. Perevod s francuzskogo jazyka zapisej Zh. Djumezilja osushhestvil G. Огагвелидзе // Kavkasioni. – Vyp. 1. – Tbilisi, 1983. – S. 285.



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 представляются 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

№ 2(06) 2017

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

Подписано в печать 30.06.2017. Формат 70х108/16.
Печ. л. 9,5. Уч.-изд.л. 11,8. Тираж экз. Заказ № .

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