

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)

3 (07) 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»

3 (07) 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>Егуазарян А. К.</i> Некоторые вопросы истории эпоса «Давид Сасунский»	5
<i>Робин П. Харрис.</i> Translation of the term “Safeguarding” in the UNESCO Convention on Intangible Cultural Heritage (2003) and its Effect on the Resilience of the Olonkho Epic Tradition	13
<i>Лиморенко Ю. В.</i> Нужна ли ритмизация в научном переводе народного эпоса?	18
<i>Юлдыбаева Г. В.</i> Современное состояние башкирского народного эпоса в XXI в.	26
<i>Абдырахманов Т. А.</i> Феномен эпического народа XXI в.	33
<i>Винокуров В. В.</i> Иччи-духи в якутском героическом эпосе Олонхо	38
<i>Шульц С. А.</i> К вопросу о традициях гомеровской «Одиссеи» в «Мертвых душах» Н. В. Гоголя	52
<i>Павлова О. К.</i> Образы главных героев олонхо северо-восточной традиции якутов	57

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

<i>Алымкулов З. А.</i> Мифоэпические формы нравственности	68
<i>Кожеевников Н. Н., Данилова В. С.</i> Архитектоника как основная коммуникационная система якутского героического эпоса Олонхо.....	73
<i>Тургуналиев Т. Т.</i> Арийский путь	81

ХРОНИКА

<i>Корякина А. Ф.</i> Международная научная конференция «Эпическое наследие народов мира: традиции и этническая специфика»	89
--	----

CONTENT

PHILOLOGICAL STUDIES

<i>Eghiazaryan A. K.</i> Some historical aspects of the epic “David of Sassoun”	5
<i>Harris, Robin P.</i> Translation of the term “Safeguarding” in the UNESCO convention on Intangible Cultural Heritage (2003) and its effect on the Resilience of the olonkho epic tradition	13
<i>Limorenko Yu. V.</i> Is rhythmization necessary in the scientific translation of the folk epos	18
<i>Yuldybaeva G. V.</i> Modern state of the Bashkir people’s epic (based on folklore expeditions)	26
<i>Abdyrakhmanov T. A.</i> The phenomenon of the epic people in the 21 century	33
<i>Vinokurov V. V.</i> The ichchi (spirits) in Yakut heroic epic Olonkho	38
<i>Shul’ts S. A.</i> To the question of the traditions of Homer’s “Odyssey” in Gogol’s “Dead souls”	52
<i>Pavlova O. K.</i> Images of protagonists in olonkho of the Yakut northeastern tradition	57

PHILOSOPHICAL SCIENCES

<i>Alymkulov Z. A.</i> Mythoepic forms of morality	68
<i>Kozhevnikov N. N., Danilova V. S.</i> Architectonics as the basic communication system of the Yakut heroic epic Olonkho	73
<i>Turgunaliyev T. T.</i> Aryan way	81

CHRONICLE

<i>Koryakina A. F.</i> International scientific conference “The epic heritage of the peoples of the world: tradition and ethnic specificity”	89
--	----

— ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ —

УДК 398.22(=19)(091)

А. К. Егиазарян

Русско-армянский университет

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ЭПОСА «ДАВИД САСУНСКИЙ»

Аннотация. История эпоса в настоящей статье понимается как история формирования и внутреннего развития эпоса. Возникновение эпоса – результат работы многих поколений сказителей и слушателей. Но формирование связано с конкретным временем, когда все первоначальные элементы – мифы, исторические предания, конкретные исторические события – соединяются в едином эпическом произведении. В статье кратко характеризуются эти процессы. Автор четко разделяет возникновение мифов (доисторические времена) и формирование эпоса. Это связано с пониманием мифа и эпоса как взаимосвязанных, но разных жанров фольклора. Миф занимает свое место в структуре эпоса, но в эпосе он преобразуется, развивается, получает эпические черты, теряя первоначальный вид. Рассматриваются также косвенные данные, сохранившиеся в книгах средневековых авторов и некоторые исторические факты, проливающие свет на проблему времени формирования «Давида Сасунского». В эпосе отец близнецов носит имя «Багдадский халиф». Но город Багдад основан в VIII в. нашего летосчисления, а титул «халиф» связан с созданием арабского государства, которое произошло не ранее VII в. Обращено внимание на то, как мифические герои принимают эпические черты, действуют по законам нравственности, связанным с христианством и средними веками. С этой точки зрения анализируются некоторые действия Санасара – главного героя первой ветви эпоса. На основании всего этого автор приходит к выводу, что традиционная в армянской науке точка зрения, что «Давид Сасунский» сформировался в VIII-XII вв., сохраняет свою справедливость.

Ключевые слова: эпос, Давид Сасунский, миф, мифические корни эпоса, непорочное зачатие, братья-близнецы, культ воды, средние века, время формирования эпоса, армянская историография, португальские путешественники.

А. К. Eghiazaryan

Some historical aspects of the epic “David of Sassoun”

Abstract. This paper considers the history of epics as the history of the formation of epics and of their inner development. The origin of epics is a result of the work of many generations of tellers and listeners. However, the formation is connected with specific periods, when the primary elements – myths, historical plots and memory of real historical events – entered a new unity and composed some epic creation. The paper provides a brief characterization of these processes. The author clearly separates the origin of myths (prehistoric times) and the formation of epics. For him, myths and epics are principally different genres of folklore. Myths take their place in the epic's structure, but they change according to the epic whole. The author also explores the indirect facts in the books of the medieval Armenian writers, some historical facts, shedding light on the problem of the formation of David of Sassoun”. In the epic, the father of twins – Sanasar and Baghdasar, bears the name Khalif of Bagdad / Baghdadi Khalif. The twins are mythical heroes. But the name of their father is associated with the 7-8 centuries.

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

E-mail: azatyeghiazaryan@yahoo.com

EGHIAZARYAN Azat Komunarovich – Doctor of Philological Sciences, Prof., Head of the Armenian Language and Literature chair, Russian-Armenian University, Yerevan, Armenia.

E-mail: azatyeghiazaryan@yahoo.com

Khalif is the title of Arab rulers, hence it could have arisen only after the 7th century, when the Arab state arose. And Baghdad was founded in the 8th century. These facts mean that the mythical plot of the twins entered the epic after these centuries. The author also analyzes the image of Sanasar and shows that this mythic hero acts in the epic as the representative of the Middle Ages, as a man, for whom the knightly values were very important. The author comes to the conclusion that the traditional point of view about the period of formation of this Armenian epic being the 8-12 centuries is valid up to our days.

Keywords: epic, David of Sassoun, myth, mythical roots of the epic, epic formation time, twins, virgin birth, cult of water, Armenian historiography, Middle ages, Portuguese travelers.

Введение

Что такое история эпоса? Когда речь идет о письменном тексте, то его история – не что иное, как история восприятия данного текста читателями (что само по себе весьма интересная область литературоведческих изысканий). Сам текст уже не меняется (в средних веках переписчики искажали текст по своему усмотрению – но это другой вопрос). Записанный текст не может иметь внутреннего развития. Дело обстоит иначе, когда мы имеем дело с фольклорным произведением – с эпосом, особенно с таким, который дошел до нас в устном виде.

«Давид Сасунский» – классический пример такого произведения. В эпосоведении говорится о больших отрезках времени его существования – от тысячи лет до нескольких тысяч. Доходят до доисторических времен. Об этом у нас речь будет ниже. В данном случае важно то, что эпос жил устной жизнью много столетий. Т. е., он менялся и развивался. Условно можно говорить о смерти эпоса после того, как он переходит к новой форме бытования – к письменной, становится книгой. Но книжная жизнь – это другая форма жизни эпоса. Как любая другая книга, записанный эпос уже не меняется, но меняется его восприятие – в зависимости от времени, от вкусов, возраста и т. д. читателя. В данном случае я имею в виду именно изменения текста в течение многих веков устного существования.

Мифические корни

Есть эпосы, в которых легко находить приметы определенных событий или эпох. Скажем, большая часть сербских эпических песен. Здесь мы видим не только приметы эпох (борьба против турок), но и упоминания исторических личностей, как Марко Королевич [1]. Одно из действующих лиц русских былин – князь Владимир Красное Солнышко, деятель русского Средневековья [2]. Не говорю уже о французском и испанском эпических поэмах, главные герои которых – Ролан и Сид, довольно убедительно идентифицируются с реальными политическими деятелями своих стран [3, с. 277].

В армянском эпосе тоже есть указания на определенную политическую эпоху – эпоху борьбы против арабских захватчиков. Главный мотив третьей ветви этого эпоса – именно борьба против арабов. Армянское эпосоведение давно уже обратило внимание на это, упоминается даже конкретное событие, которое могло стать непосредственным толчком к возникновению эпических песен – восстание сасунских горцев 851 г. против арабов. Но эпос состоит из четырех ветвей, и поэтому встают вопросы о происхождении остальных трех ветвей, в которых исторических ориентиров нет. Зато в них достаточно явно ощущаются мифические мотивы, иногда уходящие корнями в глубины истории и доисторических времен [4, с. 6-11]. Но мы получили единое эпическое повествование. Как согласовать средневековые мотивы с архаикой, между которыми лежат тысячелетия? На какой основе могли бы объединиться эти разнородные эпические мотивы?

Можно опереться на древние мифические мотивы и отнести возникновение эпоса к мифическим временам (так поступают многие). Кратко остановлюсь на некоторых из них, чтобы понять их соотношение с третьей ветвью и с целостностью эпоса. Главные герои первой ветви эпоса – близнецы Санасар и Багдасар, как и подобает истинно мифическим героям, рождены от воды – их мать Цовинар попила воды из волшебного источника и забеременела. Такое чудесное рождение героев – древнейший мотив, который, кстати, имеет свою параллель – непорочное зачатие Христа и своей древностью не уступает древнееврейскому мифу. Но тут вмешивается история. В Библии излагается сюжет о том, как два брата – сыновья ассирийского короля

Синнахериба убили своего отца и бежали в Армению. Это – исторический факт и имел место в VII-VI вв. до рождения Христа. Таким образом, миф и исторический факт сопрягаются и входят в эпос в таком виде.

Но при том необходимо отметить, что культ воды имел в Армении (как и в других восточных культурах) глубокие корни и влияние. Потомки Санасара, тот же Давид не теряют связь с мифом. Давид обретает свою истинную богатырскую силу после того, как пьет из Молочного источника, его конь тоже имеет морское происхождение [5, с. 96-104].

Древние корни имеет и миф о прикованном герое. История Прометея известна во всем мире. В армянской же мифологии мы имеем сначала миф Артавазда, исчезнувшего в пещерах Масиса (Арарата). Он был проклят отцом. Мгер же Младший ушел в пещеру скалы Аграву кар (Воронь камень), тоже после проклятия отца. Уже по этому беглому перечислению видно, что этот миф тоже продукт седой древности. В VI в. до рождения Христа миф о Прометее уже был достаточно известен и стал предметом литературной обработки (трагедия Эсхила).

Уже на основании этих примеров можно сделать вывод о древности мифических мотивов армянского эпоса. И, конечно, очень соблазнительно, опираясь на эти и другие факты, сделать вывод о том, что армянский эпос возник в доисторические времена. Но даже имена героев и географические названия эпоса говорят о том, что в те далекие времена эпоса еще не было. Т. е., приведенные факты говорят о возрасте мифов, но не эпоса. К сожалению, в эпосоведении эти два явления часто путаются.

Есть и другая сторона этого вопроса. Если ставится вопрос о происхождении эпоса, то надо учесть, что эпос (все эпосы) создаются не одномоментно. Требуется много времени, чтобы разнородные материалы объединились в одно произведение – десятилетия и века, и поэтому в привычном смысле о времени возникновения эпоса говорить трудно. Но есть периоды в истории эпосов, когда они окончательно принимают тот облик, который более или менее неизменно сохраняется в веках или записывается. Это обстоятельство особенно важно, когда мы говорим о «Давиде Сасунском», который вобрал в себя столько разновременных сюжетов и историй. Т. е., в этом случае надо говорить не о времени создания или возникновения эпического памятника, а о времени его формирования. И проблемой науки становится определение этого времени.

Миф и история в «Давиде Сасунском»

Как соединились мифы и сюжеты, связанные с определенным историческим временем? И что послужило тем волшебным зерном, вокруг которого формировался эпос? И вообще закономерно поставить вопрос об этом зерне, о сердцевине эпического памятника? Думаю, да, особенно если это касается «Давида Сасунского». И определение сердцевины поможет нам разобраться не только в истории эпоса, но и познать некоторые его художественные особенности.

Попробуем уточнить, когда появились первые упоминания об эпосе и с каким героем они связаны. Выше было сказано, что антиарабские восстания дали толчок к формированию третьей ветви эпоса. Т. е., антиарабская борьба становится центральной темой этой ветви, и героем этой борьбы является Давид. Если это так, то можно утверждать, что формирование эпоса начинается в VII-XI вв., и ветвь Давида становится сердцевинной всего эпоса. Можно допустить, что все элементы эпоса уже были в это время, и нужно было только то волшебное зерно, каковым и стали подвиги Давида.

Приведем несколько аргументов в пользу этого предположения. Сначала обратим внимание на те названия эпоса, которые записали из уст сказителей собиратели. Часть вариантов известна под названиями, связанными с местностью или с семьей: «Сасна црер» («Сасунские безумцы»), «Джоджанц тун» («Семья великанов»), а названия других вариантов связаны с именем Давида («Давид Сасунский и дверь Мгера», «Давид и Мгер», «Тлол Давид и Мгер»).

В свете нашей темы особый интерес представляют записи португальских путешественников, через Армению ехавших в Азию. Об этих записях написано много, но на одно важное обстоятельство никто не обратил внимания, хотя издатель этих записей Роберто Кюльпенкян специально подчеркнул это. Вот его слова: «Можно предположить, что то, что сообщает Афонсо (португальский путешественник. – А. Е.), в своей основе то, что рассказывали в Азо (город в Сасуне. – А. Е.) в XVI в. Если это так, надо заключить, что в XVI в. не были известны ни предки,

ни потомки Давида» [6, с. 298]. Отсюда можно сделать два вывода – или ветви Санасара, Мгера Великого и Мгера Младшего в это время еще не вошли в эпос, или Давид и его дела были настолько важны для жителей Азо, что они просто не обращали внимания на других героев и о них не сообщили путешественникам. В обоих случаях подчеркивается особая важность образа Давида. В XVI в. все основные действующие лица эпоса должны были быть известны сасунцам, а история братьев-близнецов после более чем тысячи лет христианской истории точно не могла быть неизвестна им. Впрочем, чуть ниже мы будем говорить об этом. Но сасунцы предпочитали рассказывать о Давиде. Мы вынуждены оставаться в границах этих предположений. У нас нет возможности более точно узнать, какой вид имел эпос в XVI в. Но данный факт дает много пищи для раздумий эпосоведам. Главный вывод из этого факта – Давид был самым известным и самым любимым эпическим героем на родине эпоса. Значит, возникновение ветви Давида сыграло очень важную роль в формировании эпоса. Из этого следует, что формирование «Давида Сасунского» начинается в период арабских завоеваний.

Теперь несколько побочных фактов в пользу этого вывода. Имени Давид среди армян не было до принятия христианства. Во всяком случае, в трудах армянских историков V в. ни один армянский деятель не выступает под таким именем. В «Истории» Мовсеса Хоренаци [7, с. 15, 34, 125], написанной в V в., упоминаются три Давида, и все – не армяне. Один раз Хоренаци прямо ссылается на Библию. Все это значит, что имя главного героя эпоса вошло в быт армян после принятия христианства в IV в., при том должно было пройти некоторое время, чтобы это имя стало своим, родным (иначе любимый эпический герой вряд ли получил бы это имя). Известно, что после принятия христианства имя это распространилось среди армян. М. Абебян приводит большой список Давидов средневековой Армении. Можно допустить также, что известный эпизод Библии – единоборство Давида и Голиафа – имело значение в «выборе» имени главного героя эпоса. Этот эпизод должен был жить в памяти армян достаточно долго, чтобы эпический герой ассоциировался с библейским великаном. Т. е., популярность имени можно связать с временами арабского нашествия.

Но самое интересное то, что следы данного периода ясно различимы и в «мифологических» ветвях эпоса, в частности в ветви Санасара и Багдасара. Рассмотрим возникновение географического названия Сасун. Когда это название возникло, когда вошло в сознание армян? Об этом мы можем судить только по книгам армянских историков. И самым полезным из них может быть книга автора IX в. Товма Арцруни. Вспомним еще раз, что ко времени создания этой книги в армянской литературе не было никаких упоминаний о «Давиде Сасунском». В «Истории» же Товма есть несколько отрывков, близких по содержанию к эпосу. Здесь кратко остановлюсь на отрывке, связанном с историей братьев-близнецов. История Сасунского дома в этой книге начинается с побега братьев в Армению. У других армянских историков, писавших о братьях, о создании Сасуна и о самом названии этой местности ничего нет. Фактически в «Истории» Товма впервые говорится о Сасуне. История создания Сасуна получает те очертания, что в эпосе. Вот этот отрывок: «Эти – крестьяне из Асорестана, которые вслед за Адрамеликом и Санасаром – сыновьями асорестанского короля переехали в Армению и назвали себя Санаснайк именами братьев» [8, с. 137]. Это – первое упоминание этого географического названия в армянской литературе, правда, еще не в современной форме. Но связь между словами «Санаснайк» и «Сасун» очевидна. В любом случае «Сасун» до Товма в литературе не упоминается.

В армянском эпосоведении на это не обращали внимания. Больше того, Манук Абебян, один из корифеев армянской филологии, везде использует название «Сасун», говорит он о временах Хоренаци или о IX и последующих веках. «Во времена этого историка (Товма. – А. Е.) и, конечно, и до этого, не только князья, но и простые люди, выводили свое имя из имени Санасар» [9, с. 382]. Почему «конечно»? Нет ведь никаких указаний на то, что до Товма, т. е. до IX в. имя «Сасун» было известно армянам. Хоренаци говорит о двух братьях, но ни слова у него нет о географическом названии.

Теперь обратим внимание на имя отца Санасара и Багдасара – Багдадский халиф. В эпосе халиф – язычник, поклоняется идолам. Идолы в первой ветви играют важную роль. Но вот владетель Багдада выступает под титулом халиф. Известно, что халиф – титул мусульманского властелина. А мусульманство как религия возникло в VII в. Следственно, арабы могли принять

ислам только после этого события. Что получается? В образе халифа сочетаются черты идолопоклонства и титул мусульманина. Значит, отец близнецов мог превратиться в халифа только после VII в. Дальше нетрудно выяснить, что сам город Багдад возник в VIII в., в то самое время, когда арабы властвовали в Армении, и через сто лет сасунцы должны были восстать против арабов. Таким образом, миф о близнецах и событие глубокой древности (убийство Синнахериба его сыновьями), объединенные в один сюжет, вошли в армянский эпос в облике, полученном не раньше VII-VIII вв.

Нам важно проследить изменения этого сюжета в армянских источниках. Хоренаци сообщает о побеге братьев после убийства отца в Армению в ряду других исторических фактов. После Хоренаци еще два армянских автора упоминают это событие. О Товма Арцруни уже говорили. Добавим только, что об убийстве Синнахериба он не говорит (возможно, думает, что все его читатели знают это из Библии). Он только сообщает, что крестьяне, бежавшие из Асорестана, поселились вокруг горы Хут. Это и был Сасун – самоназвание беженцев Санаснайк превратилось в Сасун.

В контексте наших размышлений интереснее другая книга, созданная почти в то время, когда Товма писал свою книгу – «История Анонимного Повествователя». Книга состоит из двух частей. Первую часть книги, по мнению ее переводчицы М. Дарбинян-Меликян, «можно датировать IX-X веками. Вторая часть дошла до нас в том виде, в каком она существовала после XII в.» [10, с. 35]. В первой части этой книги нас интересует небольшой отрывок, который относится к братьям-близнецам: «Отправился Сеннахирим в Дамаск, и в то время, когда он поклонялся идолам ассирийским, убили его мечом два сына его, Амагек и Санасар» [10, с. 35]. Подчеркнем еще раз, что эти строки, согласно М. Дарбинян, написаны в IX-X вв., т. е. тогда, когда формировался эпос. Теперь присмотримся к содержанию. Здесь мы находим небольшую, незначительную для истории деталь – братья убивают отца, когда он поклонялся идолам. Эта деталь отсутствует в повествованиях других армянских историков. Но она ближе к тому, что рассказано в Библии. Здесь тоже братья убивают отца, когда он молился своему богу. И эпос представляет убийство почти так же. Например, из варианта Таронци Крпо: Санасар не успевает убить отца во время первого поклонения. Потом просит второй раз поклониться: «И нанес удар палицей, и отец на семь сажений ушел в землю». Здесь стоит обратить внимание еще на одну деталь: в Библии отец близнецов поклоняется своему богу, а в книге историка и в эпосе – своим идолам. Это тоже сближает книгу Анонимного Повествователя и эпос.

Ясно, что эта подробность в книге историка и в эпосе имеет одинаковое происхождение. И общим для книги и эпоса источником является Библия. Но не забудем, что в книге и эпосе деталь появляется почти одновременно – в IX-X вв. Деталь отсутствует в книгах других историков. Возможно, это случайное совпадение. Но вполне допустимо также, что эта подробность перешла из зарождающегося эпоса в книгу. Обратное маловероятно, потому что создатели эпоса вряд ли так хорошо знали литературные источники, чтобы что-то перенять у них. А автор книжного текста мог бы знать складывающиеся сюжеты эпоса, особенно, если учесть, что он, автор, по мнению М. Дарбинян, был собирателем устных повествований и таким образом общался с эпическим фольклором.

Этот вывод имеет двоякое значение для нашей темы: 1) показывает ход формирования одного из важных сюжетов первой ветви, 2) укрепляет тезис о том, что формирование «Давида Сасунского» (или его начало) связано с VIII-X вв.

В армянском эпосоведении есть и другая точка зрения, согласно которому «Давид Сасунский» возник в древние времена. Приведу мнение М. Абеяна. Он как будто ясно отделяет «Давида Сасунского» от древнего эпоса, называя его новым. Но его точка зрения имеет свою внутреннюю противоречивость: «Наш этот новый эпос хранит воспоминания в основном с X-XIII вв. [...] Но возникает вопрос – наш эпос полностью ли образован под влиянием событий половины IX в., или существовал и до этого и только под влиянием событий этого века подвергся сильным изменениям, так, что кажется, что создан именно в этом веке. Думаю, наш эпос древнее как в своих составных частях, так и общим духом. В нем еще живут эпизоды нашего старого эпоса, а также несколько древних легенд и мифов» [8, с. 380]. Удивительно непоследователен Абеян в своих размышлениях. Если по общему духу «Давид Сасунский»

древнее, в чем же его новизна? В конце концов, что из себя представляет этот эпос как художественное целое? Вообще в армянском эпосоведении проблема «Давида Сасунского» как целостного художественного произведения не привлекала особого внимания. И Абегян не ставит этот вопрос, его интересует возраст мифов, так или иначе вошедших в состав эпоса. Настолько для него неважно художественное целое, что даже признавая «сильные изменения» эпоса, происшедшие под влиянием событий X-XIII вв., он все равно настаивает фактически на архаичности «Давида Сасунского». Архаические элементы в армянском эпосе есть, но его облик определяют те самые сильные изменения, о которых говорит Абегян. Почему и мне кажется, что термин «формирование» больше подходит к армянскому эпосу, чем термин «созидание». Эпос формировался в VIII-XII вв. из разнородных элементов и стал единым художественным произведением.

Еще одно высказывание Абегыана привлекает внимание: «Этот эпос был создан в древние времена, но пелся и рассказывался в народе вплоть до 1930-х гг. Поэтому и называется новым народным эпосом. Этот эпос был счастливее наших древних эпосов, мы имеем много вариантов его». Но он никак не задается вопросом – почему именно этот эпос жил так долго в народе, в отличие от древних эпосов, хотя тоже «был создан в древние времена» [8, с. 325]. При том, все предшествующие эпические памятники, которые имеет в виду Абегян, были записаны еще в средневековье, но тем не менее не остались в памяти народа.

Возражения вызывает еще одно утверждение Абегыана: «Этот наш новый эпос – порождение Сасуна. В нем два-три отрывка «Персидской войны», развиваясь как местный эпос – «Таронская война», в дальнейшем, неся новые политические влияния, стали сасунским эпосом, основанным на настоящей и фальшивой истории. Этот эпос развивался на основании истории тех мест IX-XIII вв.» [10, с. 382]. В свете нашей проблемы эти строки тоже достаточно противоречивы. Во-первых, непонятно, зачем надо так жестко связывать очень разные эпические памятники. «Персидская война» и «Таронская война» – эпические памятники, предшествующие «Давиду Сасунскому» и в жанровом, и художественном отношении сильно отличающиеся от «Давида Сасунского». Не вдаваясь в подробный анализ этих слов, скажу только, что они подтверждают, что в армянском эпосоведении вопросы, связанные с формированием «Давида Сасунского», не изучены глубоко, временами даже и не поставлены.

При изучении этих проблем возникает еще один интересный вопрос – история Санасара и Багдасара пришла в армянский эпос из Библии или из фольклорных источников? Окончательных ответов на этот вопрос дать невозможно, но имена действующих лиц эпоса близки к именам героев Библии. В Библии они звучат как Адрамелик и Санасар. В некоторых вариантах эпоса они таковы: Абаемелик и Санасар (Таронци Крпо), Санасар и Аслимелик (Апаранци Муррад), Аднамелик и Санасар (Манук Тороян).

Жизнь мифа в эпосе

Для мифолога достаточно указать связь сюжетов эпоса с мифом о братьях-близнецах (не забывая об историческом элементе этой линии). Но для эпосоведения важнее, какое место занял данный миф в эпосе, в какие новые связи вступил с эпическими элементами, какое новое содержание получил. С этой точки зрения отметим еще одну особенность первой ветви. Остов этой ветви, как мы видели – убийство братьями отца и бегство в Армению. Помним также, что этот сюжет сопрягся с мифом близнецов. Но в эпосе появился новый элемент – волшебное рождение братьев из полутора глотков воды. Это – древнейший мифический мотив. Ни в Библии, ни в книгах армянских историков нет этого эпизода. Таким образом, первая ветвь представляет собой некую «сборную» целостность, в которой достаточно гармонично соединяются мифы и реальные исторические события VII в. до н. э. Так мифы входят в эпос.

Проследим дальнейшие изменения сюжета, которые его связывают со средними веками. Вкратце их можно охарактеризовать так – образы мифических героев в эпосе получают нравственные акценты, которые совершенно не свойственны мифическим героям. Сначала отметим семейные привязанности. Братья заботятся друг о друге и о своей матери. Они проявляют рыцарское отношение к слабым и врагам. После разгрома противников мельничными жерновами Багдасар предлагает брату бросить эти жернова и уйти (Багдасар родился от полгорсти воды и поэтому не так разумен, как Санасар). Санасар объясняет, что жалко мельника, надо вернуть

ему камни. Мотив жалости к слабым не раз появляется в эпосе. Но самым показательным с этой точки зрения является эпизод женитьбы Санасара. Дочь царя, наслышанная о Санасаре, пишет ему письмо и предлагает ему жениться на ней. Санасар едет, видит у дворца седых стариков, которые тоже приходили просить руки красавицы. Но она всех превратила в стариков. Санасар, конечно, увозит красавицу-кудесницу, но до этого требует у неё вернуть молодость другим женихам. Красавица объясняет, что, если она вернет им молодость, они будут бороться с Санасаром. Но Санасар непоколебим. И все женихи получают прежний вид. Весь антураж эпизода мифологический. Но Санасар уже не мифический герой, а человек с твердыми моральными представлениями. Это отнюдь не значит, что мифические черты Санасара становятся чем-то формальным. Но они теперь выступают в другой среде, в другом контексте и воспринимаются как нечто эпическое. Таким путем все мифологическое преобразуется, входит в гармонические отношения с эпическим. Вот что я имею в виду, когда говорю о формировании эпоса.

В этом процессе важную роль играют религиозные мотивы. «Давид Сасунский» в целом не отличается особой религиозностью, как и подобает народному героическому эпосу. Но, с другой стороны, в средние века армяне уже были христианами и прошли достаточно долгий путь развития христианской культуры. А это означает, что все мифические, дохристианские мотивы тоже подверглись своего рода «христианизации». Это особенно ярко чувствуется в мифологических эпизодах первой ветви. Отец Цовинар упоминается как христианский король, а Багдадский халиф – как язычник. Зачатие Цовинар из воды – глубоко мифологический мотив – имеет свою параллель: непорочное зачатие Богородицы, и тем самым, осознанно или неосознанно, воспринимается в христианском ключе, особенно если помнить, что волшебный источник забил по велению Бога, к которому обратилась Цовинар. Все эти детали – невторостепенные украшения. Они принципиально меняют восприятие героев и их действий армянами – сказителями и слушателями.

Традиционное эпосоведение как раз и считало, что все перечисленное и неперечисленное – второстепенны. Главное то, что было до всего этого, до того, что я называю формированием эпоса. Абегян прямо пишет: «Так история нашего эпоса доходит до времен Хоренаци. И действительно, содержание этой ветви не что иное, как то, что сообщают Хоренаци и Товма Арцруни. Эпическое расширение и изменения, конечно, могут все время возникать в устах каждого сказителя, но они – второстепенные детали» [10, с. 483]. Но эпическое расширение и изменения и есть суть эпоса, и быть в устах сказителей – единственная форма бытия эпоса. Все это – второстепенные детали для мифов, но эпос – в первую очередь повествование, для которого и расширение, и изменения, и жизнь в устах сказителей – единственная форма их существования. Уже который раз мы сталкиваемся с тем, что исследователь, говоря об эпосе, по существу говорит о мифах, входящих в его состав.

Заключение

Из всего сказанного можно сделать несколько выводов. Первый – «Давид Сасунский» сформирован из разных элементов – мифы, влияние Библии, отзвуки антиарабской борьбы. Второй – формирование эпоса как целостного эпического произведения. Начало его не может быть датировано раньше начала антиарабской войны. Этот вывод должен быть дополнен следующим наблюдением. Если эпос тысячи лет существовал в устном состоянии, значит, все эти тысячи лет он менялся, развивался. С этой констатацией надо быть осторожным. Все сказители говорили о том, что они верно передают то, что получили от своих предков. И это они говорили искренне – для них эпос был чем-то священным, и они считали грехом менять его текст. Но в течение тысячи лет изменения происходили, и с этим нельзя не считаться. Вопрос в том, какие это были изменения? Вряд ли они кардинально меняли текст, его художественные и политические акценты. Во всяком случае, то, что нам рассказывают португальские путешественники, подтверждает, что в XVI в. очень многое в эпосе было так, как в последних записанных вариантах. В любом случае, тысячелетнее устное существование остается проблемой, с которой эпосоведение пока не справилось.

И, наконец, в процессе формирования эпоса получилось большое повествование о четырех поколениях сасунских героев. Появление всех других героев и сюжетов не что иное, как предистория эпоса. История Давида собирает вокруг себя все остальные сюжеты и остальных героев,

все преображенные мифы и создают это великое повествование о героях. Все сюжеты и мифы могли возникнуть в глубокой древности. Но история эпоса «Давид Сасунский» начинается с создания ветви Давида, в период вторжения арабов в Армению и антиарабской борьбы.

Литература

1. Эпос сербского народа. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. – 354 с.
2. Карпов А. Ю. Владимир Святой. – М.: Молодая гвардия, 2006. – 464 с.
3. Литературный энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – 752 с.
4. Azat Yeghiazaryan. Daredevils of Sasun: Poetics of an Epic. – Costa Mesa, California, 2008. – 254 p.
5. Камилла Тревер. Водный Антей армянского эпоса / Սասունցի Դավիթ, հորեյանական ժողովածու, նվիրված էպոսի 1000-ամյակին (Давид Сасунский. Юбилейный сборник, посвященный 1000-летию эпоса). – Ереван: Армфан, 1939. – 268 с. (на арм. языке).
6. Վ. Կյուլպենկյան, Հայ-պորտուգալական հարաբերություններ, ՀԽՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1986, ընդգծումն իմն է – Ա. Ե.: / В. Кюльпенкян. Армяно-португальские отношения. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1986. – 356 с. (на арм. языке).
7. Мовсес Хоренаци. История Армении / Пер. с древнеарм. языка, примечания Г. Саркисяна; ред. С. Аревшатян. – Ереван: Айастан, 1990. – 291 с.
8. Թովմա Արծրունի եւ Անանուն, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Երևան, 2006, քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Մ. Հ. Դարբինյան-Մելիքյանի, էջ 137: / Товма Арцруни и Аноним. История дома Арцруни. Критический текст, предисловие и примечания М. Дарбинян-Меликян. – Ереван: Магахат, 2006. – 524 с. (на арм. языке).
9. Մանուկ Աբեղյան, Հայ վիպական բանահյուսություն, Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966 / М. Абегян. Армянский эпический фольклор. Труды. Т. 1. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1966. – 571 с. (на арм. языке).
10. հայերեն բնագիրը և ռուսերեն թարգմանությունը/, ՀՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի հրատ / История Анонимного Повествователя / оригинал и русский перевод. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1971. – 240 с. (на арм. и русс. языках).

References

1. Jepos serbskogo naroda [Serbian people's epic]. – М.: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1963. – 354 s.
2. Karpov A. Ju. Vladimir Svjatoj [Saint Vladimir]. – М.: Molodaja gvardija, 2006. – 464 s.
3. Literaturnyj jenciklopedicheskij slovar'. – М.: Sovetskaja jenciklopedija, 1987. – 752 s.
4. Azat Yeghiazaryan. Daredevils of Sasun: Poetics of an Epic. – Costa Mesa, California, 2008. – 254 p.
5. Kamilla Trever. Vodnyj Ante armjanskogo jeposa / Սասունցի Դավիթ, հորեյանական ժողովածու, նվիրված էպոսի 1000-ամյակին (David Sasunskij. Jubilejnyj sbornik, posvjashhenyj 1000-letiju jeposa). – Erevan: Armfan, 1939. – 268 s. (na arm. jazyke).
6. Վ. Կյուլպենկյան, Հայ-պորտուգալական հարաբերություններ, ՀԽՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1986, ընդգծումն իմն է – Ա. Ե.: / V. Kjulpenkjan. Armjano-portugal'skie otnoshenija [Armenian Portuguese relationships]. – Erevan: Izd-vo AN Arm. SSR, 1986. – 356 s. (na arm. jazyke).
7. Movses Horenaci. Istoriya Armenii [Armenian history] / Per. s drevnearm. jazyka, primechanija G. Sarkisjana; red. S. Arevshatjan. – Erevan: Ajastan, 1990. – 291 s.
8. Թովմա Արծրունի եւ Անանուն, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Երևան, 2006, քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Մ. Հ. Դարբինյան-Մելիքյանի, էջ 137: / Tovma Arcruni i Anonim. Istoriya doma Arcruni [Artsruni house history]. Kriticheskij tekst, predislovie i primechanija M. Darbinjan-Melikjan. – Erevan: Magahat, 2006. – 524 s. (na arm. jazyke).
9. Մանուկ Աբեղյան, Հայ վիպական բանահյուսություն, Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966 / М. Abegjan. Armjanskij jepicheskij fol'klor [Armenian epic folklore]. Trudy. T. 1. – Erevan: Izd-vo AN Arm. SSR, 1966. – 571 s. (na arm. jazyke).
10. հայերեն բնագիրը և ռուսերեն թարգմանությունը/, ՀՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի հրատ / Istoriya Anonimnogo Povestvovatelja [History of anonymous narrator] / original i russkij perevod. – Erevan: Izd-vo AN Arm. SSR, 1971. – 240 s. (na arm. i russ. jazykah).



УДК 398.22(=512.157)
008:394(=512.157)

Robin P. Harris

Graduate Institute of Applied Linguistics (GIAL)

TRANSLATION OF THE TERM “SAFEGUARDING” IN THE UNESCO CONVENTION ON INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE (2003) AND ITS EFFECT ON THE RESILIENCE OF THE OLONKHO EPIC TRADITION

Russian translation available at <https://gial.academia.edu/RobinPHarris>

Abstract. UNESCO’s definition of *safeguarding* emphasizes the importance of measures which foster sustainability for living traditions rather than merely the documentation and public promotion of traditions in their “frozen” (memorized) forms. Unfortunately, the English word *safeguarding* has no clear equivalent in Russian. The closest Russian translations of the term *safeguarding* relate to *preservation* and *protection* rather than to the broader values of enduring creativity and resilience as expressed in the full texts of the ICH Convention. This translation issue has led to a general misunderstanding of UNESCO’s goals for endangered traditions, affecting Yakutia’s Plan of Action for revitalizing olonkho in such areas as budgeting, strategic planning and effective ways to support tradition bearers.

According to UNESCO documents, an adequate definition of *safeguarding* will stress continuous re-creation, evolution, and transmission, not simple preservation. Without constant creativity giving life to an artistic genre, the core of its “genetic material” – the related knowledge, skills, and meanings – will wane. As a result, all that remains to be transmitted are the relatively static aspects of the tradition – even possibly limited to “relatives” of the original genre. In the case of olonkho, these related forms might include theatrical presentations, memorized scripts, movies, books, and other “distant relatives” of the solo genre performed by master olonkhosuts.

Emphasizing the importance of the ecological model of “resilience theory” and affirming its potential for informing the revitalization of dying traditions, this presentation proposes a clearer definition of the term *safeguarding* for Russian audiences, outlining ways in which Yakutia’s Plan of Action might better reflect the intention of UNESCO’s ICH convention. For example, part of UNESCO’s recommendation for safeguarding moribund traditions is the encouragement to create programs and systems to support “Living Human Treasures.” The standards for these master performers demand not only excellent artistry in performance but also the ability and dedication to pass along the cultural heritage to others. This core UNESCO goal of transmission has proven one of the most difficult aspects in olonkho revitalization, and as a primary factor involved in safeguarding, it deserves more attention in the revitalization process. For example, the modest number of officially recognized master olonkhosuts in the first Decade of Olonkho has in the last several years dwindled to zero. Adequately addressing the transmission aspect of Yakutia’s Action Plan will involve identifying new master olonkhosuts and providing ways for them to focus on transmitting the living tradition of olonkho to the next generations.

Keywords: epic, intangible cultural heritage, living human treasures, olonkho, performers, preservation, resilience, tradition bearers, translation, transmission, UNESCO.

HARRIS, Robin P. – PhD in Ethnomusicology, Center for Excellence in World Arts, Graduate Institute of Applied Linguistics (GIAL), Dallas, Texas, USA.

E-mail: robin_harris@gial.edu

ХАРРИС Робин П. – доктор этномузыкологии, Центр изучения искусств народов мира, Институт прикладной лингвистики (GIAL), Даллас, Техас, США.

E-mail: robin_harris@gial.edu

Робин П. Харрис

О переводе термина *safeguarding* в Конвенции ЮНЕСКО об охране нематериального культурного наследия (2003) и о жизнестойкости традиции олонхо

Русский перевод доступен по адресу <https://gial.academia.edu/RobinPHarris>

Аннотация. В документах ЮНЕСКО, определение слова “safeguarding” акцентирует значимость мер, направленных на обеспечение устойчивого развития живых традиций, а не только деятельность по документальному описанию и общественному продвижению традиций в их устоявшихся формах. К сожалению, термин *safeguarding* не имеет адекватного эквивалента в русском языке. При попытках его перевода используются узкие понятия *хранение* и *защита*, в результате чего утрачиваются оттенки более важных ценностей, выраженных в тексте Конвенции об охране нематериального культурного наследия – ценностей, среди которых особую роль играют жизнеспособность творческого начала и устойчивая его передача из поколения в поколение. Данная проблема с переводом привела к общему недопониманию целей ЮНЕСКО по отношению к угасающим традициям, что в свою очередь повлияло на Государственную целевую программу Якутии по сохранению, изучению и распространению героического эпоса олонхо в части распределения бюджетных средств, стратегического планирования и эффективной поддержки носителей традиции.

Согласно документации ЮНЕСКО, полноценное понятие слова *safeguarding* подчеркивает непрерывное перевоплощение, эволюцию и передачу традиции, помимо ее сохранения. Без постоянного творчества в рамках живого культурного самовыражения, «генетический материал» традиции, включая соответствующие знания, навыки и смыслы, терпят ущерб. В результате в ходе культурной трансляции во времени передается статический материал – конкретные, затвердевшие формы, «дальние родственники» изначального явления. В эпосе олонхо эти «родственники» являют собой театральные презентации, зачитанные по памяти сюжеты, фильмы, книги и другие итерации традиционного сольного исполнения сказаний олонхо мастерами-олонхосутами.

Основываясь на экологическую модель теории резильянса (упругости) и утверждая способность этой теории содействовать возрождению угасающих традиций, в докладе предпринимается попытка адекватного понимания термина *safeguarding* и предлагаются меры, с помощью которых Государственная целевая программа Якутии по сохранению, изучению и распространению олонхо сможет точнее соответствовать рекомендациям Конвенции ЮНЕСКО по охране нематериального культурного наследия. К примеру, одна из рекомендаций ЮНЕСКО по возрождению исчезающих традиций заключается в продвижении программ и мер поддержки мастеров-носителей, которых ЮНЕСКО относит к категории “living human treasures” («живых человеческих сокровищ»). Высокие стандарты для подобных мастеров-исполнителей требуют не только совершенства в соответствующем жанре, но и способности передавать культурное наследие ученикам. Этот центральный принцип ЮНЕСКО по передаче наследия оказался слабым звеном в работе по возрождению эпоса олонхо, и, в качестве ключевого фактора в процессе “safeguarding”, заслуживает большего внимания. В ходе первой «Декады Олонхо» небольшое число исполнителей эпоса были официально признаны мастерами-олонхосутами. Однако к концу десятилетия ни одного из них уже не было в живых. Для того, чтобы адекватно отнестись к процессу передачи наследия, прописанному в Государственной целевой программе Якутии, предлагается найти и поддержать новых мастеров-олонхосутов и предоставить им средства и возможности для передачи живой традиции олонхо следующим поколениям.

Ключевые слова: эпос, живые человеческие сокровища, исполнители, нематериальное культурное наследие, носители, олонхо, перевод, передача, резильянс, сохранение, ЮНЕСКО.

Introduction

In an article published by UNESCO in 2002, Janet Blake writes: “The whole area of terminology in relation to this aspect of cultural heritage is a potential minefield and requires serious study in order to avoid falling into pitfalls that lead to unwelcome outcomes” [1, p. 16]. In my role as observer, documenter, and promoter of the olonkho revitalization process, I have come to believe that Blake’s concerns about terminology are well-grounded, in fact, as I prepared the final manuscript for my book on olonkho revitalization [2], it struck me that clear understandings of one term in particular – *safeguarding* – represents a difficult challenge in the Yakutian context.

Safeguarding in UNESCO documents

UNESCO's definition of *safeguarding* emphasizes the importance of measures which foster sustainability for living traditions rather than merely the documentation and public promotion of traditions in their "frozen" (memorized) forms. Unfortunately, the English word *safeguarding* has no clear equivalent in Russian. The closest Russian translations of the term *safeguarding* relate to *preservation* and *protection* rather than to the broader values of enduring creativity, resilience, and transmission, as expressed in the full texts of the Convention on Intangible Cultural Heritage (ICH). This translation issue has led to a general misunderstanding of UNESCO's goals for endangered traditions, affecting Yakutia's Plan of Action for revitalizing olonkho in such areas as budgeting, finding effective ways to support tradition bearers, and overall strategic planning.

An adequate definition of *safeguarding*, according to UNESCO documents, will stress continuous re-creation, evolution, and transmission, not simple preservation. A UNESCO article, "Safeguarding without Freezing," explains it well¹:

To be kept alive, intangible cultural heritage must be relevant to its community, continuously recreated and transmitted from one generation to another. There is a risk that certain elements of intangible cultural heritage could die out or disappear without help, but safeguarding does not mean fixing or freezing intangible cultural heritage in some pure or primordial form. Safeguarding intangible cultural heritage is about the transferring of knowledge, skills and meaning. Transmission – or communicating heritage from generation to generation – is emphasized in the Convention rather than the production of concrete manifestations such as dances, songs, musical instruments or crafts. Therefore, to a large extent, any safeguarding measure refers to strengthening and reinforcing the diverse and varied circumstances, tangible and intangible, that are necessary for the continuous evolution and interpretation of intangible cultural heritage, as well as for its transmission to future generations [3].

Without constant creativity giving life to an artistic genre, the core of its "genetic material" – the related knowledge, skills, and meanings – will wane. As a result, all that remains to be transmitted are the relatively static aspects of the tradition – even possibly limited to "relatives" of the original genre. In the case of olonkho, these related forms might include theatrical presentations, memorized scripts, movies, books, and other "distant relatives" of the solo genre performed by master olonkhosuts.

Safeguarding and resilience: the tension between stable and malleable

Barbara Kirshenblatt-Gimblett writes: "Change is intrinsic to culture, and measures intended to preserve, conserve, safeguard, and sustain particular cultural practices are caught between freezing the practice and addressing the inherently processual nature of culture" [4, p. 58-59]. I am convinced that she is correct, and furthermore, it is the interaction of both *stable* and *malleable* structures that brings dynamism to artistic traditions [5, p. 438]. Encouraging a healthy tension between the stable aspects of the olonkho tradition and the creative, processual aspects provides a significant challenge for Yakutia today, but that tension is key to the ongoing dynamism of the olonkho genre.

That stable-and-malleable quality can be summarized in the term *resilience*, "a system's capacity to recover its integrity, identity, and continuity when subjected to forces of disturbance" [6, p. 192]. Recently, the effects of Hurricane Harvey in the state of Texas, where I live, showed the importance of resilience for large trees. Sturdy, stiff trunks were not enough for these trees to endure the raging winds and torrential rain of that hurricane. When wind and water changed the environment, many trees lacking malleability – resilience – fell to the ground.

Note that resilience is not simply returning to a former condition – change is relentless and often permanent. Drawing from ecological models in his explanation of resilience theory, Philip Lake outlines the distinction between *resistance* and *resilience*: "The capacity to weather a disturbance without loss is defined as resistance, whereas resilience is the capacity to recover from a disturbance after incurring losses, which may be considerable" [7, p. 20]. Resilience theory acknowledges that fluctuations in the environment will impose changes in a system, sometimes undesired changes.

¹ In Blake's UNESCO-published paper of 102 pages, the term safeguard or safeguarding is mentioned 176 times. See: "Developing a New Standard-setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage Elements for consideration." Paris: UNESCO (2002). URL: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001237/123744e.pdf>, accessed June 26, 2017.

Resilience theory, however, strives for adaptation as the system recovers from those disturbances, resulting in a subsequent state of “sufficient integrity to keep performing its core functions” [8, p. 14-16]. Keith Howard’s study of the Korean epic *p’ansori* and the ICH movement in Korea confirms the importance of this stable-malleable balance, concluding that “The two elements, preservation and creativity, go side-by-side, one validating the other, and one ensuring the maintenance of activity in the other. Preservation and creativity are, then, equally important elements in revival” [9, p. 152-153].

Safeguarding and the “Living Human Treasures” program

I believe that the application of resilience theory to the problem of sustainability in music cultures is key to helping a performance tradition to recover from the effects of society-wide change. With these principles in mind, I proposed that better terms for translating *safeguarding* might be found in terminology such as *podkrepyat’* (to reinforce, strengthen, sustain), *podpirat’* (to support, or prop up), *okazyvat’ podderzhku* (to provide support), or even better, *obezpechivat’ zhiznesposobnost’* (to provide for health or resilience). With these translations emphasizing the aspect of resilience, I would like to see measures undertaken by which Yakutia’s Plan of Action might better reflect the intention of UNESCO’s ICH convention. For example, part of UNESCO’s recommendation for safeguarding moribund traditions is the encouragement to create programs and systems to support “Living Human Treasures.” The standards for these master performers demand not only excellent artistry in performance but also the ability and dedication to pass along the cultural heritage to others [10]. Blake’s article published by UNESCO underscores this principle:

One of the most effective ways of safeguarding the intangible heritage is to conserve it by collecting, recording, and archiving. Even more effective would be to ensure that the bearers of that heritage continue to acquire further knowledge and skills and transmit them to future generations.... By identifying the bearers of this heritage and their ability to transmit the skills, techniques and knowledge to ‘apprentices’ as the focus of protection, it recognizes that its existence depends on the social and economic well-being of its holders and their way of life [1, p. 45].

This core UNESCO goal of transmission has proven one of the most difficult aspects in olonkho revitalization, and as a primary factor involved in safeguarding, it deserves more attention in the revitalization process. For example, the modest number of officially recognized master olonkhosuts in the first Decade of Olonkho has in the last several years dwindled to zero. Adequately addressing the transmission aspect of Yakutia’s Action Plan will involve identifying new master olonkhosuts and providing ways for them to focus on transmitting the resilient, living tradition of olonkho to the next generations.

According to UNESCO, both recognition and adequate funding play an important role in supporting the activities of these Living Human Treasures:

Besides public recognition, the [UNESCO] system includes measures for the provision of, for example, special grants/subsidies to designated Living Human Treasures, so that they can assume their responsibilities for the safeguarding of the intangible cultural heritage. These measures aim especially at:

1. The perpetuation and development of their knowledge and skills;
2. The transmission of their knowledge and skills to the younger generations through formal or non-formal training programmes;
3. Contributing to the documenting and recording of the intangible cultural heritage concerned (video or audio recording, publications, etc.);
4. Dissemination of their knowledge and skills;
5. Any additional duties entrusted to them [11, p. 4].

The importance of living tradition bearers cannot be underestimated. This principle is noted by many who study intangible cultural heritage (ICH), including Blake, who affirms that “it is only through its enactment by cultural practitioners that ICH has any current existence and by their active transmission that it can have any future existence” [12, p 65]. I conclude, therefore, that the recognition of only a few master olonkhosuts in the first Decade of Olonkho and the subsequent lack of any recognized master olonkhosuts is a setback for the transmission of the resilient, “living tradition” of olonkho. Adequately addressing the transmission aspect of Yakutia’s Action Plan will necessarily involve measures to identify and, if possible, increase the number of living “transmitters” and adequately compensating them so that they can focus on the task of transmission.

Conclusion

Epic traditions sometimes cease to function as living epics by being forgotten, or by being frozen in their written forms, like the Homeric epics. The natural malleability of epic traditions, however, prepares them well to flex with the stressors of societal change. This predisposition for resilience may explain how the oral epic of olonkho survived for so long. As Rene Louis observes,

[An epic tradition] passes from singer to singer and from audience to audience, to assume new forms according to the tasks and the profound tendencies of the eras which it traverses and the countries into which [it] spreads, above all in response to the sovereign imagination of the singers who adopt it as their own. Within the supple and accommodating framework of tradition these singers of epic themes, narrative schemas, and formulaic styles never stop improvising new details, new episodes, and creating countless 'variants' of the original work [13, p. 10].

Despite this natural resilience, oral epics can become brittle through a loss of either transmission or innovation. Supporting the malleable aspects of a performance tradition will keep it from becoming frozen, and in the face of unavoidable change, a malleable, living epic tradition will connect to people's identity and respond to contextual modifications through healthy, measured levels of innovation.

Although a focus on safeguarding ICH has resulted in many books and articles in the last ten years, I believe that continued scholarship focused on a case study such as olonkho revitalization – especially in relation to such broadly relevant factors such as transmission, innovation, and resilience – will provide insights and recommendations for those working toward reviving other dying traditions. The Republic of Sakha (Yakutia), through its herculean efforts to revitalize its masterpiece of intangible cultural heritage, has provided us with this remarkable case study, an example of music revival with promising implications for the world-wide scholarship of epic traditions.

References

1. Blake, J. Developing a New Standard-setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage Elements for consideration. – Paris: UNESCO, 2002. – 93 p.
2. Harris, R. P. Storytelling in Siberia: *The Olonkho Epic in a Changing World*. – Champaign, IL: University of Illinois Press, 2017. – 234 p.
3. Safeguarding without Freezing [Web resource]. URL: <https://ich.unesco.org/en/safeguard-ing-00012> (26.06.2017).
4. Kirshenblatt-Gimblett, B. Intangible Heritage as Metacultural Production // *Museum International*: 66: (1-4), 2004. – P. 52-65.
5. Schrag, B. How Artists Create Enduring Traditions // *Resiliency and Distinction: Beliefs, Endurance and Creativity in the Musical Arts of Continental and Diasporic Africa; A Festschrift in Honor of Jacqueline Cogdell DjeDje*, edited by Kimasi L. Browne and Jean N. Kidula. – Richmond, CA: MRI Press, 2013. – P. 415-444.
6. Titon, J. T. Sustainability, Resilience, and Adaptive Management for Applied Ethnomusicology // *The Oxford Handbook of Applied Ethnomusicology*, edited by J. T. Titon and S. Pettan. – New York: Oxford University Press, 2015. – P. 157-195.
7. Lake, P. S. Resistance, Resilience and Restoration // *Ecological Management and Restoration*. – 14 (1), 2013. – P. 20-24.
8. Foundations of Ecological Resilience, edited by L. H. Gunderson, C. R. Allen, and C. S. Holling. – Washington, DC: Island Press, 2009. – 496 p.
9. Howard, K. Reviving Korean Identity through Intangible Cultural Heritage // *The Oxford Handbook of Music Revival*, edited by C. Bithell and J. Hill. – New York: Oxford University Press, 2014. – P. 135-159.
10. Transmission [Web resource]. URL: <http://www.unesco.org/culture/ich/en/transmission-00078> (02.09.2017).
11. Guidelines for the Establishment of National 'Living Human Treasures' Systems [Web resource]. URL: <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00031-EN.pdf> (02.09.2017). – 12 p.
12. Blake, J. UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage: The implications of community involvement in 'safeguarding' // *Intangible Heritage*, edited by L. Smith and N. Akagawa. – New York: Routledge, 2009. – P. 45-73.
13. Louis, R. Qu'est-ce que l'épopée vivante? // *La Table Ronde*. – Paris: Société d'éditions et de publications artistiques et littéraires, 1958. – P. 9-17.



УДК 398.22(=512.157)

Ю. В. Лиморенко

Институт филологии СО РАН

НУЖНА ЛИ РИТМИЗАЦИЯ В НАУЧНОМ ПЕРЕВОДЕ НАРОДНОГО ЭПОСА?

Аннотация. В статье рассматривается один из вопросов практики фольклористического перевода – возможность и необходимость ритмизации перевода народного эпоса. В работах по теории перевода фольклора этот вопрос не изучается, поскольку традиционно при переводе фольклорных образцов упор делается на передачу смысла, а форма текста всегда играет подчинённую роль. Не оспаривая этот подход, мы в настоящей статье предлагаем несколько расширить его, пользуясь гибкостью русского языка для придания хотя бы некоторой ритмической равномерности тексту перевода. Эпический текст есть всегда текст поэтический, и грубая неоднородность, разноречивость в длине и ритмике строк перевода мешает передать даже приближённо эстетическое впечатление от памятника народной поэзии.

Материалом для исследования служат тома серий «Эпос народов СССР» и «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», а источник примеров – перевод бурятского героического сказания (улигера) «Осоодор Мэргэн», который готовится к изданию в томе «Бурятский героический эпос. Осоодор Мэргэн. Тонохойн Ганса Толэй» серии «Памятники...». Автор статьи – редактор перевода этого тома, поэтому примеры взяты из реальной практики перевода и редактирования.

Описаны несколько приёмов достижения ритмической равномерности текста перевода. Перестановка слов в строке, несмотря на свою простоту, позволяет добиваться гладкого, ритмичного звучания строки, исключать стечение безударных слогов и неудобные сочетания звуков на стыках слов. Варьирование словоформ, никак не изменяя смысла строки, помогает добавлять недостающие или исключать лишние слоги. Подбор синонимов к словам, входящим в строку, позволяет добиваться большей точности передачи параллельных конструкций и организует общий ритм в блоках строк. Добавление личных местоимений, необходимое в русском языке при любых формах глаголов прошедшего времени и почти при всех формах других времён, помогает добавлять в строку недостающие слоги. В работе использован метод сопоставительного анализа. Проведённое исследование показывает, что некоторая (не во всех случаях) ритмизация строк в переводе эпоса достижима и нужна.

Ключевые слова: эпос, фольклор, издание фольклора, перевод фольклора, народный стих, лексико-синтаксический параллелизм, ритмизация, эпический текст, улигер.

Yu. V. Limorenko

Is rhythmization necessary in the scientific translation of the folk epos?

Abstract. The article considers one of the issues of the practice of folklore translation – the possibility and necessity of rhythmization in the translation of folk epics. In the works on the theory of translation of folklore, this issue is not studied, since traditionally, when translating folk samples, we focus on the transfer of the meaning, and the form of the text always plays a subordinate role. Without challenging this approach, we propose in the article to expand it somehow, using the flexibility of the Russian language to give even a certain rhythmic

ЛИМОРЕНКО Юлия Викторовна – к. филол. н., н. с. сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, Новосибирск, Россия.

E-mail: limorenko.yulia@yandex.ru

LIMORENKO Yulia Viktorovna – Candidate of Philological Sciences, Researcher of Siberian Folklore sector, Philology Institute of Siberian branch of RAS, Novosibirsk, Russia.

E-mail: limorenko.yulia@yandex.ru

uniformity to the text of the translation. An epic text is always a poetic text, and a rough heterogeneity, a disparity in the length and rhythm of the lines of translation makes it difficult to convey even an approximate aesthetic impression from the monument of folk poetry.

The volumes of the series "Epos of the Peoples of the USSR" and "Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East" serve as a material for the study, and the source of the examples is the translation of the Buryat heroic epic "Osodor Mergen", which is being prepared for publication in the volume "Buryat heroic epos. Osodor Mergen. Tonohoyu Hansa Tolay" of the series "Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East". The author of the article is the translation editor of this volume; therefore, the examples are taken from the real practice of translation and editing.

Several techniques for achieving the rhythmic uniformity of the translated text are described. The rearrangement of words in a line, though very simple, makes it possible to achieve a smooth, rhythmic sounding of the line, exclude the confluence of unstressed syllables and inconvenient combinations of sounds at the junctions of words. Varying the word forms, without changing the meaning of the line, helps to add missing syllables or exclude extra ones. The selection of synonyms for the words in the line allows achieving greater accuracy in the transmission of parallel constructions and organizes a common rhythm in the blocks of lines. The addition of personal pronouns, necessary in the Russian language for any forms of past tense and almost all forms of other tenses, helps to add missing syllables to the line. The method of comparative analysis is used in the work. The undertaken study shows that some (not in all cases) rhythmization of the lines in the translation of the epic is achievable and necessary.

Keywords: epic, folklore, publication of folklore, translation of folklore, folk verse, lexico-syntactic parallel construction, rhythmization, epic text, uliger.

Введение

Вопросы стилистики перевода народного эпоса чаще всего рассматриваются на примере художественного перевода, где эстетическая функция текста стоит на первом месте. Научные же переводы эпических памятников создавались с учётом того, что от передачи многих особенностей оригинальной стилистики придётся сознательно отказаться. Имеются даже обоснованные примеры перевода стихотворного эпоса прозой: «Перевод четвёртой книги, так же как и первых двух, сделан прозой со стихотворного текста <...>. Поэтому он прежде всего должен быть оценен по непосредственности отражения в нём оригинала» [1, с. 132]. Непосредственность отражения оригинала, как следует из подхода переводчика, не может быть связана с его стихотворной природой. Переводчики эпических сказаний, изданных в серии «Эпос народов СССР», придерживались похожих воззрений. Так, переводчик хакасского сказания «Алтын-Арыг» оговаривает свой подход к природе стиха: «В предельно точном смысловом переводе не удавалось сохранить рифму и размер стиха, а лишь по возможности приближенно передать интонационное звучание» [2, с. 534]. В послесловии к своему переводу сказания «Маадай-Кара» С. С. Суразаков отмечает: «Переводчик старался сохранить в переводе параллелизм, но ритмический строй, рифму и особенно богатейшую аллитерацию и ассонанс в полной мере сохранить, конечно, не удалось» [3, с. 63]. Такой же вывод делают А. С. Мирбадалева и Н. В. Кидайш-Покровская: «При переводе (эпопеи «Манас». – Ю. Л.) не ставилось целью сохранить размер и рифму, ибо нередко это могло бы привести к неточной передаче смысла» [4, с. 510]. В своей диссертации А. С. Мирбадалева высказывается ещё более определенно: задача переводчика – «поиски идентичных смысловых параллелей в русском языке, а не лексико-синтаксических соответствий» [5, с. 46].

В современных комплексных изданиях фольклора вопросам стилистики перевода на практике уделяется большое внимание. Теория в этом вопросе, однако, несколько отстаёт от требований современной фольклористики. Так, предполагается, что перевод отражает художественно-стилевые особенности оригинала, вопрос же, каким образом достигается это отражение, специально не изучается. По сути, каждый переводчик использует похожие принципы отображения художественно-стилевых элементов оригинала, но только в редких случаях мы можем увидеть описание, изложение этих принципов. Вопросам перевода национальной эпической поэтики из сравнительно современных работ посвящена лишь монография З. С. Казгачевой «Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын» (Аспекты текстологии и

перевода)» [6], где на опыте подготовки тома «Алтайские героические сказания» [7] описываются методика и подходы переводческой работы над стилем эпоса. Многие конкретные аспекты и подходы к такой работе в практическом ключе изложены в работах В. М. Гацака [8; 9]; однако в последнее время новых капитальных работ, посвящённых проблемам фольклорной поэтики в переводе, не появляется.

Вопрос о возможности ритмизации текста в научном переводе в настоящей статье ставится впервые – ранее он не рассматривался в связи со специфическим подходом к научному переводу фольклора вообще. На современном этапе развития переводческой практики, когда накоплен большой опыт перевода текстов разных жанров, мы можем в рамках научного перевода уделить внимание и его эстетической функции (подробнее об этом см.: [10]). Настоящий доклад имеет целью рассмотреть необходимость и возможность ритмизации построчного перевода поэтического народного эпоса. Надо заметить, что вопрос о выстраивании полностью эквиритмического перевода, конечно, не ставится: это было бы подменой задач. Однако для отражения эпического стиля или хотя бы представления о нём переводчику доступны некоторые приёмы, о которых мы кратко расскажем ниже. Для изучения поставленного вопроса использован метод сопоставительного анализа.

Эпическая строка и её количественная мера

Как отмечают эпосоведы, поэтическим эпическим текстам свойственно стремление к равносложности, что даёт основания говорить об эпических стихотворных размерах. Для каждой эпической традиции характерны свои эпические размеры, определяемые в первую очередь количеством слогов в строке и наличием (или отсутствием) регулярных чередований строк разной длины. Конечно, ни в одном эпосе нельзя встретить строго равносложных строк, чаще говорят о преобладающей длине строки, отмечая возможные вариации. Типичный тюркский эпический размер задаётся длиной строки от 7-8 до 12-13 слогов [11, с. 37]. Так, в двух алтайских сказаниях, опубликованных в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», преобладающая длина строки 8 слогов, но в сказании «Очи-Бала» размер строки, как правило, 4+4, в то время как в сказании «Кан-Алтын» чаще встречается размер 5+3 [12, с. 30]. В эвенкийских сказаниях, опубликованных в той же серии, не прослеживается такая же регулярность построения строки: длина строк колеблется от 7 до 12-13 слогов, но преобладающий размер – 8-сложный [13]. Бурятские героические сказания (улигеры) также тяготеют к 8-сложной строке, отступления сравнительно нечасты – обычно строки немного удлиняются [14; 15].

Строки перевода, ориентированные в первую очередь на передачу смысла текста, как правило, не стремятся приводить к единообразию по длине, поэтому в переводах нередко можно увидеть сочетание очень коротких и очень длинных строк, чтение которых не создаёт ощущения поэтической речи несмотря на сохранение анафор, подхватов, синтаксического параллелизма. Однако даже в научном издании, где передача смысла фольклорного текста – главная задача, не обязательно всегда приносить ритмику строки в жертву смыслу. Компромисс достигается даже путём ритмизации (в первую очередь по равносложности) хотя бы части строк, выравнивающих общее звучание текста.

Сложность этой задачи обусловлена несколькими взаимосвязанными условиями. Это разное количество слов в среднем предложении в разных языках, связанное в том числе с наличием/отсутствием необходимости употребления личных местоимений. В тюркских, монгольских, тунгусо-маньчжурских языках форма имени чаще всего содержит показатели притяжательности, которые по-русски выражаются только местоимениями, удлиняющими строку. Также показатели личных форм глагола делают ненужными в этих языках постоянное употребление личных местоимений, в то время как русская парадигма спряжения не различает лицо глагола в прошедшем времени – чтобы конкретизировать лицо, нужны личные местоимения. Разная средняя длина словоформы в разных языках также влияет на среднюю длину строки.

В распоряжении переводчика несколько способов управления длиной строки и её внутренним ритмом. Покажем эти способы на примерах с разбором. Примеры взяты из перевода улигера «Осоодор Мэргэн», двуязычное издание которого готовится в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Составитель тома и переводчик – Е. Н. Кузьмина, автор настоящей статьи выступает редактором перевода сказания.

Перестановка слов

Перестановка слов в переводе – простое, но мощное средство управления структурой строки, поскольку в русском порядок слов значительно более свободен, чем в большинстве других языков.

Возьмём строку оригинала из 7 слогов (это в пределах типичного 7-8-сложного ритма улигера):

Ангар өхэ далайн.

Первоначальный перевод, передающий только смысл, был таким:

Огромное море Ангара.

Строка выбивается из общего ритма окружающих русских строк за счёт стечения безударных слогов, а также за счёт последнего ударного слога: **море Ангара**. Простейшей перестановкой, нисколько не меняющей смысл, получаем значительно более благозвучную строку:

Ангара – море огромное.

Третий слог слова «Ангара» при чтении довольно естественно произносится несколько длиннее, чем остальные (чтобы передать этот эффект, и поставлено тире), поэтому строка звучит ровнее. Подобным же образом перестроена и строка 37:

Абарга өхэ загаһанай.

Тогда в ряду других строк этого фрагмента задаётся некоторый ритм:

33 Берёза-дерево
34 Ещё листвою одевалось,
35 Ангара – море огромное
36 Ещё ручейком была,
37 *Абарга* – рыба огромная
38 Ещё мальком была...

Благодаря незначительной перестановке выстраивается и лексико-синтаксический параллелизм с повторами в строках 35-38.

Приведём ещё пример удачной ритмизации в результате перестановки строк. Строка 166 того же улигера в оригинале:

Албататай үнэр хаан боложо.

В переводе первоначально:

Имеющим много подданных ханом став.

Помимо слишком большой длины, эта строка трудно воспринимается при чтении из-за своего устройства. Существительное «ханом» и согласованное с ним причастие «имеющим» разделены другими формами, а на стыке слов возникает неудобное стечение согласных: «имеющим много», «подданных ханом». В целях ритмизации и устранения стечения согласных строка исправлена следующим образом:

Над многими подданными ханом став.

В строке появился внутренний ритм, вписывающий её в ритм соседних строк:

165 Очень богатым ханом став,
Над многими подданными ханом став,
Над тринадцатью ханами
Старшим главою став,
Над семьюдесятью тремя племенами
170 Главным вождём став.

Из неудобных стечений осталось только одно: «над многими» (стечение «ханом став» произносится легче из-за сочетания сонорного согласного с глухими), поэтому, вероятно, строку можно ещё улучшить.

Третий пример использования того же приёма показывает, как меняется вся строка, следуя логике языка перевода, а не чисто формальному соответствию структуре оригинального предложения. В оригинале 9- и 10-сложная строки:

66 *Хараан болохо ханатаяр,*
67 *Харбажа болохо булантаяр...*

Строки перевода сначала выглядели так:

66 Со стенами такой длины, что будет с версту,
67 А из угла до другого угла можно из лука стрелять.

Как видим, строки получились очень длинными – 13 и 17 слогов! К тому же структура предложений не очень естественна для русского языка. Следующий вариант был несколько благозвучнее:

66 С такими длинными стенами, что будет с версту,

67 А из угла до угла можно из лука стрелять.

Длина строк всё равно слишком велика, первая даже увеличилась – 14 слогов, зато вторая уменьшилась до 14. Теперь они равносложны, но на этом преимущества перед первым вариантом заканчиваются. Предлагается третий вариант:

66 Стены длиною с версту,

67 Из угла в угол хоть из лука стреляй.

В первой строке осталось всего 8 слогов – это приемлемо, во второй осталось всё же 11 слогов, так что, возможно, это не предел лаконизма без потери смысла.

Как показывают примеры, удачные соседние строки могут подсказать и ритм, и словесный состав той строки, которая требует улучшения в плане ритма. Тогда перевод намного лучше и точнее отражает лексико-синтаксический параллелизм строк оригинала.

Подбор словоформ

Ещё один приём ритмизации – подбор наиболее подходящих словоформ. Русский язык и здесь достаточно гибок, предоставляя переводчику удобный инструмент стилизации. Посмотрим на строки оригинала, 8- и 9-сложную:

17 *Шагаабартайхан турадаа*

18 *Шаганалтай онтохо хэлээ...*

Первоначальный перевод был хорошим и точным, но соседние строки сильно разнились по длине – в первой 7 слогов, во второй 10:

17 В нашей юрте с окнами

18 Интересную сказку расскажем...

Выровнять длину строк и одновременно несколько уйти от нейтрального стиля помогает замена единственной словоформы:

17 В нашей юрте с оконцами

18 Интересную сказку расскажем...

Слово «оконце» (в отличие, например, от «окошка») малоупотребительно в повседневной речи, ярко маркировано как слово художественного стиля. И здесь оно чрезвычайно уместно, выполняя, к тому же, функцию ритмизации строки.

Подбор синонимов

Гибкий инструмент ритмизации перевода – замена не подходящих по ритму слов синонимами, благо фольклорная поэтика позволяет большое их разнообразие. Посмотрим на пример (8-сложные строки):

73 *Хүүни гараар бүтөөгүй*

74 *Бурхани гараар бүтээн...*

В переводе первоначально:

73 Не руками человека сотворённый,

74 А руками бурхана возведённый...

В русских строках 12 и 11 слогов соответственно – они звучат довольно ровно. Некоторая неточность перевода – замена формы от одной и той же основы *бүтэхэ* ‘выполняться, осуществляться’ двумя разными словами: «сотворённый» и «возведённый». Во втором варианте:

73 Не рукой человека построенный,

74 А рукой бурхана созданный...

Причастия опять от разных основ, но слогов уже меньше – 9 и 11 соответственно, ритм стал ещё ровнее. Чтобы ещё улучшить строки, предлагается третий вариант перевода:

73 Не рукой человеческой созданный,

74 А рукою бурхана созданный...

Здесь строки по-прежнему не равны по количеству слогов (11 и 10 соответственно), но ритм проступает более чётко, по сути это русский анапест (во второй строке одна стопа неполная). Замена «руками» на «рукой» придаёт, помимо ритмизации, ощущение высокого стиля, что

вполне уместно для описания дворца героя, в оригинале выдержанного в высоком эпическом ключе. Синонимическая замена «сотворённый» и «возведённый» на «созданный» и соблюдение, таким образом, лексического повтора выравнивает ритм в конце строки.

Использование личных местоимений

В переводах с языков, где употребление личных местоимений при каждой форме глагола не обязательно, вставка русских личных местоимений часто служит выравниванию строки. Этот приём может использоваться намного шире, чем принято думать, а в случае с формами прошедшего времени личные местоимения по-русски просто необходимы. Посмотрим, как этот приём работает при переводе эпоса. Строки 206-207 содержат 10 и 8 слогов соответственно:

206 Арбан гурбан хаанай хурөөдэ

207 Ходо харайгаа хамнаабди...

Изначально в переводе было:

206 До поселений тринадцати ханов

207 Добежали...

В первой строке 11 слогов, во второй – только 4, что сильно разрушает ритм. К тому же в русском тексте остаётся неясность: кто добегал? Форма показывает только множественное число. Добавление личного местоимения несколько выравнивает ритм строки и проясняет смысл, а изменение одного слова в первой строке на однокоренной синоним делает её чуть короче:

206 До селений тринадцати ханов

207 Добежали мы...

Первая строка всё равно вдвое длиннее второй, поэтому наверняка возможно дальнейшее улучшение.

Другой пример со вставкой местоимения первого лица множественного числа. В оригинале строки содержат 12 и 9 слогов соответственно:

404 Хоторгонын хойто булагай уһанда

405 Ундалахаяа болебобди...

В переводе изначально:

404 Водой хоторгонских северных родников

405 Перестали напиваться...

В первой строке 12 слогов, во второй – только 8. Удлинение этой строки за счёт местоимения «мы» уточняет смысл и позволяет немного выровнять строки:

404 Водой хоторгонских северных родников

405 Перестали мы напиваться...

Эти строки входят в блок синтаксических параллелизмов, и дополнение всех аналогичных строк подобным образом создаёт единый ритм всего отрывка по-русски.

Заключение

В заключение необходимо сказать о приёмах ритмизации, которые приходят на ум почти автоматически, но применяться в научном издании не должны. Это, во-первых, перенос части одной строки на другую и, во-вторых, исключение слов, присутствующих в оригинале. Даже самое вольное добавление слов не искажает строку так, как выбрасывание того, что в ней есть. Что касается переноса слов с одной строки на другую или разбиения длинной строки на две, это противоречит принципам передачи оригинала строка в строку, который выработан для адекватного отражения именно поэтической, стиховой структуры фольклорного текста. Подобная жертва мало что даёт в плане ритмизации, но нарушает достоверность подачи текста.

Подводя итог, мы можем заключить, что некоторая степень ритмизации перевода эпического текста делает его более простым для восприятия, помогает адекватно отображать поэтическую структуру оригинальных строк и не упустить существенные элементы эпической поэтики, такие как лексико-синтаксический параллелизм.

Литература

1. Кальянов В. И. Послесловие // Махабхарата. Виратапарва (Серия «Литературные памятники»). – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1967. – С. 121-160.

2. Майногашева В. Е. Хакасский героический эпос «Алтын-Арыг» // Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос (Серия «Эпос народов СССР»). – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1988. – С. 524-525.
3. Суразаков С. С. От переводчика / Маадай-Кара. Алтайский героический эпос (Серия «Эпос народов СССР»). – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1973. – С. 61-64.
4. Мирбадалева А. С., Кидайш-Покровская Н. В. О принципах перевода и комментирования текста // Манас. Киргизский героический эпос (Серия «Эпос народов СССР»). Книга 1. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1984. – С. 510-511.
5. Мирбадалева А. С. Текстология тюркоязычного эпоса: теоретические и методические аспекты двуязычного научного издания «Манаса» и других эпических памятников: автореф. дис. ... д-ра филол. н. – М., 1995. – 50 с.
6. Казагачева З. С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын» (Аспекты текстологии и перевода). – Горно-Алтайск: Горно-Алт. тип., 2002. – 352 с.
7. Алтайские героические сказания. Очи-Бала. Кан-Алтын / Подгот. текстов, пер., прим., комм., словарь, указ. имен и топонимов З. С. Казагачевой. – Новосибирск: Наука, 1997. – 667 с. (Серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»; Т. 15).
8. Гацак В. М. Перевод как составная часть научной публикации фольклорных текстов в сибирской и дальневосточной серии (на примере первых подготовленных томов) // Методические указания по принципам научного издания серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». – Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1986. – С. 8-24.
9. Гацак В. М. Проблема фольклористического перевода эпоса // Фольклор. Издание эпоса. – М.: Наука, 1977. – С. 182-196.
10. Лиморенко Ю. В. Художественные приемы и стилистические средства в переводе фольклорного текста: к вопросу об эстетической функции перевода // Сибирский филологический журнал. – 2017, № 2. – С. 5-15.
11. Жирмунский В. М. О некоторых проблемах теории тюркского народного стиха // Тюркологический сборник, 1970. – М.: Наука, 1970. – С. 29-68.
12. Каташев С. М. Алтайский героический эпос // Алтайские героические сказания. Очи-Бала. Кан-Алтын. – Новосибирск: Наука, 1997. – С. 11-46.
13. Эвенкийские героические сказания / Сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 392 с. (Серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»).
14. Бурятский героический эпос / Сост. М. И. Тулохонов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 312 с. (Серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»).
15. Бурятский героический эпос. Осоодор-Мэргэн. Тонохойн Ганса Толэн / Сост. Е. Н. Кузьмина. [Рукопись]. – 870 с. (Серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»).

References

1. Kal'janov V. I. Posleslovie [Epilogue] // Mahabharata. Virataparva (Serija «Literaturnye pamjatniki»). – L.: Nauka. Leningr. otd-nie, 1967. – S. 121-160.
2. Majnogasheva V. E. Hakasskij geroicheskiy jepos «Altyn-Aryg» [Khakass heroic epic “Altyn-Aryg”] // Altyn-Aryg. Hakasskij geroicheskiy jepos (Serija «Jepos narodov SSSR»). – M.: Nauka. Gl. red. vost. lit-ry, 1988. – S. 524-525.
3. Surazakov S. S. Ot perevodchika [From translator] / Maadaj-Kara. Altajskij geroicheskiy jepos (Serija «Jepos narodov SSSR»). – M.: Gl. red. vost. lit-ry, 1973. – S. 61-64.
4. Mirbadaleva A. S., Kidajsh-Pokrovskaja N. V. O principah perevoda i kommentirovanija teksta [About principles of translation and commentation of text] // Manas. Kirgizskij geroicheskiy jepos (Serija «Jepos narodov SSSR»). Kniga 1. – M.: Gl. red. vost. lit-ry, 1984. – S. 510-511.
5. Mirbadaleva A. S. Tekstologija tjurkojazychnogo jeposa: teoreticheskie i metodicheskie aspekty dvujazychnogo nauchnogo izdanija «Manasa» i drugih jepicheskikh pamjatnikov [Textology of Turkic language epic: theoretic and methodic aspects of bilingual publication of “Manas” and other epic monuments]: avtoref. dis. ... d-ra filol. n. – M., 1995. – 50 s.
6. Kazagacheva Z. S. Altajskie geroicheskie skazanija «Ochi-Bala», «Kan-Altyn» (Aspekty tekstologii i perevoda) [Altaic herouc legends “Ochi-Bala”, “Kan-Altyn” (Aspects of textology and translation)]. – Gorno-Altajsk: Gorno-Alt. tip., 2002. – 352 s.

7. Altajskie geroicheskie skazaniya. Ochi-Bala. Kan-Altyn [Altaic herouc legends. Ochi-Bala. Kan-Altyn] / Podgot. tekstov, per., prim., komm., slovar', ukaz. imen i toponimov Z. S. Kazagachevoj. – Novosibirsk: Nauka, 1997. – 667 s. (Serija «Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka»; T. 15).
8. Gacak V. M. Perevod kak sostavnaja chast' nauchnoj publikacii fol'klornyh tekstov v sibirskoj i dal'nevostochnoj serii (na primere pervyh podgotovlennyh tomov) [Translation as element of academic publication of folklore texts in Siberian and Far Eastern series (based on example of first prepared volumes)] // Metodicheskie ukazaniya po principam nauchnogo izdanija serii «Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka». – Ulan-Udje: BF SO AN SSSR, 1986. – S. 8-24.
9. Gacak V. M. Problema fol'kloristicheskogo perevoda jeposa [Problems of folkloristic translation of epics] // Fol'klor. Izdanie jeposa. – M.: Nauka, 1977. – S. 182-196.
10. Limorenko Ju. V. Hudozhestvennye priemy i stilisticheskie sredstva v perevode fol'klornogo teksta: k voprosu ob jesteticheskoi funkcii perevoda [Artistic device and stylistic means in translation of folklore text : on issue of aesthetic function of translation] // Sibirskij filologicheskij zhurnal. – 2017, № 2. – S. 5-15.
11. Zhirmunskij V. M. O nekotoryh problemah teorii tjurkskogo narodnogo stiha [On some issues of theory of Turkic national poem] // Tjurkologicheskij sbornik, 1970. – M.: Nauka, 1970. – S. 29-68.
12. Katashev S. M. Altajskij geroicheskij jepos [Altaic heroic epic] // Altajskie geroicheskie skazaniya. Ochi-Bala. Kan-Altyn. – Novosibirsk: Nauka, 1997. – S. 11-46.
13. Jevenskijskie geroicheskie skazaniya [Evenki heroic legends] / Sost. A. N. Myreeva. – Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie, 1990. – 392 s. (Serija «Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka»).
14. Burjatskij geroicheskij jepos [Buryat heroic epic] / Sost. M. I. Tulohonov. – Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie, 1991. – 312 s. (Serija «Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka»).
15. Burjatskij geroicheskij jepos. Osoodor-Mjergjen. Tonohojn Gansa Toljen [Buryat heroic epic. Osoodor-Mergen. Tonohojn Gansa Toljen] / Sost. E. N. Kuz'mina. [Rukopis']. – 870 s. (Serija «Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka»).



УДК 398.22(=512.141)

Г. В. Юлдыбаева

Институт истории, языка и литературы Уфимского НЦ РАН

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ БАШКИРСКОГО НАРОДНОГО ЭПОСА (по материалам фольклорных экспедиций)

Аннотация. Башкирский фольклор – это богатое наследие народа, передававшееся от поколения к поколению, как незаменимый источник знаний. В произведениях устно-поэтического творчества башкир в художественной форме нашли отражения история, верования, быт, обряды, обычаи и др. явления из жизни народа. Фольклор служит бесценным источником изучения многих аспектов духовной культуры. В нынешнее время все более возрастает интерес к народному творчеству. Активно продолжается работа по их поиску, сбору и исследованию. Полевые материалы – это основа любого теоретического труда, это экспериментальная площадка, дающая ученому не только новый материал, но и новые идеи и импульсы. Поэтому для современного исследователя, как в России, так и за рубежом, полевая работа является важнейшей составляющей его профессиональной деятельности, а также значимой деятельностью в сфере этнического самосознания. В настоящее время еще вполне реально записать редко исполняемые народные протяжные песни, байты, мунажаты, такмаки, народные игры, обряды, продолжают бытовать предания и легенды, реже встречаются эпосы, былички, сказки. Статья посвящена изучению современного состояния башкирского народного эпоса по материалам фольклорных экспедиций. Цель статьи: на основе экспедиционных материалов XXI в. показать сохранность эпического наследия и передачи устной традиции башкирского народа. По словам автора, эпическое творчество находится на грани исчезновения, в памяти народа в основном остались лишь отдельные сведения, и информанты передают сюжет произведения только несколькими фразами. И эпические произведения невозможно теперь записать даже в местах их предполагаемого создания.

Изучая современные полевые материалы, автор приходит к выводу, что в настоящее время информанты чаще всего вспоминают, пусть и эпизодически, неполно, сюжеты эпосов «Заятуляк и Хыухылу», «Кузыйкурпач и Маянхылу», «Алпамыша», «Урал-батыр». Но, произведения в современных условиях постепенно утратили стихотворную форму и функционируют в основном как прозаические произведения.

Ключевые слова: башкирский народ, фольклор, народное творчество, эпическое наследие, устная традиция, эпосы, современное состояние, сюжет, экспедиции, информанты.

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Республики Башкортостан в рамках научного проекта № 17-14-02602 «Экспедиционный выезд в Стерлибашевский район РБ».

G. V. Yuldybaeva

Modern state of the Bashkir people's epic (based on folklore expeditions)

Abstract. Bashkir folklore is a rich heritage of the people, passed down from generation to generation, as an irreplaceable source of knowledge. The history, beliefs, way of life, rituals, customs and other phenomena from the life of the people were reflected in the works of oral and poetic creativity of the Bashkirs in the artistic

ЮЛДЫБАЕВА Гульнар Вилдановна – к. филол. н., Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, Уфа, Россия.

E-mail: nargul1976@list.ru

YULDYBAEVA Gulnar Vildanovna – Candidate of Philological Sciences, Institute of history, language and literature, Ufa scientific center RAS, Ufa, Russia.

E-mail: nargul1976@list.ru

form. Folklore serves as an invaluable source of study of many aspects of spiritual culture. At the present time, there is an increasing interest in folk art. Work is actively continuing on their search, collection, and research. Field materials are the basis of any theoretical work, it is an experimental site that gives the scientist not only new material, but also new ideas and impulses. Therefore, for the modern researcher, both in Russia and abroad, fieldwork is an important component of their professional activity, as well as significant activity in the field of ethnic self-awareness. At the present time, it is still quite possible to record rarely performed folk songs, *bais*, *munazhats*, *takmaks*, folk games, rituals; legends continue to exist, while fairy tales and epics are less common. The article focuses on the study of the modern state of the Bashkir folk epic according to the materials of folklore expeditions. The purpose of the article: on the basis of the expedition materials of the 21st century, show the preservation of the epic heritage and the transmission of the oral tradition of the Bashkir people. According to the author, epic creativity is on the verge of extinction, in the memory of the people basically only some information remained, and informants transmit the plot of the work in only a few sentences. And epic works can not be recorded now, even in the places of their supposed creation. Studying modern field materials, the author comes to the conclusion that at the present time informants most often recall, albeit episodically, incomplete, the plot of the epics “Zayatulyak and Khuukhylyu”, “Kuzykurkupyach and Mayanyhylyu”, “Alpamysh”, “Ural Batyr”. But, the works in modern conditions gradually lost their poetic form and function mainly as prose works.

Keywords: Bashkir people, folklore, folk art, epic heritage, oral tradition, epics, modern state, plot, expeditions, informants.

Acknowledgements: The research is financially supported by the Russian Foundation for Basic Research and Republic of Bashkortostan as a part of project No. 17-14-02602 “Expedition to Sterlibashevsky district of RB”.

Введение

Фольклористами Института истории, языка и литературы Уфимского НЦ РАН с 2003 по 2016 гг. осуществлено более 30 экспедиций с целью сбора башкирского фольклора и изучения его современного состояния, как в районах Республики Башкортостан, так и за ее пределами (в Оренбургской, Самарской, Челябинской, Курганской, Саратовской, Свердловской областях, Пермском крае Российской Федерации), где компактно проживают башкиры. Во время экспедиций из уст информантов записан богатый, интересный материал. Эти новые материалы, имеющие большую научно-познавательную ценность, введены в научный оборот. Полевиками-фольклористами изданы 12 сборников, материалы опубликованы в многотомном своде «Башкирское народное творчество», по ним написаны разделы монографий, научные и публицистические статьи, путевые заметки.

Но, к сожалению, как показывают экспедиционные материалы ХХI в., эпическое наследие и передача устной традиции находятся на грани исчезновения. В памяти народа в основном остались лишь отдельные сведения, а иногда информанты передают сюжет произведения только несколькими фразами. Эпические произведения невозможно теперь записать даже в местах их предполагаемого создания, но фольклористы-полевика стараются зафиксировать любую информацию об эпосе. Причина исчезновения этого жанра, очевидно, заключается в отсутствии востребованности в них, потому что люди перестали их слушать. Если постоянно не рассказывать эпос или сказку, то утрачивается живое бытование, исполнительство эпоса, прерывается преемственность.

Башкирские эпосы в памяти народа

Как показывает полевая практика, в настоящее время информанты чаще всего вспоминают эпосы «Заятуляк и Хыухылу», «Кузыккупяч и Маяныхылу», «Алпамыша», «Урал-батыр». Эпосы в современных условиях постепенно утратили и стихотворную форму, функционируют в основном как прозаические произведения.

В 2010 г. в г. Уфа Г. В. Юлдыбаевой, Г. Р. Хусаиновой [1, с. 106-107], в 2011 г. в г. Сибай А. М. Сулеймановым от Б. З. Билалова (1931) записаны отрывки эпоса «Урал-батыр» в прозаической форме [2, с. 36-37]. Б. З. Билалов услышал «кархуз» (информанты эпические жанры называют «кархуз») в 1938 г. в дер. Верхнее Смаково Зилаирского р-на Республики Башкортостан от Киньябики Юлановой.



Рис. 1. Иллюстрация к эпосу «Урал Батыр» (Художник Дж. А. Сулейманов. Графика).

По словам Б. З. Билалова, К. Юланова очень много знала «карһуз», а когда рассказывала «Урал-батыр», «Акбузат», то рассказ затягивался на несколько вечеров. Она рассказывала «слово в слово точное содержание, сюжет эпоса «Урал-батыр». Были только незначительные расхождения в описании портретов положительных героев. Дочь Солнца Хумайра (в эпосе – Хумай): «была несравненной красавицей, белолицая, волосы светло-золотистые, как весенние утренние солнечные лучи, а голубые глаза, как весеннее, бездонное, ясное, утреннее синее небо. А Урал батыр – человек земли, был непобедимым, красивым, справедливым башкирским батыром. Волосы его, как степной майский ковыль, глаза острые, зоркие, большие, зеленые, как бескрайние весенние зеленые степи и горы» [2, с. 37].

Также, в 2011 г. в Хайбуллинском р-не Республики Башкортостан Р. А. Султангареевой записан текст «Урал-батыр», а в живом традиционном исполнении – от А. М. Усмановой (1930-2015). Сделаны прозаические и напевно-речитативные тексты, наиболее полная сюжетная версия о туфане, возникшем после приобретения Уралом заветных могучих предметов (меча, палки), помощника коня Акбузата, о победе Урала над дивами, о трех сыновьях-реках, о смерти Урала в старости, любимой жене – также Хомайре (Хумай). Зафиксировано четыре оригинальные мелодии, издревле традиционно принадлежащие эпосу «Урал-батыр»: разговор – диалог Хомайры с Уралом, разговор Акбузата с Уралом, восхваления Урал-горы, восхваления меча и Акбузата [3, с. 413]. Асма Усманова услышала эпос от своей бабушки Мумины Таймасовой (1870-1973). Текст увидел свет в 2012 г. в книге Р. А. Султангареевой «Башкирское сказительское искусство» [4, с. 219-244].

В памяти народа остались также такие отрывочные сведения, например, «в Бурзянском районе РБ жители утверждают, что на рассвете Урал-батыр на своем Акбузате объезжает свои владения или на своде пещеры Шульган-таш можно увидеть глаза Хумай – жены Урал-батыра, в упор смотрящих на тебя» [5, с. 109].



Рис. 2. Хумай (Художник Р. Г. Нагаев, 2003 г. Холст, масло).

Башкирский народный эпос «Заятуляк и Хыухылу» имеет множество вариантов и версий, и до сих пор хранится в народной памяти, исполнительской практике. По сведениям башкирских фольклористов, в Научном архиве Уфимского НЦ РАН, фольклорных фондах (кабинетах) вузов Республики Башкортостан хранятся более 20 вариантов эпоса, выявление их продолжается и по сей день. Как показывают материалы, в XX в. большинство вариантов зафиксировано в Давлекановском, Альшеевском р-нах Республики Башкортостан, Александровском, Ново-Сергеевском р-нах Оренбургской области РФ.

В 2004 г. во время экспедиции в дер. Балгажы Альшеевского р-на Республики Башкортостан от Рабиги Каримовой (1917 г. р.) Р. А. Султангареевой был зафиксирован вариант названного эпоса. По словам информанта, она эпос «Заятуляк и Хыухылу», а также произведения – кассы «Бузьегет», «Сахипъямал» раньше прочитала в книге. Записанный вариант по объему небольшой, но сюжет эпоса достаточно сохрнен. Текст начинается песней Хыухылу:

Эй, Түләгем, Түләгем,
Юктыр сиңә бүләгем.
Кулымдағы көмөш йөзөк
Мына сиңә бүләгем! [6, с. 154]

Эй, Туляк мой, Туляк мой,
Нет у меня подарка для тебя.
На руке моей серебряное колечко,
Вот тебе и мой подарок! [Пер. наш]

Также, в 2014 г. в с. Мияш Давлекановского р-на Республики Башкортостан от Закуана Гильманова О. Ахмадрахимовой записан вариант данного эпоса [7, с. 22]. Было установлено, что еще ранее в 1964 г., пятьдесят лет назад, башкирским фольклористом Н. Д. Шункаровым, из уст отца этого информанта Сафы Гильманова был записан вариант этого эпоса [8, с. 366-367]. О. Ахмадрахимова, проанализировав эти два варианта, исполненных отцом и через полвека – его сыном, пришла к выводу, что «в современном бытовании запись народного эпоса представляет лишь короткий пересказ содержания произведения и сильно отличается от вариантов прошлых лет, как по объему, так и по содержанию» [7, с. 23].

В 2010 г. Г. Р. Хусаиновой в дер. Турат Хайбуллинского р-на Республики Башкортостан от 83-летней Ямили Каримовой удалось записать эпос «Кузыйкурпяс и Маянхылу» [9, с. 153-156]. В фольклорных фондах республики имеется около 40 записей данного эпоса, сделанных в XX в. в районах Республики Башкортостан (Баймакском, Зианчуринском,

Бурзянском, Зилаирском, Ишимбайском, Учалинском, Хайбуллинском) и в башкирских деревнях соседних Курганской, Челябинской, Оренбургской, Саратовской и Самарской областей РФ.

По объему текст относительно короткий и без поэтических строф. Текст записи введен в научный оборот и считается одним из позднейших записей эпоса «Кузыйкурпяс и Маянхылыу». По словам Г. Р. Хусаиновой, текст по содержанию – это версия Г. Саяма. Проведя текстологический анализ последней записи эпоса, она приходит к выводу, что «наиболее устойчивыми во времени оказались следующие моменты башкирского эпоса: имена главных персонажей; договоренность двух ханов на охоте породниться, при условии, если родятся разнополые дети; смерть отца Кузыйкурпяс; предательство отца Маянхылыу; допытывание егетом у матери зажатием в ее ладони горячего курмаса о существовании нареченной невесты; отправление Кузыйкурпяс за невестой; препятствия, созданные матерью: лес, озеро, скалы; встреча с Маянхылыу; появление репейника из могилы человека, претендовавшего на Маянхылыу» [9, с. 322].

В 2014 г. в дер. Исем Кугарчинского р-на от Шамгии Губайдуллиной (1937) автором этих строк были сделаны записи текстов эпосов «Кузыйкурпяс и Маянхылыу» и «Алпамыша» [10, с. 257]. Содержание эпосов изложено тезисно, но, информанты основную канву сюжета передали. Особая ценность этих записей в том, что тексты сохранили поэтические строфы. Отрывки из эпоса «Алпамыша» также зафиксированы в 2010 г. автором в дер. Валит Хайбуллинского р-на Республики Башкортостан от Зиннатуллы Махмута (1929) [10, с. 260]. Информант также вспомнил поэтическую часть эпоса. В наши дни, когда сохранялось лишь прозаическое повествование эпоса, это было настоящей находкой полевых исследований.

Во время работы на просьбу рассказать сказку или эпос информанты больше сообщают о топонимах, упомянутых в эпосе. И при исполнении легенды в их памяти всплывают сюжет или имена героев эпоса. Например, вариант легенды «Йылкысыкканкуль», записанный в Бурзянском р-не Республики Башкортостан Г. Р. Хусаиновой от Ф. Ю. Ишмуратовой, по героям (юноша-охотник, девушка-утка), по мотивам (охота на утку, выход скота из озера, табу, нарушение запрета) напоминает сюжет эпоса «Акбузат» [11, с. 22]. Также, «демские башкиры могут показать камень, на котором сидела Хыухылу и расчесывала волосы, а в 2003 г. в Зилаирском р-не находились люди, готовые показать нам дорогу Канифы из эпоса «Акхак кула» и т. д.» [5, с. 109].

Заключение

Фольклорные экспедиции проводились и ранее. В материалах академических экспедиций XX в. были уникальные сказания о почитаемых животных «Кара юрга» («Вороной иноходец»), «Акхак кола» («Хромой саврасый»), «Конгур буга» («Бурый бык»), сказочно-романтический сюжет «Заятуляк и Хыухылу», сказания, имеющие общие корни с эпическим наследием других тюркских народов: «Алпамыша и Баянхылу», «Кузыккурпяс и Маянхылу», «Бузыегет», «Тахир и Зухра», «Юсуф и Зулейха». Эти материалы, имеющие большую научно-познавательную ценность, в значительной части введены в научный оборот. Материалы были опубликованы в томах «Башкирское народное творчество». Также нашли отражение в путевых заметках и публицистических статьях.

Башкирский народ хранил и до сих пор, пусть и эпизодически, неполно, но продолжает хранить свое богатое эпическое наследие. Нам, фольклористам необходимо продолжить полевые и исследовательские работы, как по следам наших коллег прошлых лет, так и по новым маршрутам, что позволит выявить еще более интересные особенности сохранения эпоса в современных условиях. Также, нам предстоит популяризировать духовные ценности народа путем их перевода не только на русский, но и на другие языки мира, что даст возможность вывести на мировой уровень устно-поэтическое творчество башкирского народа.

Литература

1. Юлдыбаева Г. В. «Урал батыр» тобайыры халык хәтерендә // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира: материалы II Международной научно-практической конференции, посвященной Году укрепления межнационального согласия в Республике Башкортостан. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. – С. 106-107. (на башк. яз.)

2. Биалов Б. З. Некоторые дополнения к башкирскому народному эпосу (кубайру) «Урал-батыр» // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира: материалы II Международной научно-практической конференции, посвященной Году укрепления межнационального согласия в Республике Башкортостан. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. – С. 36-37.
3. Султангареева Р. А. Великий эпос «Урал-батыр»: найден вариант живого исполнения // Мир Востока и Мир Запада: проблемы и перспективы: материалы Международной научно-практической конференции. – Уфа: УГУЭС, 2015. – С. 413-417.
4. Султангареева Р. А. Башкирское сказительское искусство: традиции и современность. – Уфа: Полиграфдизайн, 2012. – 296 с.
5. Хусаинова Г. Р. Башкирский народный эпос и его современное состояние // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / отв. ред. В. И. Харитонова. – М.: ИЭА РАН, 2013. – С. 104-111.
6. Материалы экспедиции – 2004: Альшеевский район / сост. Г. Р. Хусаинова, Р. А. Султангареева, Г. В. Юлдыбаева, Ф. Ф. Гайсина. – Уфа: РБ ММ РУГМУ, 2006. – 234 с. (на башк. яз.).
7. Ахмадрахимова О. В. О современном бытовании башкирского народного эпоса «Заятуляк и Хыу-хылу» // Литература и художественная культура тюркских народов в контексте Восток-Запад: материалы международной научно-практической конференции. – Казань: Отечество, 2015. – С. 21-24.
8. Башкирское народное творчество: Эпос // сост. А. М. Сулейманов; авт. вступит. ст. М. М. Сагитов. – Уфа: Китап, 1998. – Т. 3. – С. 366-367. (на башк. яз.)
9. Хөсәйенова Г. Р. «Кузыйкүрпәс менән Маянһылыу» эпосы хәзерге язмала // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира: материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 100-летию записи эпоса «Урал-батыр». – Ч. 2. – Уфа: ФГБУН ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. – С. 153-156. (на башк. яз.)
10. Юлдыбаева Г. В. Башкирские эпосы в современной записи // Актуальные проблемы современной татарской филологии: материалы III Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию со дня рождения Р. И. Валеева. – Уфа: БашГУ, 2016. – С. 255-263.
11. Хусаинова Г. Р. Культурное наследие башкир и современность // Материалы для Досье по включению башкирских кубайров цикла «Урал-батыр» в Список шедевров нематериального наследия человечества / под ред. Ф. Г. Хисамитдиновой, Ф. А. Надршиной. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2013. – С. 22.
12. Современный фольклор башкир северного Башкортостана / Автор-сост., автор вступ. статьи, сост. словаря диалектных слов Г. В. Юлдыбаева. – Уфа: ООО «Деловая династия», 2008. – 160 с.
13. Экспедиционные материалы – 2009: Бурзянский район / Сост. Г. Р. Хусаинова, Г. В. Юлдыбаева, А. М. Хакимьянова. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. – 208 с.
14. Экспедиционные материалы – 2011: Учалинский район / Сост. Г. Р. Хусаинова, Г. В. Юлдыбаева. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. – 156 с.
15. Духовное наследие: фольклор свердловских башкир / Сост. Ф. А. Надршина, Г. Р. Хусаинова, Г. В. Юлдыбаева, Ф. Ф. Гайсина. – Уфа: ООО «Деловая династия», 2008. – 260 с. (на башк. яз.)

References

1. Iuldybaeva G. V. «Ural batyr» kobajyry halyk haterendә // «Ural-batyr» i duhovnoe nasledie narodov mira [“Ural batyr” and spiritual heritage of world people]: materialy II Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii, posvjashhennoj Godu ukreplenija mezhnacional’nogo soglasija v Respublike Bashkortostan. – Ufa: IJJaL UNC RAN, 2011. – S. 106-107. (na bashk. jaz.)
2. Bilalov B. Z. Nekotorye dopolnenija k bashkirskomu narodnomu jeposu (kubairu) «Ural-batyr» [Some addition to Bashkir national epic (kubair) “Ural Batyr”] // «Ural-batyr» i duhovnoe nasledie narodov mira: materialy II Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii, posvjashhennoj Godu ukreplenija mezhnacional’nogo soglasija v Respublike Bashkortostan. – Ufa: IJJaL UNC RAN, 2011. – S. 36-37.
3. Sultangareeva R. A. Velikij jepos «Ural-batyr»: najden variant zhivogo ispolnenija [Great epic “Ural Batyr: variation of live narration is found] // Mir Vostoka i Mir Zapada: problemy i perspektivy: materialy Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii. – Ufa: UGUJeS, 2015. – S. 413-417.
4. Sultangareeva R. A. Bashkirskoe skazitel’skoe iskusstvo: tradicii i sovremennost’ [Bashkir narration art: traditions and modernity]. – Ufa: Poligrafidizajn, 2012. – 296 s.

5. Husainova G. R. Bashkirskij narodnyj jepos i ego sovremennoe sostojanie [Bashkir national epic and its current state] // Jepicheskoe nasledie i duhovnye praktiki v proshlom i nastojashhem: Sb. statej / otv. red. V. I. Haritonova. – M.: IJeA RAN, 2013. – S. 104-111.
6. Materialy jekspedicii – 2004: Al'sheevskij rajon [Expedition materials – 2004: Alsheevsky district] / sost. G. R. Husainova, R. A. Sultangareeva, G. V. Juldybaeva, F. F. Gajsina. – Ufa: RB MM RUGMU, 2006. – 234 s. (na bashk. jaz.).
7. Ahmadrahimova O. V. O sovremennom bytovanii bashkirskogo narodnogo jeposa «Zajatuljak i Hyuhylu» [About current existence of Bashkir national epic “Zajatuljak i Hyuhylu”] // Literatura i hudozhestvennaja kul'tura tjurkskih narodov v kontekste Vostok-Zapad: materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii. – Kazan': Otechestvo, 2015. – S. 21-24.
8. Bashkirskoe narodnoe tvorčestvo: Jepos [Bashkir national creation: epic] // sost. A. M. Sulejmanov; avt. vstupit. st. M. M. Sagitov. – Ufa: Kitap, 1998. – T. 3. – S. 366-367. (na bashk. jaz.)
9. Həsəjenova G. R. «Kuzyjkyrəs menən Majanhylyu» jeposy həzerge jazmala // «Ural-batyr» i duhovnoe nasledie narodov mira [“Ural batyr” and spiritual heritage of world people]: materialy Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii, posvjashhennoj 100-letiju zapisi jeposa «Ural-batyr». – Ch. 2. – Ufa: FGBUN IIJaL UNC RAN, 2010. – S. 153-156. (na bashk. jaz.)
10. Juldybaeva G. V. Bashkirskie jeposy v sovremennoj zapisi [Bashkir epics in modern record] // Aktual'nye problemy sovremennoj tatarskoj filologii: materialy III Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii, posvjashhennoj 70-letiju so dnja rozhdenija R. I. Valeeva. – Ufa: BashGU, 2016. – S. 255-263.
11. Husainova G. R. Kul'turnoe nasledie bashkir i sovremennost' [Cultural heritage of Bashkirs and modernity] // Materialy dlja Dos'e po vključeniju bashkirskih kubairov cikla «Ural-batyr» v Spisok shedevrov nematerial'nogo nasledija chelovechestva / pod red. F. G. Hisamitdinovoj, F. A. Nadrshinoj. – Ufa: IIJaL UNC RAN, 2013. – S. 22.
12. Sovremennyy fol'klor bashkir severnogo Bashkortostana [Modern folklore of Northern Bashkirs] / Avtor-sost., avtor vstup. stat'i, sost. slovarja dialektnyh slov G. V. Juldybaeva. – Ufa: OOO “Delovaja dinastija”, 2008. – 160 s.
13. Jekspedicionnye materialy – 2009: Burzjanskij rajon [Expedition materials – 2009: Burzhansky district] / Sost. G. R. Husainova, G. V. Juldybaeva, A. M. Hakim'janova. – Ufa: IIJaL UNC RAN, 2011. – 208 s.
14. Jekspedicionnye materialy – 2011: Uchalinskij rajon [Expedition materials – 2011: Uchalinsky district] / Sost. G. R. Husainova, G. V. Juldybaeva. – Ufa: IIJaL UNC RAN, 2012. – 156 s.
15. Duhovnoe nasledie: fol'klor sverdlovskih bashkir [Spiritual heritage: folklore of Sverdlovsk Bashkirs] / Sost. F. A. Nadrshina, G. R. Husainova, G. V. Juldybaeva, F. F. Gajsina. – Ufa: OOO “Delovaja dinastija”, 2008. – 260 s. (na bashk. jaz.)



УДК 398.22(=512.157)

Т. А. Абдырахманов

Кыргызский государственный университет им. И. Арабаева

ФЕНОМЕН ЭПИЧЕСКОГО НАРОДА ХХІ В.

Аннотация. В данной статье автор раскрывает особенности кыргызского эпического наследия Манас, а также вклад кыргызского народа в эпическую сокровищницу мировой культуры. В этом контексте следует отметить, что, развивая свой национальный эпос «Манас», дополняя и совершенствуя его из века в век, сохраняя и пестуя его в устной форме как живой одухотворенный шедевр на протяжении столетий, кыргызский народ продемонстрировал феноменальную поэтическую одаренность и заслуживает глубокого изучения и достойной оценки за свой вклад в эпическое наследие цивилизации вообще. Помимо грандиозного эпоса «Манас» кыргызским народом создана целая галерея других эпосов, кыргызских малых эпосов насчитывается около 30, а сам эпос «Манас» имеет более 80 вариантов. Помимо этого, в кыргызском наследии имеются более 1000 различных мифов, легенд и преданий. Автор подчеркивает, что причина этого явления в том, что кыргызы и в ХХІ в., несмотря на давно минувшие эпические времена, остаются этносом с эпическим менталитетом. Иными словами, история, философия, мышление, культура, мировоззрение, образ жизни, быт, характер и даже религиозные воззрения кыргызов в определенной мере остаются такими, какими они были в эпоху создания и развития эпосов. И все эти эпические особенности кыргызского народа во многом обусловлены важными факторами как эпическое пространство, эпическое время, эпический язык и эпическое сказительство (манасчылык). Кыргызы, не подчиняясь общепринятым канонам мировой цивилизации, мировой культуры и мировой литературы, продлевают эпоху полноценного существования своего национального эпоса, а вместе с ним и эпичность своего современного состояния. Поэтому, в этой связи эпос «Манас» является феноменом мировой цивилизации не только по своим размерам, контенту и вариативности, но и абсолютным рекордсменом по продолжительности процесса возникновения, становления и развития эпоса во времени.

Ключевые слова: эпос, кыргызский народ, Манас, малые эпосы, эпическое пространство, эпическое время, эпический язык, эпический менталитет, эпическое сказительство, образ жизни, культура, мировоззрение.

Т. А. Abdyrakhmanov

The phenomenon of the epic people in the 21 century

Abstract. In this article the author reveals the features of the Kyrgyz epic of Manas heritage and contribution of the Kyrgyz people in the epic treasury of the world culture. In this context it should be noted that in developing their national epic of Manas, supplementing and improving it from age to age, preserving and cherishing it orally, as a living spiritual masterpiece for centuries, the Kyrgyz people have shown a phenomenal poetic talent and deserve deep study, and are worthy of evaluation for their contribution to the epic heritage of civilization in general. In addition to the Grand epic of Manas, Kyrgyz people created a whole gallery of other epics, the small Kyrgyz epics, there are about 30, and the epic of Manas has more than 80 variations. Also, the Kyrgyz heritage has over 1,000 various myths, legends, and stories. The author emphasizes that the reason for this phenomenon is that in the 21 century, despite the bygone epic times, the Kyrgyz people remain the ethnic group with the epic mentality. In other words, history, philosophy, thinking, culture, worldview, lifestyle, life, nature and even religious beliefs of the Kyrgyz people to some extent remain the way they were in the era of the creation and development of the epics. All of these epic features of the Kyrgyz people are largely due to important factors such as the epic space, epic time, epic language, and epic storytelling (manaschylyk). The Kyrgyz, not obeying the generally accepted canons of the world civilization, culture and literature, extend the era of the full existence of

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

E-mail: i.arabaev@mail.ru

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

E-mail: i.arabaev@mail.ru

their national epic, and, alongside it, the epicness of today. Therefore, the epic of Manas is the phenomenon of global civilization not only by its size, content and variability, but also an absolute record for the duration of the process of emergence, formation and development of the epic in time.

Keywords: epic, Kyrgyz people, Manas, small epics, epic space, epic time, epic language, epic mentality, epic storytelling, life, culture, worldview.

Введение

В своем докладе на Всесоюзной научной конференции в Москве в 1963 г. абхазский ученый З. Анчабадзе отмечал, что «...некоторые наши коллеги, фольклористы, это относится и к Е. М. Мелетинскому, – недооценивают необходимости более глубокого и тщательного изучения того народа, который создал эпос, и вообще исторических проблем, относящихся к этому периоду» [1, с. 268-269]. В этом контексте следует отметить, что, развивая свой национальный эпос, дополняя и совершенствуя его из века в век, сохраняя и пестуя в изустной форме как живой одухотворенный шедевр на протяжении столетий, кыргызский народ продемонстрировал феноменальную поэтическую одаренность и заслуживает глубокого изучения и благодарной оценки за свой вклад в эпическое наследие цивилизации.

Эпос «Манас» и кыргызский народ

В 1994 г. Генеральная ассамблея ООН приняла резолюцию о Всемирном праздновании 1000-летия эпоса «Манас», в 2009 г. ЮНЕСКО признал эпос «Манас» кыргызов из Китая Шедевром Устного и Нематериального Культурного Наследия Человечества, а в 2013 г. трилогия эпоса «Манас» кыргызов Кыргызстана включена в список Шедевров Нематериального Культурного Наследия Человечества. Также кыргызский эпос «Манас» внесен в Книгу рекордов Гиннеса как самый объемный эпос в мире. С точки зрения сохранения этнокультурных мировых достояний, это является вкладом кыргызского народа в эпическую сокровищницу мировой цивилизации.

Чтобы осознать, в чем кроется феномен эпической одаренности кыргызов, следует остановиться подробнее на следующих фактах.

Во-первых, помимо грандиозного эпоса «Манас» кыргызским народом создана еще целая галерея других эпосов, и это впечатляет. Кыргызских малых эпосов насчитывается около 30, а сам эпос «Манас» имеет более 80 вариантов. Кроме этого, в кыргызском фольклоре имеются более 1000 различных мифов, легенд и преданий. Таким духовным богатством обладают, пожалуй, далеко не все народы нашей планеты, да уже и не смогут обладать, так как времена создания героических эпосов, мифов, легенд и преданий давно миновали [2, с. 18-19].

Во-вторых, не всем народам дано сохранить и развивать свой устный национальный эпос в условиях утраты государственности, а потом колониальной зависимости и доминирования философии другой культуры, метрополии [3, с. 128], а также в условиях космополитической советской культуры, когда отрицались и подвергались гонениям все национальные обычаи, традиции и культуры, жестко насаждались идеологические каноны тоталитарно-коммунистической системы и, так называемый, соцреализм.

В-третьих, уже в XXI в. в условиях жесткой идеологии голого прагматизма и власти чрезмерного рационализма, несмотря на агрессивно насаждаемую философию массовой культуры и нашествия идей пресловутого мультикультурализма, деградацию морально-этических и эстетических ценностей во время постсоветского кризиса, – кыргызский народ умудрился сохранить и возродить свой национальный эпос, что лишний раз подтверждает силу эпического духа кыргызского этноса.

Несомненно, феномен эпичности современного кыргызского народа возник не на пустом месте. Причина этого явления в том, что кыргызы и в XXI в., несмотря на давно минувшие эпические времена, остаются с эпическим менталитетом. Иными словами, история, философия, мышление, культура, образ жизни, быт, мировоззрение, характер и даже религиозные воззрения кыргызов в определенной мере остаются такими, какими они были в эпоху создания и развития эпоса. И все эти эпические особенности кыргызского народа во многом обусловлены такими факторами как эпическое пространство, эпическое время, эпический язык и эпическое сказительство (*манасчылык*). Остановимся на эпическом пространстве, эпическом времени.

Эпическое пространство

Становлению и сохранению феномена эпоса «Манас» и эпического народа способствовали эпическое пространство и эпическое время. Как известно, разрозненные племена кыргызов стали единым народом в эпоху становления эпоса «Манас», т. е. кыргызский народ сформировался вокруг идеи батыра Манаса и идеологии эпоса «Манас» в огромном пространстве великого эпоса. Пространство «Манаса» невероятно обширно, ни одно эпическое произведение не может сравниться с ним в широте гигантской географической протяженности. География содержательного контента кыргызского эпоса «Манас» охватывает всю Евразию и другие отдельные части планеты. Пространство эпоса насыщено разнообразными топонимами, этнонимами, антропонимами, гидронимами, связанными с историческими и мифологическими событиями. Реалистичность и историзм эпоса подтверждают многочисленные исторические события, привязанные к той или иной точно обозначенной географической позиции. В пространстве эпоса наряду с реальными объектами присутствуют вымышленные мифологические страны, города, земли, реки, моря, горы, долины, места и пр. Если взяться сосчитать все топонимы в эпосе, то по варианту Сагынбая Орозбакова их более 500, а по мнению кыргызского ученого Б. Кодорова – уже более 6000 [4, с. 6].

При этом по варианту великого манасчи-сказителя С. Орозбакова почти половина топонимов носит мифоэпический характер, что, впрочем, требует дополнительного уточнения. Поэтому совершенно справедливо утверждение исследователя эпоса А. Акматовой, что все топонимы в пространстве эпоса подвергались изменениям, дополнениям, утратам, возобновлениям, связанными с шестью историческими эпохами, сменяющимися влиянием персов, арабов, тюрок, монголо-китайцев и т. д. В целом только 40% топонимов эпоса связано с Центральной Азией. Опираясь на четырехтомник манасчи С. Орозбакова, А. Акматова утверждает, что из 547 топонимов лишь 340 приходится на Центральную Азию, в т. ч. Кыргызстан, Семиречье, Джунгарию и Восточный Туркестан. Остальные относятся к Монголии (90), Китаю и Маньчжурии (55), Передней Азии, Ирану, Аравии, Индии (16), Восточной Европе (8) и т. д. [5, с. 17-18].

Естественно, что пространство эпоса «Манас» наполнено не только различными топонимами, но и многочисленными этнонимами, связанными с различными местностями, реками, морями и городами. По мнению А. А. Кузьминой, «...историзм кыргызского эпоса «Манас» обусловил сильную этническую идентификацию героев произведения. Поэтому в «Манасе» этническая идентификация сильнее, чем в якутском героическом сказании Олонхо» [6, с. 599]. Кыргызский историк Т. Кененсариев насчитал в варианте манасчи С. Орозбакова более 115 этносов [7, с. 7]. Среди них кыргызы, турки, монголы, китайцы, персы, арабы, японцы, афганцы, индусы и др. Российские ученые считают, что эпическое пространство «Манаса» по версии манасчи С. Орозбакова предоставляет исчерпывающую геополитическую информацию о непростых взаимоотношениях кыргызов с другими народами. Например, А. А. Кузьмина, прочитав русский перевод текста эпоса «Манас» по версии С. Орозбакова, обнаружила 104 наименований этнонимов. По частоте упоминаний этнонимов лидировали кыргызы (411 раз), калмыки (311 раз), китайцы (222 раза), казахи (124 раза). Она распределила все этнические группы на три части (положительный, отрицательный и нейтральный) в зависимости от отношения к главному герою – Манасу. В итоге, 39 этносов относились к кыргызам положительно, 39 – нейтрально, а 27 – отрицательно [6, с. 597]. Столь сложную геополитическую ситуацию можно проследить и по варианту китайского манасчи Жусупа Мамай – из 173 событий его варианта 73 носит военный характер, 64 – бытовой, 36 – волшеббно-фантастический и романтический [8, с. 101].

Особо следует отметить мощнейшую духовную энергетику эпоса «Манас» на пространстве своего распространения, благодаря которой и сам эпос, и создавший его древний народ продолжает жить в XXI в. Мир менялся на протяжении нескольких столетий, исчезали с лица земли целые нации и государства, а эпос «Манас» продолжает существовать, одаряя собственный народ духовной мощью и эпической стойкостью. Благодаря этому, эпическое пространство «Манаса» сохраняет свою мощнейшую энергетику и в современных условиях. Поэтому где бы ни проживали кыргызы, если они не поддаются искусственной или естественной ассимиляции, сохраняют свою этническую самобытность, то они сохраняют объединяющее и созидательное

влияние эпоса «Манас». Например, это влияние в полной мере характерно как для Кыргызстана, СУАР Китайской Народной республики, Памира, так и для ван-кыргызов Турции и фу-йу Китая. Очевидно, что, исходя из сегодняшней реальности и исторической позиции, есть эпицентр и периферия существования эпоса. Эпицентром является, естественно, Кыргызстан. Вторая волна приходится на китайский СУАР, затем на памирских кыргызов и далее на турецкий ван и китайских фу-йу кыргызов [9, с. 40]. Исходя из этого очевидно, что «манасчылык» и «кыргызчылык» наиболее полно, ярко и многосторонне проявились в Кыргызстане, в несколько меньшей степени в СУАР Китая, еще менее у памирских кыргызов, а фу-йу кыргызы ограничиваются установкой памятников Манасу, созданием музея и отдельными упоминаниями об эпосе. А кыргызы, разрозненно проживающие в Казахстане, Узбекистане, Башкортостане и поддающиеся, к сожалению, естественной ассимиляции, кажется, уже совсем отделились от пространства родного эпоса [10, с. 45-55].

Эпическое время

Время создает новые явления и вещи, и оно же безжалостно их уничтожает, когда приходит срок. Невозможно сохранить что-либо дольше отведенного срока. Но духовная мощь эпоса «Манас», кажется, неподвластна беспощадной власти времени – его время продолжается и в XXI в.

В реальности создание фольклорного эпоса завершается к эпохе Возрождения и с началом Нового времени истории цивилизации (XVII в.) на смену устному народному эпосу приходит эпос литературный, т. е., как справедливо отмечал знаменитый литературовед М. М. Бахтин, фольклорный эпос уступает место эпосу нового времени – роману. По мнению другого знаменитого русско-советского фольклориста В. Я. Пропп, эпоха русских былин завершается в XVI в. Таким образом, еще в XVII-XVIII вв. завершается время и пространство народного эпоса в мировом масштабе.

Но кыргызы, не подчиняясь общепринятым канонам мировой цивилизации, мировой культуры и мировой литературы, продлевают эпоху полноценного существования своего национального эпоса, а вместе с ним и эпичность своего современного состояния. В этой связи эпос «Манас» является феноменом мировой цивилизации не только по своим размерам, контенту и вариативности, но и абсолютным рекордсменом по продолжительности процесса возникновения, становления и развития эпоса во времени. У эпического времени становления и развития кыргызского эпоса «Манас» поистине нет начала и конца, нет пределов, оно, можно сказать, бесконечно. Но, несмотря на это, по утверждению известного фольклориста Е. М. Мелетинского, «эпическое время в «Манасе» не мифическое (в отличие от многих эпических сказаний тюркских народов Сибири), а историческое» [11, с. 396]. Доказательством может стать то, что более двадцати известных отечественных и зарубежных историков и фольклористов сходятся во мнении, что время возникновения, становления и развития кыргызского национального эпоса «Манас» состоит из семи исторических периодов. Это:

- эпохи хуннов и гуннов (XVIII в. до н. э. – V в. н. э.);
- древних тюрков (VI-IX вв.);
- каракитайцев и киданей (X-XII вв.);
- монголов (XIII в.);
- эпоха Золотой Орды и других ханств (XIV-XVI вв.);
- джунгаров и ойротских калмыков (XVI-XVIII вв.);
- Новое время (XIX-XX вв.) [12, с. 17-18].

Разумеется, вести речь о том, что и в XXI в. эпос «Манас» творчески развивается и вариативно дополняется, не стоит. К сожалению, все это завершилось эпохой великих сказителей Сагынбая, Саякбая, Шаабая, Жусупа и др. Тем не менее, и в XXI в. эпос продолжает жить полной жизнью, с каждым новым поколением сказителей-манасчи дополняется и обогащается новыми красками и оттенками, совершенствуется новой мелодикой, строфикой и ритмикой.

Заключение

Резюмируя, можно отметить, что с момента обретения независимости Кыргызстана начался процесс существенной ремифологизации общественного сознания кыргызов и происходит процесс возрождения, расцвета великого национального эпоса. Большим подспорьем в этом

смысле стало объявление 1995 г. Генеральной Ассамблеей ООН годом 1000-летия эпоса «Манас». В 2009 г. ЮНЕСКО признал эпос «Манас» кыргызов из Китая Шедевром Устного и Нематериального Культурного Наследия Человечества, а в 2013 г. трилогия эпоса «Манас» кыргызов Кыргызстана включен в список Шедевров Нематериального Культурного Наследия Человечества [12, с. 4-5]. Последним достижением кыргызского народа стали грандиозные Всемирные Игры кочевников и этнофестиваль (2015 и 2016 гг.), ставшие своего рода духовным показателем продолжения эпического времени эпоса «Манас» и кыргызского народа.

Литература

1. Анчабадзе З. В. Избранные труды. В 2-х т. Т. II. – Сухум: АБИГИ им. Д. И. Гулия, 2011. – 394 с.
2. Призрак, испанский город и Рерих – 15 фактов об эпосе «Манас» [Электронный ресурс]. URL: <http://stanradar.com/news/full/18740-prizraki-ispanskij-gorod-i-rerih-15-faktov-ob-epose-manas.html> (23.08.2017)
3. XXI кылымдагы эпикалык эл феномени // Газета «Кут билим». № 2. – Бишкек. – 2016. (на кыргызском яз.)
4. Вестник КГУ им. И. Арабаева. Спецвыпуск. № 4. – Бишкек: КГУ им. И. Арабаева, 2017. – С.10-16.
5. Абдырахманов Т. А. Эпикалык мейкиндик, эпикалык доор. Эпикалык тил // Манас ааламы. № 2. – Бишкек: КГУ им. И. Арабаева, 2016. – С. 4-6. (на кыргызском яз.)
6. Кузьмина А. А. Этническая идентификация в якутском олонхо и киргизском эпосе «Манас» // Молодой ученый. № 17. – Казань: Молодой ученый, 2014. – С. 597-601.
7. Абдырахманов Т. А. Манасчылык жана Манас айтуучулук Эпикалык аң сезим жана Манас эпикалык дүйнө тааным // Газета «Кут билим». – Бишкек, 2016. № 9. – 16 с. (на кыргызском яз.)
8. Кармыштегин Макелек Өмүрбай «Манастын акылы». – Бишкек: Улуу Тоолор, 2016. – 616 с. (на кыргызском яз.)
9. Алтайская цивилизация и родственные народы алтайской семьи. – Бишкек: Турар, 2017. – 992 с.
10. Субакозжоева Ч. Кытай кыргыздарындагы “Манас” эпосунун сакталуу жана өнүгүү тарыхынан. – Бишкек: Optima. technol, 2015. – 216 с. (на кыргызском яз.)
11. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. – М.: УВЛ, 1963. – 462 с.
12. Абдырахманов Т. А. XXI кылымдагы эпикалык эл феномени // Вестник КГУ им. И. Арабаева. Серия: филология. № 4. – Бишкек: КГУ им. И. Арабаева, 2016. – С. 4-20. (на кыргызском яз.)

References

1. Anchabadze Z. V. Izbrannyye trudy [Selectas]. V 2-h t. T. II. – Cuhum: AbIGI im. D. I. Gulia, 2011. – 394 s.
2. Prizrak, ispanskij gorod i Rerih – 15 faktov ob jepose «Manas» [Ghost, Spanich city and Rerikh – “Manas” epic 15 facts] [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://stanradar.com/news/full/18740-prizraki-ispanskij-gorod-i-rerih-15-faktov-ob-epose-manas.html> (23.08.2017)
3. XXI kylymdagy jepikalyk jel fenomeny [The phenomenon of the XXI century epic] // Gazeta «Kut bilim». № 2. – Bishkek. – 2016. (na kyrgyzskom jaz.)
4. Vestnik KGU im. I. Arabaeva. Specvypusk [Bulletin of Kyrgyz State University named after I. Arabaev. Special issue]. № 4. – Bishkek: KGU im. I. Arabaeva, 2017. – S.10-16.
5. Abdyrahmanov T. A. Jepikalyk mejkindik, jepikalyk door. Jepikalyk til [Epic space, epic time, epic language] // Manas aalamy. № 2. – Bishkek: KGU im. I. Arabaeva, 2016. – S. 4-6. (na kyrgyzskom jaz.)
6. Kuz'mina A. A. Jetnicheskaja identifikacija v jakutskom olonho i kirgizskom jepose «Manas» [Ethnic identification in Yakut olonkho and Kyrgyz epic “Manas”] // Molodoj uchenyj. № 17. – Kazan': Molodoj uchenyj, 2014. – S. 597-601.
7. Abdyrahmanov T. A. Manaschylyk zhana Manas ajtuuchuluk Jepikalyk aң sezim zhana Manas jepikalyk dyjnө taanym [Manaschi and Manas narration, epic mentality and worldview] // Gazeta «Kut bilim». – Bishkek, 2016. № 9. – 16 s. (na kyrgyzskom jaz.)
8. Karmyshtegin Makelek Ömyrbaj «Manastyn akylы» [Mind of Manas]. – Bishkek: Uлуу Toolor, 2016. – 616 s. (na kyrgyzskom jaz.)
9. Altajskaja civilizacija i rodstvennye narody altajskoj sem'i [Altaic civilization and related peoples of Altaic languages family]. – Bishkek: Turar, 2017. – 992 s.
10. Subakozhoeva Ch. Kytaj kyrgyzdaryndagy “Manas” jeposunun saktaluu zhana önygyy taryhynan [History of development and preservation of Chinese Kyrgyz epic “Manas”]. – Bishkek: Optima. technol, 2015. – 216 s. (na kyrgyzskom jaz.)
11. Meletinskij E. M. Proishozhdenie geroicheskogo jeposa [Origin of heroic epic]. – M.: UVL, 1963. – 462 s.
12. Abdyrahmanov T. A. XXI kylymdagy jepikalyk jel fenomeny // Vestnik KGU im. I. Arabaeva. Serija: filologija. № 4. – Bishkek: KGU im. I. Arabaeva, 2016. – S. 4-20. (na kyrgyzskom jaz.)

УДК 398.22(=512.157)

В. В. Винокуров

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

ИЧЧИ (ДУХИ-ХОЗЯЕВА) В ЯКУТСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ ОЛОНХО

Аннотация. Понятие «иччи» в самом широком и глубоком смысле этого слова в якутском языке означает «сущность», природу, содержание вещей, явлений окружающей действительности. Именно внутренняя сущность, природа, содержание любой вещи определяет все его возможные связи и отношения со всеми остальными вещами. В якутской мифологии эта иррациональная, своевольная, активная, идеальная сущность вещи и является полновластным повелителем, хозяином, *иччи* всех ее внешних видимых проявлений. Всякая живая вещь внутри себя содержит *иччи*. Поэтому понятие «иччитэх» в якутском языке означает внутреннюю пустоту, отсутствие *иччи*. Следовательно, понятие «иччи» является образным обозначением, выражением абстрактного понятия «сущность». В якутской мифологии и героическом эпосе олонхо некоторые *иччи* представляли в виде антропоморфных, зооморфных и иных существ. Эти существа наделяли разумом и способностями к различным эмоциям, осознанным поступкам и действиям. Именно эти существа в якутской мифологии и олонхо образуют особый род существ, которые однозначно невозможно отнести к роду добрых или к роду злых существ. Эти, чаще всего, антропоморфные и зооморфные существа в литературе обозначаются понятием «духи-хозяева» или «иччи» вещей, явлений, определенных мест.

Следует отметить, что в литературе пока нет полной и общепринятой классификации духов-хозяев, *иччи*. Не существует и специальной, обстоятельной монографической работы по этой проблеме. Автор, прежде всего, опирался на работы В. Ф. Трошанского, В. М. Ионова, В. Л. Серошевского, Э. К. Пекарского, А. Е. Кулаковского, П. А. Ойунского, Г. У. Эргис, А. И. Гоголева, Н. А. Алексеева. Принято считать, что *иччи* обитают только в Среднем мире, однако во многих текстах якутского олонхо они являются обитателями и Нижнего, и Верхнего миров. Автор приводит конкретные примеры в пользу данного тезиса.

В работе подробно рассматриваются некоторые наиболее важные *иччи* природных явлений, предметов, местностей Среднего мира. В отдельных случаях проведен сравнительный анализ представлений якутского олонхо с некоторыми воззрениями эпических произведений хакасского и башкирского народов по этой проблеме.

Ключевые слова: эпос, олонхо, иччи, духи-хозяева, иччи домашнего очага, иччи дома, Няджы Нянгха, Аан Алахчын, Баай Байанай, иччи коновязи, иччи водных глубин, Эрэкэ-Джэрэкэ, иччи слова, Сах, иччи времени, якутская мифология.

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

V. V. Vinokurov

The ichchi (spirits) in Yakut heroic epic Olonkho

Abstract. In the Yakut language, the notion of “ichchi”, in the broad sense of the word, means “essence”, nature, content of things, phenomena of social realm. It is the inner essence, nature, content of anything that defines all its potential connections and relations with all others things. In the Yakut mythology, this irrational, opinionated, active, ideal essence of a thing is the absolute master, *ichchi* of all its external visible manifestation. Each living thing has *ichchi*. Since the notion “ichchitekh” in the Yakut language means inner emptiness, absence of *ichchi*. So, the notion of “ichchi” is a figurative designation, expression of abstract notion of “essence”. In the Yakut mythology and heroic epic Olonkho, some “ichchi” were imagined in the form of anthropomorphical, zoomorphical and others beasts. The beasts had the mind and ability to feel emotions and do actions. The beasts

ВИНОКУРОВ Василий Васильевич – к. филос. н., доцент каф. философии СВФУ им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: umu_vvv@mail.ru

VINOKUROV Vasilii Vasilievich – Candidate of Philosophical Sciences, Asst. Prof., Philosophy Department, M. K. Ammosov NEFU.

E-mail: umu_vvv@mail.ru

in the Yakut mythology and Olonkho form a special class of beasts that we cannot categorically refer to a class of good or evil beasts. This largely anthropomorphical, zoomorphical beasts in the literature are indicated by the notion “spirits” or “ichchi” of things, phenomena, and some places.

It is important to note that there is no complete and common classification of spirits, *ichchi* in the literature. There is no a special and detailed research on the issue. In the first place, the author based on works of V. F. Troshchansky, V. M. Ionov, V. L. Seroshevsky, E. K. Pekarsky, P. A. Oyunsky, G. U. Ergis, A. I. Gogolev, N. A. Alexeev, etc. It is widely accepted that the *ichchis* live only in the Middle World, but in many texts they also live in the Under and Upper Worlds. The author provides specific examples in favour of this thesis.

The work considers some most important *ichchis* of nature phenomena, things and places of the Middle World. In particular cases, the comparative analysis of the Yakut Olonkho with some ideas of Khakass and Bashkir epic texts is conducted.

Keywords: epic, Olonkho, ichchi, spirits, ichchi of home-fire, ichchi of home, Naajy Nangha, Aan Alakhchyn, Baai Baianai, ichchi of the hitching post, ichchi of deep water, Ereke-Jereke, ichchi of word, Sakh, ichchi of time, Yakut mythology.

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

Введение

В статье рассматриваются только некоторые наиболее важные *иччи* (духи-хозяева) природных явлений, вещей, предметов, местностей Среднего (земного) мира, способствующие благополучию людей, представителей племени *айыы* в якутской мифологии и героическом эпосе олонхо. Автор, прежде всего, опирался в своем исследовании по этому вопросу на работы В. Ф. Трошчанского, В. М. Ионова, В. Л. Серошевского, Э. К. Пекарского, А. Е. Кулаковского, П. А. Ойунского, Г. У. Эргис, А. И. Гоголева, Н. А. Алексеева и др. Однако, следует отметить, что специальной обстоятельной монографической работы по этой проблеме пока не существует. Нет в литературе и полной, общепринятой классификации *иччи* Среднего мира. Необходимы работы, подобные труду В. М. Ионова «Дух-хозяин леса у якутов», т. е. работы, посвященные каждому отдельному *иччи*.

Принято считать, что *иччи* обитают только в Среднем мире, как духи-покровители людей Среднего мира во всех их делах, начинаниях и поступках. Однако в текстах героического эпоса олонхо присутствуют и *иччи* Нижнего мира. Например, *иччи* огненных морей и океанов Нижнего мира, местностей Нижнего мира (*Үөдэн түгэбин иччитэ*), *иччи* трав и деревьев Нижнего мира и т. д. Говорится и о *иччи* вещей, явлений, местностей Верхнего мира в якутской мифологии и в некоторых текстах якутского героического эпоса олонхо. Поэтому общепринятое понимание понятия «иччи», как существ лишь Среднего мира, должно быть переосмыслено. Необходим и сравнительный анализ эпических произведений народов мира, тюркоязычных народов в частности по этому вопросу.

Иччи

Что такое *иччи*? В словаре Э. К. Пекарского понятие «иччи» определяется следующим образом: «Иччи – владетель, хозяин, владыка (ср. тойон); хранитель, дух-властитель – особый род существ, пребывающих в определенных предметах и явлениях природы; содержимое, сущность, внутренняя таинственная сила, имеющаяся в каком-нибудь предмете; зародыш, тельце в яйце (= сымыыт иччитэ). Все предметы и явления природы, влияющие на благосостояние человека, имеют своего иччи... Эти существа не принадлежат ни к разряду *айыы*, ни к разряду *абаасы*, хотя в сказках их называют абаасылар-ами в тех случаях, когда они угрожают каким-либо злом» [1, стб. 989-990]. Он утверждает, что понятие «иччи» в якутском языке используется в этих четырех значениях. Далее из всех приведенных примеров вытекает, что все *иччи* во втором значении понятия являются особым родом существ только Среднего мира. В своей работе «Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание» П. А. Ойунский пишет: «Все духи – «иччи» трех великих «биис ууһа», племен «Үрүн Аар тойон», «Улуутуйар Улуу тойон» и «Арсан Дуолай», появились на среднем мире вместе с ураанхай-якутами и в порядке заселения среднего мира». Поэтому все «иччи» должны быть отнесены к числу 35 «биис ууһа» среднего мира. Всем «иччи» была определена тогда же (при заключении мира между тремя великими «биис

ууһа») их роль на среднем мире. Все они были назначены для покровительства всех видов и отраслей хозяйства и промыслов» [2, с. 36-37]. Таким образом, и здесь также однозначно говорится, что все *иччи* являются существами Среднего мира.

В энциклопедическом словаре «Мифы народов мира» мы читаем: «Иччи, в якутской мифологии духи-хозяева предметов, вещей, явлений природы или определенных мест **среднего мира**. Считалось, что *иччи* появляются даже у совершенно незначительных вещей, например, у ожига, которым подправляют дрова в очаге» [3, с. 594].

Однако во многих текстах якутского героического эпоса олонхо говорится о существовании *иччи* и Нижнего мира. Например, в олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» встречаются духи-хозяева Нижнего мира:

Борцы ступали ногой на вершины
Утесов на противоположной стороне
С огнедышащими, глубоко разметающими
Вихревыми духами-хозяевами,
Ногами растоптали полосатые горы
С духами-хозяевами,
В виде медного идола
Величиной с двухлетнего ребенка;
Эти духи напускали страшные вихри и стужи.
Оттого, что заколебалась сама основа
Это страшной, безобразной страны,
Духи-хозяева трав и деревьев –
Идолы в виде черных камней
С треском покатались, прочь побежали [4, с. 261].

Таким образом, в олонхо говорится об огнедышащих духах-хозяевах горных утесов в виде грозных вихрей, о духах-хозяевах полосатых гор в виде медных идолов, величиной с двухлетнего ребенка, насылающих страшные вихри и стужи, а также о духах-хозяевах трав и деревьев Нижнего мира, гремящих идолах в виде черных камней.

В олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» есть *иччи* долины смерти Преисподней – *Тыһы Тыһымыт* [5, с. 178]. В олонхо М. Н. Андросовой-Ионовой «Старик Кюлкюл Бёгё и старуха Силирикээн» («Күл-күл Бөбө оҕонньор, Силирикээн эмээхсин икки») героиня олонхо обращается к *иччи* Преисподней (*Үөдэн түгэбин иччитэ*) Ытык Тураахайдаан [6, с. 170]. В олонхо Г. Е. Слободчикова – Тэлээркэ «Нюргун Боотур Стремительный» дух-хозяйка Нижнего мира называется Иирэ Чангыйдаан (Иирэ Чангыйдаан) [7, с. 217]. А в олонхо И. И. Бурнашева – Тонг Суорун «Сын лошади Дырай богатырь» *иччи* Нижнего мира называются *Сыыланхай хотун, Бөтүөхтэй хотун, Куллурхай эмээхсин* (госпожа Сыыланхай, госпожа Бөтүөхтэй, старуха Куллурхай) [8, с. 365]. Таким образом, во многих олонхо, наряду с многочисленными злокозненными племенами *абаасы*, существует особый род существ, которые являются духами-хозяевами вещей, явлений, мест Нижнего мира. Видимо и обитатели Нижнего мира нуждаются в покровителях, посредниках и помощниках во всех своих делах и начинаниях. В юго-западной стороне неба, в мире злых существ-*абаасы* Верхнего мира во главе с Улуутуйар Улуу Тойоном также встречаются духи-хозяева отдельных мест и морей. Например, в олонхо П. А. Ойунского *иччи* местности Хонкурутта (Хонкурутта) называется Госпожа Няхсаат Буурай (Няхсаат Буурай хотун) [5, с. 254], а *иччи* моря Верхнего мира Энгээли Кулахай (Энгээли Кулахай) называется Ытык Эрэгэй-удаганка (Ытык Иэрэгэй удабан) [5, с. 290]. Только всемогущие, всевидящие и всезнающие существа Верхнего мира, Верховные небесные божества во главе с Юрюнг Аар Тойоном (Үрүҥ Аар Тойон) не нуждаются в посредниках в своих деяниях и поступках. Видимо поэтому в якутской мифологии, героическом эпосе олонхо не встречаются *иччи* восточного Верхнего мира. Однако, поскольку в олонхо речь идет о подвигах и деяниях богатырей Среднего мира, об установлении счастливой, благополучной жизни племени *айыы*, жителей Среднего мира, мира людей, то и говорится в якутском героическом эпосе в основном о духах-хозяевах Среднего мира.

Что касается самого понятия «иччи», то с философской точки зрения более глубокой, плодотворной и соответствующей сути, смыслу понятия является именно третье понимание, значение понятия, которое дано в словаре Э. К. Пекарского. *Иччи* – это «содержимое, сущность, внутренняя таинственная сила, имеющаяся в каком-нибудь предмете» [1, стб. 989]. Ведь именно внутреннее содержание, сущность, природа вещи обеспечивает ее всевозможные связи и отношения между всеми остальными вещами окружающего мира. В якутской мифологии именно эта иррациональная, своевольная, своенравная, активная, духовная сущность вещи является полновластным повелителем, хозяином, *иччи* всех ее внешних видимых проявлений. Если же внутри пустота, то вещь умирает, нет этой вещи. Ничего собой уже не представляет данная вещь, если у него нет *иччи*. Поэтому пустота в якутском языке обозначается понятиями «иччитэх», «кураанах», т. е. «иччитэ суох». Следовательно, понятие «иччитэх» в якутском языке означает отсутствие сущности, внутреннюю пустоту, отсутствие *иччи*. Именно в этом смысле (присутствует или отсутствует сущность, хозяин, *иччи*) и используются в якутском языке выражения: *иччитэ суох тыл* – пустое, бессмысленное высказывание, *иччитэ суобунан көрбүт* – пустой, бессмысленный взгляд, *сымыт иччитэ* – зародыш в яйце. Далее, в мире, природе все иерархически устроено, всегда существует определенная субординация и соподчиненность. Наблюдаем это и в мире духов, духов-хозяев – *иччи*. *Ат иччитэ* (хозяин лошади), *ыт иччитэ* (хозяин собаки), *сон иччитэ* (хозяин шубы) – это человек. В данном случае человек уже сам полновластный хозяин, *иччи* в отношении этих вещей. *Иччи* всех этих вещей подчиняются более могущественному *иччи*, т. е. человеку.

Таким образом, всевозможные «иччи» в якутском языке образно олицетворяют внутреннюю, иррациональную, чаще всего, непредсказуемую активную сущность вещей и явлений природы. Однако, следует отличать понятие «иччи» как абстрактное обозначение сущности вещей и явлений природы, от обозначения как рода особых сверхъестественных существ в якутской мифологии. Многие *иччи* в якутской мифологии, якутском героическом эпосе олонхо обычно представляют в виде антропоморфных или зооморфных, или иных (медных идолов, черных камней) существ. Чаще всего *иччи* наделяют разумом и способностями к различным эмоциям, осознанным поступкам и действиям. Именно эти антропоморфные, зооморфные существа, наделенные разумом и чувствами, в якутском олонхо и образуют особый род (класс, разряд) существ. Все эти существа невозможно однозначно отнести ни к роду *айыы* – добрых существ, ни к роду *абаасы* – злых существ. Такие *иччи* и обозначаются в литературе понятием «духи-хозяева» вещей, явлений, мест природы.

В данной статье речь пойдет о наиболее важных духах-хозяевах Среднего мира якутской мифологии и якутского героического эпоса Олонхо. Эти антропоморфные или зооморфные существа играют существенную роль в жизни каждого отдельного человека и племени.

По представлениям наших предков каждая вещь, природное явление, местность, озера, реки, моря, дороги, проходы в Верхний и Нижний миры, жилище, хотоны, коновязи-*сэргэ*, даже произнесенное веское слово имеют свои *иччи*. *Иччи* имеют все нужные, важные предметы, изготовленные руками человека орудия труда и охоты, боевые снаряжения эпических богатырей. Согласно якутской мифологии, все имеет *иччи*, даже некоторые части тела (*тыллаах сыһаабын иччитэ* [9, с. 58], *тохтор хаан иччитэ Тимир Ньээкэ* [7, с. 195]). Они являются духами-хозяевами данных вещей и явлений, они повсюду сопровождают земную жизнь человека, являясь покровителями его благополучия или причинами его несчастий и неудач. Они требуют от человека почтительного отношения к ним. При уважительном отношении к ним, когда их угощают и просят, соблюдают определенные правила поведения, обряда, они всемерно помогают людям, покровительствуют им, удачно устраивают их дела и судьбу, обеспечивают им достаток и благополучие. Некоторые из них играют очень важную роль в повседневной жизни человека. Их не следует рассматривать как существа добрые или только злые. Они не добры и не злы как сама природа. Ведь, если мы нарушаем объективные законы природы, то всегда терпим неудачу, а если же мы действуем согласно законам природы, то нам сопутствует успех и удача. Поэтому наши предки их рассматривали как объективную, независимую от человека, данность, с которой следует считаться.

Иччи в якутской мифологии и олонхо

Наиболее почитаемыми духами-иччи в якутской мифологии и якутском героическом эпосе Олонхо являются: дух-хозяин огня, домашнего очага, дух-хозяйка местности, где живет главный герой олонхо, дух-хозяин лесов и полей, всех птиц и зверей, обитающих в этих лесах и полях, духи-хозяева жилища, *хотон*, *сэргэ*, изгороди эпического персонажа. Существуют духи-хозяева богатых рыбой и дичью рек и озер, духи-хозяева трав и деревьев, а также духи-хозяева проходов в иные миры. А. Е. Кулаковский кратко описывает 10 *иччи* Среднего мира и дополнительно к ним только упоминает названия еще 4 *иччи* [10, с. 29-46]. Г. У. Эргис в своей работе кратко характеризует 5 *иччи* Среднего мира, а остальные 10 *иччи* лишь упоминает мимоходом [11, с. 113-124]. Следует отметить, что пока нет общепринятой в литературе классификации *иччи*.

Иччи огня, домашнего очага – Уот иччитэ

По представлениям якутов, это самый важный и самый величайший из всех *иччи*. Пользовался у якутов самым большим уважением и почетом. Через *Уот иччитэ* – духа-хозяина огня, домашнего очага, люди обращались к другим *иччи* (к *Баай Байанай*, *Күөх Боллох*, ко всем Верховным небесным божествам) с просьбой, с пожеланиями об удаче и успехе всякого задуманного. Всякое мало-мальски важное, торжественное и радостное событие (индивидуальное, семейное, групповое, народное) не обходилось без обращения к духу-хозяину огня. Умилялись *Уот иччитэ* как могли, угощали самым лучшим из съедобного (оладьями, маслом, сметаной, мясом, кумысом, спиртным, бросали в огонь пучки конского волоса) и просили удачи и благополучия или благодарили за богатый улов, удачную охоту, промысел. *Уот иччитэ* в олонхо чаще всего называли *Аан Уххан Бырдьа Бытык Хатан Тэмизрийэ* и представляли в виде жизнерадостного, седобородого, почтенного старика с седыми волосами. Примерно так обычно описывается в олонхо *Уот иччитэ*, дух-хозяин домашнего очага, дух-хозяин огня:

Зола – подстилка,
Уголь – подушка,
Пепел – одеяло,
Почтенный чародей,
Седая голова,
Как сажа, виски,
Львиная доха
Хатан Тэмизрийэ,

Священного очага дух-хозяин, тойон дедушка Аан Уххан! [12, с. 203].

В олонхо *Уот иччитэ* является основным защитником дома. Перед тем как отправиться на дальний поход, хозяин дома обязательно прощается с духом-хозяином домашнего очага и просит его благословения, просит



Рис. 1. Дух жилища, Дух огня и Дух-хозяйка хлеба.
Иллюстрация к олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», 2007 г.
(Художник И. Ю. Пестряков)

духов-хозяев огня и дома не открывать чужим крепкие засовы тяжелой двери дома, не давать погаснуть огню домашнего очага, сохранить тепло и уют в доме до его приезда. В некоторых олонхо иногда выделяют духов-хозяев красного угля, пламени, костра, но они обычно упоминаются вместе с *Уот иччитэ* – Аан Уххан Бырдыа Бытык Хатан Тэмизэрийэ.

С духом-хозяином огня можно общаться, что-то спросить и получить от него ответ. Якуты считали, что *Уот иччитэ* существо всезнающее. Он может заранее предупредить человека не предпринимать какие-то действия или сообщить о предстоящих событиях. По особым приметам узнавали его ответ и предупреждение. Считали, что *Уот иччитэ* никогда не лжет, а говорит только правду. Поэтому всегда поступали так, как он велит. Например, если человек задумал какое-то дело и выразил его вслух, то желая получить ответ от *Уот иччитэ*, садится перед очагом и ждет. Если из горящего камелька вдруг послышится краткий, но звучный треск, то человек отказывается от задуманного дела. Считается, что *Уот иччитэ* велит не делать то, что он задумал. Поэтому он должен действовать прямо противоположным образом. Существовало множество примет, которые были связаны с поведением *Уот иччитэ*. Например, если из горящего камелька вдруг далеко отскочит крупный кусочек угля, то ждите гостя издалека. Если от горящего камелька отскочит уголь и попадет кому-нибудь на коленки, то для него это хорошая примета, предвещающая удачу.

Уот иччитэ может выразить и свое неудовольствие. По представлениям наших предков, если угостить *Уот иччитэ* чем-то нечистым, то обиженный дух-хозяин огня мог наслать на него кожную болезнь, сыпь, ожог и что-то подобное. Поэтому якуты угощали *Уот иччитэ* самым лучшим из съедобного и обязательно перед тем, как сами приступали к еде.

Если у якутов дух-хозяин огня – *Уот иччитэ*, как правило, является существом мужского пола, то у других тюркоязычных народов, например, у хакасов дух-хозяинка огня является существом женского пола и называется *От ине* (Матушка огонь) [13, с. 42].

Иччи дома, хлева, коновязи, двора и изгороди – Дьиз, хотон, сэргэ, тиэргэн, күрүө-хаһаа иччилэрэ

В якутском героическом эпосе Олонхо говорится о *иччи* жилища, хлева (*хотон*), коновязи (*сэргэ*), двора (*тиэргэн*) и различных построек внутри двора жилища (изгороди, загона для скота, специальной изгороди для запасов сена, навеса и т. д.). В якутском олонхо эти *иччи* представляются в виде антропоморфных и зооморфных существ. Так, например, *иччи* якутской юрты (*балабан*) представляется в виде пожилого старика *Дьиздэ Бахсыла Тойон Эһэ*. Он обитает у подножия главного столба якутской юрты. Он вместе с *иччи* домашнего очага Хатан Тэмизэрийэ являются главными защитниками жилища эпического персонажа. В вилуйской группе улусов *иччи* якутской юрты представляется существом женского пола и называют ее Старуха Ётөхөөн (Өтөх иччитэ Өтөхөөн эмээхсин).

Дух-хозяинка *хотон* (хлева) в олонхо называется Нядэи Нянгха (Ньяады Нянгха), она представляется в виде пожилой женщины. Ее гнездо иногда находят на левой стороне якутского жилища (в углу хлева, или внутри молочного погребка-үгэх юрты). Поэтому ее иногда называют *Күкүр иччитэ* или *Югэх иччитэ*. *Күкүр* (кюкюр) – это специальное заградительное сооружение в хлеве для сена для кормежки скота (ясли для скота), а *үгэх* (югэх) – это маленькое отделение между хлевом и жилым помещением для хранения молочных продуктов и посуды, иногда с неглубоким погребком. По этому поводу А. И. Гоголев пишет: «У якутов в число семейных покровителей входит Ньяады (иногда Ньяады Дьянха), дух-хозяинка коровника-хлева... В представлениях людей, она маленький, безобидный дух женского пола, живущий в молочной яме и выющий себе гнездо из скотской шерсти или пуха. Ньяады не пускает в коровник и дом мелких абаасы (чертей), преимущественно причиняющих смерть телятам, а также детям. По некоторым данным, она бывает только у состоятельных семей. Ньяады считается младшей дочерью небесного Улуу тойона. Родилась без рук, ног, глаз и ушей. В 30 лет ей поручили заведовать скотом, после чего она приобрела человеческий облик. Ей полагаются молочные жертвоприношения. При убое скота и при отеле коров ей клали в маленькую берястяную посуду кусочек вареной колбасы» [14, с. 35]. В олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» духом-хозяином двора (*тиэргэн*) является Хатан Джаралык (Хатан Дьяралык), существо мужского пола [5, с. 118]. А *иччи* коновязей-сэргэ считается госпожа Маган Кюскэм (Маган

Күскэм хотун) [5, с. 118]. *Сэргэ* обычно ставятся на восточной стороне жилища. Столбы коновязей ставились строго с юга на север на некотором расстоянии друг от друга. Первый (южный) столб считался главной (передней, почетной) коновязью и к этому столбу привязывали лошадей знатные, почетные гости. Второй столб (*сэргэ*) назывался средней коновязью, занимали менее знатные гости. Третий столб, который был поменьше ростом и потоньше назывался последним, или задним *сэргэ*. К этому столбу привязывали лошадей люди незнатного происхождения, простой рабочий люд, посыльные господ и т. д. Состоятельные, знатные хозяева иногда ставили около дома 6 или 9 коновязей-*сэргэ* по два или три ряда. Интересно отметить, что в олонхо П. А. Ойунского главная коновязь ворчит, грохочет как сказочная птица Бар Джагыл (Бар Дьябыл), а средняя коновязь клокочет как птица орел-*өксөкү*, а третья, последняя коновязь как птица кукушка кукует. А *иччи* дворовых построек обычно представляют в виде зооморфных существ. Так, например, эти *иччи* в одном известном олонхо описываются следующим образом:

Огромный двор (его) огорожен изгородью «Кёкэримэ»,
Она, словно спустившись с солнца, обегает (двор) вокруг,
Духи-обитатели ее – **певчие жаворонки**.
(Двор) обнесен оградой «Быакарыма»,
Она словно бы сбегает с облаков,
Дух-обитатель ее – **птичка-куличок**.
Во дворе есть навес «Какаарыма»,
Словно спустившись с неба, он рассекает его,
Дух-обитатель (навеса) – **небесная птичка** [15, с. 9].

Перед дальним походом главные герои олонхо обязательно упоминают всех их поименно, просят благословения и защиты дома, родного очага, их добра и богатства от недобрых сил в их отсутствие.

Иччи земли, родной местности, иччи трав и деревьев – Аан дойду иччитэ, от-мас иччилэрэ

Одной из наиболее почитаемой *иччи* в якутском олонхо является дух-хозяйка земли, защитница родной местности, родового гнезда героя олонхо. Ее обычно называют *Аан Алахчын Хотун*. В некоторых олонхо ее называют по-разному, но все они выполняют одну и ту же функцию, охраняют родовую территорию и обеспечивают благополучие людей Среднего мира и их основного богатства, крупного рогатого скота и лошадей. По представлениям наших предков, она обитает в священном огромного размера дереве *Аар Кудук Мас*, которое растет в самом центре родовой территории. Это дерево иногда представляют в виде лиственного дерева (береза, дуб), или хвойного (лиственница). Богатырь Среднего мира, прежде чем отправиться в далекий поход, чтобы спасти похищенную злыми силами невестку, сестру или вступить в смертельную схватку с силами зла, чтобы восстановить справедливость, мирную жизнь на Средней земле, всегда обращается к духу-хозяйке земли *Аан Алахчын хотун* за советом и благословением. Она первым делом, пытаясь узнать и предупредить героя об исходе предпринятого похода, бросает *тюёрэх* (*түөрэх*). Если брошенный вверх ритуальный пестрый ковш-*тёрэх* падает на землю доньшком вниз, то это предвещает удачу. Затем герой олонхо трижды припадает к груди *Аан Алахчын хотун*. Напившись вдоволь материнского молока *Аан Алахчын хотун*, герой олонхо чувствует прилив сил, энергии и уверенности в себе, теперь никакие трудности ему уже не страшны. Дух-хозяйка земли благословляет его на подвиги и успех. Интересно отметить, что детьми духа-хозяйки земли *Аан Алахчын хотун* являются многочисленные духи-хозяева трав и деревьев Среднего мира – Эрэкэ-Джэрэкэ (Эрэкэ-Дьэрэкэ) девочки и мальчики, похожие на маленьких фей и эльфов народных сказок мира. Считается, что от их дыхания зеленели травы и деревья. Одеты они во все зеленое, цветастое и узорчатое. Примерно так описывается в олонхо начало обращения к *Аан Алахчын хотун*:

Дух-хозяйка изначальной земли
Аан Алахчын Хатын,
В эту сторону погляди-улыбнись!
Духи-хозяева трав-деревьев,
Под травами шустро бегающие

Узорчатых одеждах малыши-мальчики,
По дерну легко ступающие
Проворные подружки-девочки,
Под листьями щебечущие
Семеро затейливо наряженных детишек! [12, с. 255].



Рис. 2. Аан Алахчын Хотун – Дух-хозяйка Земли.

Иллюстрация к олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», 2007 г. (Художник И. Ю. Пестряков)

Дух-хозяйка земли *Аан Алахчын хотун* и ее дети Эрэкэ-Джэрэкэ девочки и мальчики играли очень важную роль и в определении судьбы человека. В якутской мифологии есть легенды, где дети духа-хозяйки земли записали, предопределили судьбу три дня тому назад родившейся девочки, которая затем полностью реализовалась точно, как было записано [16, с. 349-350]. Есть легенда, где *Аан Алахчын хотун* сокрушается по поводу того, что ее дети определили ребенку дожить только до 18 лет. Если бы она сама пошла, то определила бы новорожденному долгую и счастливую жизнь [11, с. 118].

Г. У. Эргис отмечает, что в некоторых центральных и вилюйских улусах Якутии *иччи* земли, родной местности представляют в виде существа мужского пола: Маган Мангхалыын господин (Маҕан Мангхалыын тойон), Айыы Алалай Чэрчи. Однако он считает, что такой образ был мало популярным [11, с. 117]. Следует отметить, что есть еще один вариант повествования

в опубликованных текстах олонхо. Так, например, в олонхо «Басымни Батыр и Эрбэхтэй Бэргэн» («Баһымны Баатыр, Эрбэхтэй Бэргэн икки») говорится о двух *иччи* родной местности, о матери *Аан Алахчын хотун* и об отце господине Тойон Нонгсолун (Тойон Нонсолун) [17, с. 134].

Иччи лесов, тайги Баай Байанай – *Баай хара тыа иччитэ Баай Байанай*

Для наших предков, занимающихся охотой и добычей пушного зверя, *иччи* лесов и тайги *Баай Байанай* был одним из главных и важных духов-хозяев. Он считался покровителем охотников. Представляли его в виде жизнерадостного, быстрого, щедрого, иногда обидчивого, богато и нарядно одетого дорогими мехами, всеми богато, все имеющего старика. Если угодили ему, то *Баай Байанай* может пригнать охотнику или к его ловушке, самострелу, черкану богатую добычу. Если он был благосклонен к охотникам, то его голова часто мелькала над вершинами высоких деревьев. И был слышен его громогласный голос, подгоняющий богатую добычу охотникам. А если что-то не так, если чем-то не угодили *Баай Байанай*, то охотники возвращаются с пустыми руками. Перед началом охоты или после удачного промысла охотники совершали специальные обряды с заклинаниями. В литературе много написано о духе-хозяине лесов, и потому нет особой необходимости здесь подробно останавливаться по этому вопросу. Принято считать, что у *Баай Байанай* много братьев, функции которых, видимо, были строго распределены. В якутской мифологии также говорится о нескольких сестрах *Баай Байанай*, а также о его дочерях. Если молодой охотник понравился дочери *Баай Байанай*, то она щедро одаривала его всеми богатствами леса. Только он не должен рассказывать об их связях никому. Если он нарушает данное ей слово, то он погибает [16, с. 105-108]. Дух-хозяин – *иччи* лесов *Баай Байанай* является обязательным персонажем любого олонхо.

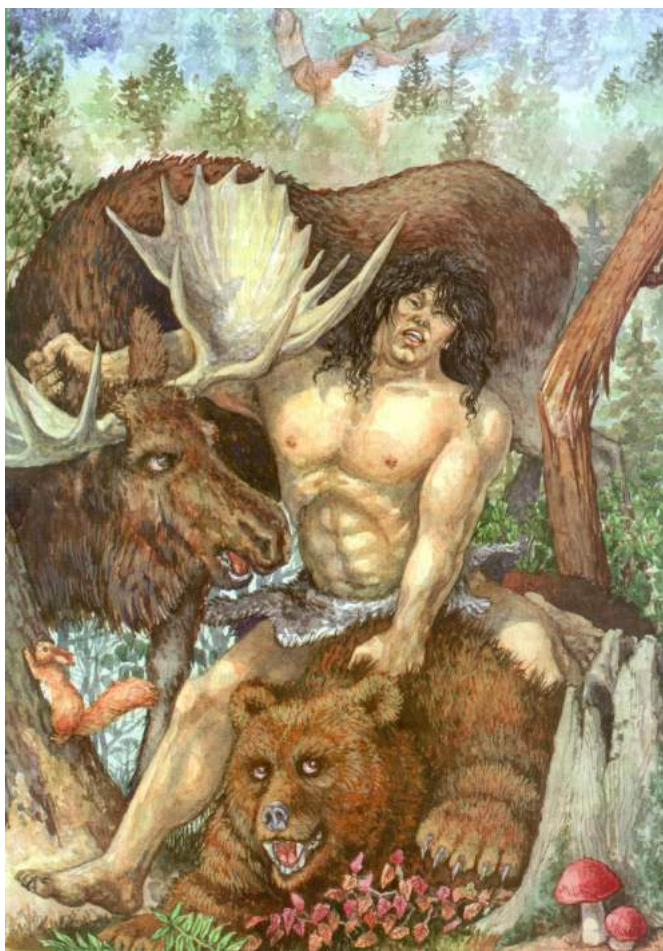


Рис. 3. Дары Баай Байанай – Духа лесов и тайги.

Иллюстрация к олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», 2007 г. (Художник И. Ю. Пестряков)

Иччи водных глубин – Уу иччитэ

Наши предки занимались также и рыбным промыслом. Духом-хозяином водных глубин в олонхо П. А. Ойунского является Ёдюдэгт Боотур (Өдүгэт Боотур). В этом олонхо он изображается в виде пожилого добродушного старика, в руках которого огромного размера рыболовная снасть-*куйуур*. У этого *куйуур* сачок с размером десять маховых саженей, тридцать маховых саженей составляет ручка этого сачка, четыре маховых саженей – размер дощечки-*тюёрэй* (*түөрэй*). Считается, что у него есть дочь Мангкы-Куогай (Манкы Куоҕай) [9, с. 101]. Старик Ёдюдэгт Боотур также требовал к себе почтительного отношения. Рыболовы обращались к нему через *Уот иччитэ*, угощая его, просили богатого улова. Существует много правил и запретов рыболовства. Прежде чем приступить к рыбной ловле и не обидеть *иччи* водных глубин, следует строго придерживаться этих неписанных правил. Так, например, Г. У. Эргис пишет: «Существует поверье, что нельзя ронять в прорубь железные предметы, чтобы не поранить духа-хозяина воды. Считалось великим грехом, если падала в воду пешня или железная лопата, старались ее достать немедленно, даже зимой ныряли в прорубь. Достав, извинялись перед Кюёх Боллохом. Рыбаки перед тем, как неводить, приносили ему небольшую жертву, возжегли на берегу костер, лили масло или жгли кости, сердце и печень скотины» [11, с. 120]. Человеку запрещалось идти на рыбалку до первого новолуния, если он недавно был на похоронах. Если он нарушит этот запрет, то рыба этого озера начинает худеть, вымирать и перестает ловиться (*ханнар*). Раньше только при помощи шаманов могли вымолить такой грех. Якуты и по сей день строго придерживаются этого неписаного правила.



Рис. 4. Ёдюдэгт Боотур – Дух водных глубин.

Иллюстрация к олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», 2007 г. (Художник И. Ю. Пестряков)

В некоторых олонхо духа-хозяина водных глубин – уу *иччитэ* называют Синий (Зеленый) Боллох Господин (Күөх Боллох Тойон) или Уукаан старик (Уукаан оҕонньор). Интересно отметить, что в настоящее время якуты к *иччи* рек и озер обращаются как к существам женского пола, не иначе как «Почтенная бабушка». Когда просят ее, то говорят: «Почтенная бабушка, прошу, поделись с серебристо-чешуйчатыми...».

В некоторых олонхо есть места, где *иччи* мифических морей и океанов изображают как существа с плавниками и рыбьими хвостами. Так, например, в олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» на просьбу героя откликается *иччи* (дух-хозяин) моря Уот Кудулу – чудище с плавниками, на затылке глаз, а на груди пасть имеющий Ойдом Суорун [18, с. 359-361]. А в других олонхо духами-хозяевами огненных морей и океанов иных миров являются всеильные удаганки. Про других обитателей водных глубин, например, про *сюллюкюнов* (*сүллүкүүн*), в текстах якутского олонхо ничего не говорится.

Иччи слова – тыл иччитэ

В якутском героическом эпосе Олонхо считается, что произнесенное веское, важное слово имеет своего *иччи* (духа-хозяина). Посланное слово превращается в вещую птичку, летит к адресату и полностью, без искажений, передает ему содержание всего сказанного. Так, например, в олонхо П. П. Ядрихинского – Бэджээлэ «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» *иччи* слов принимает вид звонкоголосой птички-джизэрэнг (*дьизэрэнг*) [19, с. 389]. В якутском тексте олонхо В. М. Новикова – Кюннук Уурастырап «Могучий Джагарыма» *иччи* слов принимает вид певчей птички клест (*ымыы чыычаах*) [20, с. 295-296]. В олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» *иччи* слов песни лучезарной Туйаарыма Куо принимает вид белого журавля [9, с. 99]. А об *иччи* языка и челюсти Аан Алахчын Хотун в этом же олонхо поется:

Из пределов широкой земли,
Окруженной хребтами гор,
Рассекая воздух звонкой стрелой,
На небо, сверкая, взлетел
Голос Аан Алахчын,
Дух ее челюсти и языка;
И в кукушку малую превратясь,
Крылышками блестя
Покружился над кровлею золотой
Обширно прекрасного дома-дворца,
Где обитает Юрюнг Аар Тойон
Неба хозяин седой, ... [9, с. 58].

В некоторых олонхо *иччи* слов имеют вид медных идолов. Так, например, в олонхо Т. В. Захарова – Чээбий «Ала Булкун» дух-хозяин слов красавицы Юрюнг Уйуллаан (Үрүҥ Уйуллаан) принимает вид медного идола величиной с двухгодовалого ребенка и, прилетев к родному брату, богатырю Алтан Амырыт, передает ее просьбу о помощи [21, с. 50].

Выдающиеся сказители-олонхосуты считали, что когда они рассказывают и поют олонхо, слова текста льются сплошным потоком откуда-то сверху или изнутри, от сердца, словно кто-то подсказывает им, а они лишь успевают выразить. Им обязательно следует высказаться, иначе они чувствуют себя нехорошо, могут даже заболеть. По представлениям тюрков Саяно-Алтая, эпические произведения имели своих *иччи*. Духа-хозяина эпических произведений они называли Нымах ээзи (*номох иччитэ*). Он внимательно следил за правильностью исполнения богатырских сказаний. Если сказитель искажал содержание или не довел сказание до конца, то Нымах ээзи мог его строго наказать. Умение петь горлом рапсоду дает Хай ээзи, т. е. дух-хозяин *хая*. Умение играть на музыкальном инструменте *чатхан* дает Чатхан ээзи [13, с. 11-23]. Таким образом, создавать эпические произведения, умения петь горлом и играть на музыкальном инструменте исполнителю эпических произведений дают соответствующие духи-хозяева – ээзи. А по представлениям сказителей-олонхосутов, данную функцию выполняет, видимо, *Тыл иччитэ*, дух-хозяин волшебного поэтического, художественного слова.

Сах – иччи времени?

Автор «Словаря якутского языка» Э. К. Пекарский считает, что понятие «сах» в якутском языке используется обычно в трех значениях: «дьявол, черт, лядь»; «время»; «высечь (огонь посредством огнива)» [1, стб. 2133-2134]. Он приводит множество примеров конкретного использования этого слова. Исследователи Г. В. Ксенофонтов, А. И. Гоголев считают, что в глубокой древности, у южных предков якутов, видимо, существовало божество Сах, олицетворяющее Солнце [14, с. 36-37]. И подкрепляют данное предположение следующим примером. В старину вопросительные предложения «*Сахпыт төһөлөөтө?*», «*Төһө сах буолла?*», «*Күммүт төһөлөөтө?*» использовались в значении «Который час?», «Сколько сейчас времени?». Т. е., понятие «сах» употребляется в смысле «*күн*» (солнце). Однако важно отметить, что в глубокой древности, видимо, не существовало абстрактного понятия времени, время всегда было связано с реальными вещами, событиями, процессами. И в данном случае понятие времени (*сах*) было связано с реальным процессом движения солнца (где находится солнце?).

Практически у всех тюркоязычных народов слова *сах, сак, чак, чаг, шак, цак, чох* означают «время» [22, с. 57]. В якутском языке понятие «время» обозначает устаревшее, ныне почти забытое, слово *сах*. В якутской мифологии, в текстах героического эпоса олонхо, в повседневной жизни мы наблюдаем использование данного слова в смысле понятия «время». Вот некоторые примеры: *ол сахтан* – с того времени, *ханнык сахтан* – с какого времени, *кэмниир сахха* – во время измерения, *эдэр сахха* – в молодые годы, *самнар сах* – время падения, гибельный час, *сугуннэрэн барар сахха* – во время сватовства.

А довольно часто встречающиеся выражения «Сах билэр», «Сах сиэтин!» обычно переводят соответственно как «Черт ее знает», «Черт подери!». Однако, если исходить, что по представлениям якутов все имеет свое *иччи*, то и время, как особая всепорождающая, всепоглощающая сила в природе, в мире имеет своего духа-хозяина Сах. Выражение *сах билэр* в якутском языке употребляется, когда человек не знает что сказать, что ответить на поставленный вопрос. Видимо несовершенная человеческая память не все помнит, не все знает, не все сохраняет, только *иччи* времени Сах все знает, все помнит, все сохраняет. Поэтому, видимо, и говорят: «Сах ее знает», в смысле, что это знает лишь Сах, дух-хозяин времени. Человек во все времена испытывал страх и трепет перед всепожирающим и всепорождающим временем. Время творит и уничтожает, время – и бог, и черт. Поэтому и выражение «*сах билэр*» переводят как «черт ее знает», или «бог ее знает». Или человек иногда в сердцах восклицает «*Сах сиэтин!*» в смысле «Черт возьми!», «Черт подери!», т. е. «Заberi (букв.: проглоти, съешь) время!».

В олонхо «Кыыс Дэбилйэ» говорится о дочери Сах, которая вертелась, крутилась, визжала около богатырей, которые схватились в смертельную схватку. В переводе на русский мы читаем: «Дьявола дочь, по пятам их следуя, визжала...» [12, с. 141]. Оказывается, дух-хозяин времени Сах имеет дочь.

В текстах якутского олонхо довольно часто встречаем выражение «*Сах быһылаана, өлүү дүбдүргэнэ...*», которое обычно переводится: «Дьявольская кутерьма, бедовая круговерть, гибельная суэта там поднялась» [12, с. 131]. Такие места следовало бы перевести: «Наступило время непредсказуемых событий, страшной кутерьмы, неразберихи, смертельной схватки богатырей...».

Таким образом, можно предположить, что Сах, видимо, был *иччи* времени.

Иччи горных перевалов и бедовых дорог – *Аартык, суол иччитэ*

В своих стремительных походах богатыри олонхо нуждаются в помощи и благосклонности могущественных *иччи* горных перевалов, бедовых дорог, проходов в иные миры. Так, например, в олонхо П. А. Ойунского духом-хозяином горного перевала считается старик Хаадыат Могол (Хаадыат Моҕол), а бедовой и многострадальной дороги – бабушка Буомча Хотун (Буомча Хотун Эбэ). А *иччи* горного прохода в Нижний мир является черный чалый ворон.

Прежде чем «...пробить свой широкий путь о девяти изгибах крутых, открыть дорогу свою по восьми перевалам неведомых гор», эпический герой должен обратиться к *иччи* горных перевалов и бедовых дорог, прося их благосклонности:

Эй, перевала горного дух,
Владыка обвалов, лавин,

Коварный Хаадыат Могол!
 Эй, хозяйка крутых девяти
 Идущих по льду дорог,
 Ведущих в пропасть дорог,
 Где на гибель путники обречены,
 Свирепая Буомча Хотун! [9, с. 92].

По представлениям наших предков, две дороги ведут в Верхний мир, а две дороги ведут в Нижний мир. И каждая дорога имеет своего могущественного *иччи*.

В эпических произведениях, мифах тюркоязычных народов мы также можем обнаружить духов-хозяев гор, рек, местности, даже всей Вселенной. Духи-хозяева местности, гор могут приглашать великих, выдающихся сказителей к себе или прийти к ним и внимательно слушать сказания рапсодов. Так, например, авторы работы «Мир хонгорского (хакасского) фольклора» пишут: «Сказители, отмеченные даром исполнительского мастерства самого высокого уровня, назывались ээлиг хайджи (ээлиг хайчы) – букв. «обладающие духом-хозяином пения». Когда они исполняли свои произведения, то их слушать, якобы, собирались различные духи – хозяева гор, тайги, рек. Например, сказания великого хайджи П. В. Курбижекова любили слушать горные духи» [13, с. 14]. У тувинцев хозяином всей Вселенной является Оран ээзи [22, с. 28]. Таким образом, понятия *иччи*, духи-хозяева встречаются во многих мифах народов мира.

Заключение

Исходя из логики последовательного обращения к духам-хозяевам богатырей *айыы* в якутском героическом эпосе Олонхо, автор предлагает свою классификацию основных *иччи* (духов-хозяев) вещей, явлений, местностей Среднего мира. По представлениям наших предков одним из самых главных *иччи* является *Уот иччитэ* (дух-хозяин огня, домашнего очага). Ко всем остальным *иччи*, Верховным небесным божествам всегда обращаются через *Уот иччитэ*. Затем обращаются духам-хозяевам дома, хлева, коновязи, двора, изгородей. Затем богатыри перед дальней дорогой обращаются за благословением к *иччи* родной местности – *Аан Алахчын хотун*, которая живет в священном дереве *Аар Кудук Мас*, и ее детям, к многочисленным хозяевам трав и деревьев. Затем обращаются к *иччи* лесов, тайги – *Баай Байанай* и к *иччи* водных глубин. Их веские слова-просьбы имеют свои *иччи*, *Иччи* слова. Эти речи, слова должны соответствовать духу времени. *Иччи* времени Сах, видимо, также играл очень важную роль в жизни человека. И, наконец, богатыри *айыы* перед дальним походом обращаются духам-хозяевам бедовых дорог и горных перевалов. А ко всем остальным *иччи* обращаются уже по мере необходимости.

Отдельного и специального рассмотрения требует изучение *иччи* Верхнего и Нижнего миров. Также необходим более глубокий сравнительный анализ эпических произведений народов мира по данной проблеме.

Литература

1. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка, составленный при ближайшем участии Д. Д. Попова и В. М. Попова. – СПб; Л., 1907-1930. – Вып. 1-13. – 3859 стб.
2. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание. – Якутск: Сайдам, 2013. – 96 с.
3. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах. Т. 1. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – 671 с.
4. Нюргун Боотур Стремительный / Текст К. Г. Оросина, Вступ. ст. пер. и комм. Г. У. Эргиса. – Якутск: Кн. изд-во, 1947. – 410 с.
5. Нюргун Боотур Стремительный / Переложение в прозу Е. В. Слепцовой олонхо П. А. Ойунского. – Якутск: ИП Дементьева Э. Н., 2007. – 352 с. (на якутском яз.)
6. Андросова-Ионова М. Н. Олонхо, песни, этнографические заметки, статьи. – Якутск: Кудук, 1998. – 733 с.
7. Нюргун Боотур Стремительный: олонхо / Текст Г. Е. Слободчикова – Тэлээркэ. – Якутск: Алаас, 2013. – 240 с. (на якутском яз.)
8. Сын лошади Богатырь Дыырай: олонхо. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2013. – 316 с.
9. Нюргун Боотур Стремительный / Воссоздал на основе народных сказаний П. А. Ойунский; Пер. на русск. яз. В. В. Державина. – Якутск: Кн. изд-во, 1975. – 431 с.
10. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 484 с.
11. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. – 404 с.

12. Кыыс Дэбилийэ: Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука, 1993. – 330 с.
13. Бутанаев В. Я., Бутанаева И. И. Мир хонгорского (хакасского) фольклора. – Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2008. – 376 с.
14. Гоголев А. И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. – Якутск: Изд-во Якутского ун-та, 2002. – 104 с.
15. Стротивый Кулун Куллуустуур: олонхо. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. – 280 с.
16. Якутские мифы. – Новосибирск: Наука, 2004. – 451 с.
17. Олонхо Жулейского наслега. – Якутск: Изд-во ИГИ и ПМНС СО РАН, 2013. – 266 с.
18. Могучий Эр Соготох: Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука, 1996. – 440 с.
19. Девушка-богатырь Джибырына Джирылыатта: олонхо / Текст П. П. Ядрихинского – Бэджээлэ. – Якутск: Сайдам, 2011. – 448 с.
20. Тойон Дьябарыма: олонхо / Текст В. М. Новикова – Кюннюк Урастырова. – Якутск: Кн. изд-во, 1959. – 330 с. (на якутском яз.)
21. Ала Булкун: Якутское олонхо. – Якутск: Изд-во ИЯЛИ СО РАН, 1994. – 104 с.
22. Аминев З. Г. Эпос «Урал батыр» и мифология башкир. – Уфа: Дизайн Пресс, 2013. – 160 с.

References

1. Pekarskij Je. K. Slovar' jakutskogo jazyka, sostavlennyy pri blizhajshem uchastii D. D. Popova i V. M. Popova [Yakut language dictionary]. – SPb; L., 1907-1930. – Vyp. 1-13. – 3859 stb.
2. Ojunsckij P. A. Jakutskaja skazka (olonho), ee sjuzhet i sodержanie [Yakut fairy tale (olonkho), its plot and content]. – Jakutsk: Sajdam, 2013. – 96 s.
3. Mify narodov mira [World people's myths]. Jenciklopedija v 2-h tomah. T. 1. – M.: Sovetskaja jenciklopedija, 1980. – 671 s.
4. Njurgun Bootur Stremitel'nyj [Nurgun Bootur the Swift] / Tekst K. G. Orosina, Vstup. st. per. I kommen. G. U. Jergisa. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1947. – 410 s.
5. Njurgun Bootur Stremitel'nyj [Nurgun Bootur the Swift] / Perelozhenie v prozu E. V. Slepcovoj olonho P. A. Ojunsckogo. – Jakutsk: IP Dement'eva E. N., 2007. – 352 s. (na jakutskom jaz.)
6. Androsova-Ionova M. N. Olonho, pesni, jetnograficheskie zametki, stat'i [Olonkho, songs, ethnographic notes, articles]. – Jakutsk: Kuduk, 1998. – 733 s.
7. Njurgun Bootur Stremitel'nyj: olonho [Nurgun Bootur the Swift: olonkho] / Tekst G. E. Slobodchikova – Tjeljejerke. – Jakutsk: Alaas, 2013. – 240 s. (na jakutskom jaz.)
8. Syn loshadi Bogatyr' Dyyraj: olonho [Son of the Horse Dyyray Bogatyr]. – Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2013. – 316 s.
9. Njurgun Bootur Stremitel'nyj [Nurgun Bootur the Swift] / Vossozдал na osnove narodnyh skazanij P. A. Ojunsckij. Per. na russk. jaz. V. V. Derzhavina. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1975. – 431 s.
10. Kulakovskij A. E. Nauchnye trudy [Academic works]. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1979. – 484 s.
11. Jergis G. U. Oчерки po jakutskomu fol'клору [Essays on Yakut folklore]. – M.: Nauka, 1974. – 404 s.
12. Kyys Djebiliije: Jakutskij geroicheskij jepos [Kyys Debiliye: Yakut heroic epic]. – Novosibirsk: Nauka, 1993. – 330 s.
13. Butanaev V. Ja., Butanaeva I. I. Mir hongorskogo (hakasskogo) fol'klora [World of khongor (khakass) folklore]. – Abakan: Izd-vo Hakasskogo gos. un-ta im. N. F. Katanova, 2008. – 376 s.
14. Gogolev A. I. Istoki mifologii i tradicionnyj kalendar' jakutov [Sources of mythology and Yakut traditional calendar]. – Jakutsk: Izd-vo Jakutskogo un-ta, 2002. – 104 s.
15. Stroptivij Kulun Kullustuur: olonho [Obstinate Kulun Kullustuur]. – Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2014. – 280 s.
16. Jakutskie mify [Yakut myths]. – Novosibirsk: Nauka, 2004. – 451 s.
17. Olonho Zhulejskogo naslega [Olonkhos of Zhuleysky nasleg]. – Jakutsk: Izd-vo IGI I PMNS SO RAN, 2013. – 266 s.
18. Moguchij Jer Sogotoh: Jakutskij geroicheskij jepos [Mighty Er Sogotokh]. – Novosibirsk: Nauka, 1996. – 440 s.
19. Devushka-bogatyr' Dzhybyryna Dzhyrylyatta: olonho [The girl warrior Dzhybyryna Dzhyrylyatta] / Tekst P. P. Jadrinskogo – Bjed'jejelje. – Jakutsk: Sajdam, 2011. – 448 s.
20. Tojon D'aşaryma: olonho [Toyon Dzhagaryma] / Tekst V. M. Novikova – Kjunnjuk Urastyrova. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1959. – 330 s. (na jakutskom jaz.)
21. Ala Bulkun: Jakutskoe olonho [Ala Bulkun: Yakut olonkho]. – Jakutsk: Izd-vo IJaLI SO RAN, 1994. – 104 s.
22. Aminev Z. G. Jepos «Ural batyr» i mifologija Bashkir [“Ural batyr” epic and Bashkir mythology]. – Ufa: Dizajn Press, 2013. – 160 s.

УДК 821.161.1:821.14'02.09

С. А. Шульц

К ВОПРОСУ О ТРАДИЦИЯХ ГОМЕРОВСКОЙ «ОДИССЕИ» В «МЕРТВЫХ ДУШАХ» ГОГОЛЯ

Аннотация. Актуальность работы связана с необходимостью расширения горизонта понимания поэмы Гоголя. Целью работы является уточнение представлений об отношении Гоголя к Гомеру. Работа основывается на принципах герменевтики и исторической поэтики. Выстраивая в начале 1830-х гг. теорию «современного эпоса», В. Кюхельбекер не мог принять «переворачивание» – при определенном историальном продолжении – архаического эпоса, наблюдаемое им у Байрона и Пушкина. Однако Гоголь, декларируя в «Выбранных местах» необходимость следования Гомеру, не отбросит байроновский и пушкинский путь. Фигура Одиссея давно внесена в число возможных параллелей к образу Чичикова. Интроспекции в «Одиссее» меньше, чем в «Мертвых душах», где внутренний мир Чичикова нередко открывается читателю самим же героем. А. И. Зайцевым показано, что герои гомеровского эпоса совершают свои поступки не столько по велению богов, сколько по свободе воли. Данная дилемма: свобода воли или принуждение Бога – актуальна также для «Мертвых душ». В первом томе Гоголь напишет о «прирожденных» «страстях», незримо ведущих человека к истине. Тем самым признается водительство героев, какими бы те ни были, Богом. Однако в последующем Гоголь откажется от данной идеи из-за того, что она оправдывает в личности также негативное. В связи с дилеммой свободного выбора или некоего принуждения возникает ассоциация к птице-тройке как «модификации» гомеровских сирен из «Одиссеи» – полуптиц-полуженщин, зачаровывающих своим пением путников, вольных поддаться ему или нет. У Гоголя манифестируется в большей мере позднейшая трактовка «сладкоголосых мудрых сирен», создающих «своим пением величавую гармонию космоса». Переключки между «Одиссеей» и «Мертвыми душами» существуют на уровне конкретных образов (птица-тройка как модификация гомеровских сирен) и поэтики в целом (определенная родственность в жанровом плане), а также на уровне поднимаемых авторами общих проблем теологии и метафизики (вопрос о свободе воли или божественном принуждении).

Ключевые слова: Гомер, Гоголь, Одиссей, Чичиков, архаический эпос, «современный эпос», поэма, птица-тройка, сирены, свобода воли.

S. A. Shul'ys

To the question of the traditions of Homer's "Odyssey" in Gogol's "Dead souls"

Abstract. The relevance of the work is connected with the need to broaden the horizon of understanding the Gogol's poem. The aim of the work is to clarify the ideas about the attitude of Gogol to Homer. The work is based on the principles of hermeneutics and historical poetics. When developing the theory of the modern epic in the early 1830s, V. Kuchelbecker could not accept the overturning – with a certain historical continuation – of the archaic epos, observed by him from Byron and Pushkin. However, Gogol, declaring in *Selected Places* the necessity of following Homer, will not abandon Byron's and Pushkin's way. The figure of Odysseus has long been included in the number of possible parallels to Chichikov's image. Introspection in the "Odyssey" is less than in "Dead Souls", where Chichikov's inner world is often opened to the reader by the same hero. A. I. Zaitsev showed that the heroes of the Homeric epic do their actions not so much at the behest of the gods, as by free will. This

ШУЛЬЦ Сергей Анатольевич – д. филол. н., независимый исследователь, Ростов-на-Дону, Россия.

E-mail: s_shulz@mail.ru

SHUL'TS Sergei Anatolievich – Doctor of Philological Sciences, independent researcher, Rostov-on-Don, Russia.

E-mail: s_shulz@mail.ru

dilemma – free will or coercion of God – is also relevant for “Dead Souls”. In the first volume Gogol writes about “born” “passions”, invisibly leading people to the truth. Thus, the leadership of heroes, whatever they were, is recognized by God. However, subsequently, Gogol rejects this idea because it justifies the negative in the person. In connection with the dilemma of free choice or some kind of coercion, there is an association to the bird-troika as a “modification” of Homeric sirens from “Odyssey” – semi-flitches-half-women, enchanting with their singing of travelers, free to give in to him or not. In Gogol’s work, the later interpretation of the “sweet-haired wise sirens” is manifested, creating “the great harmony of the cosmos with his singing.” The roll-calls between “Odyssey” and “Dead Souls” exist at the level of concrete images (the bird-troika as a modification of the Homeric sirens) and poetics in general (a certain genre affinity), and also at the level of the general problems of theology and metaphysics raised by the authors (the question of freedom of will or divine coercion).

Keywords: Homer, Gogol, Odysseus, Chichikov, archaic epic, modern epic, poem, sirens, bird-troika, free will.

Введение

Среди образцов, которых Гоголь как автор «Мертвых душ» хотел бы быть достойным, он в разное время называл различные имена крупнейших представителей античности, Ренессанса, Просвещения, романтизма от Гомера и Ариосто до Сервантеса, Филдинга и Пушкина. Поэма была задумана в виде во многом итожащей многовековое художественное и духовное развитие России и европейского человечества в целом.

Хорошо известно, что еще К. С. Аксаков увидел в «Мертвых душах» воскрешение древнего эпоса, в частности, гомеровского: «<...> явления идут одни за другими, спокойно сменяя друг друга, объемлемые великим эпическим созерцанием, открывающим целый мир, спокойно предстающий со своим внутренним содержанием и единством, со своею тайною жизни <...> все, и муха, надоедающая Чичикову, и собаки, и дождь, и лошади от заседателя до чубарого, и даже брчка – все это, со своею тайною жизни, им постигнуто и перенесено в мир искусства <...>. Какой смысл получает теперь, после всего, нами сказанного, название поэмы, стоящее в заглавии книги! Да, это поэма, и это название вам доказывает, что автор понимает, что производил, понимал всю великость и важность своего дела» [1, с. 144].

Оспоривший позицию Аксакова доводами о гоголевской иронии, действительно чуждой Гомеру, В. Г. Белинский в ответной полемике уравнивал предмет с идеей предмета, совершая тем самым определенную подмену понятий [2, с. 56-62, 239-260]. Ведь ирония Гоголя направлена на непосредственно данное, на действительность, забывшую о своем первообразе, но не на сам первообраз, на «тайну жизни», присутствие которой в «Мертвых душах» почувствовал К. С. Аксаков. Восторг перед красотой и полнотой замысла о мире поглощает иронию по поводу его несовершенного воплощения людьми.

О Гоголе в связи с «Одиссеей» писали также С. И. Радциг, Н. В. Петрова, Е. Ю. Полтавец, С. А. Шульц, В. М. Гуминский и др., в основном оправдывая позицию К. С. Аксакова [3, 4, 5, 6, 7].

В конце XVIII в. Ф. Шиллер замечал, что появление «нового» Гомера невозможно, поскольку время «наивной поэзии» в целом прошло [8, с. 411-412]. Однако многие авторы предромантической, романтической и постромантической эпохи, задумываясь о «поэме» или «эпопее», так или иначе соотносили свои художественные поиски в т. ч. с Гомером.

К проблеме жанра «Мертвых душ» в связи с рецепцией Гоголем античного эпоса

Появлению «Мертвых душ» предшествовала дневниковая запись В. К. Кюхельбекера от 17 декабря 1831 г.: «Давно уже у меня бродит вопрос: возможна ли поэма эпическая, которая бы наши нравы, наши обычаи, наш образ жизни так передала потомству, как передал нам Гомер нравы, обычаи, образ жизни Троян и греков?» [9, с. 500].

«Попытками в этом роде» Кюхельбекер считает «Беппо», «Дон Жуана» Байрона и «Евгения Онегина», однако тут же объявляет их «попытками слабыми»: «не потому, что самые предметы Байрона и Пушкина малы и скудны (хотя и это дело не последнее), но главное, что они смотрят на европейский мир как судьи, как сатирики, как поэты-описатели; личность их нас беспрестанно разочаровывает – мы не можем обжиться с их героями, не можем забыть. <...> ювеналовские <...> выходки Байрона и Пушкина заставляют меня презирать и ненавидеть мир, ими изображаемый, а удивляться только тому, как они решились воспевать то, что им казалось

столь низким, столь ничтожным и грязным». Вывод В. К. Кюхельбекера: «Нет, Гомер нашего времени – если он только возможен – должен идти иною дорогою» [9, с. 500].

Кюхельбекер как «архаист» (Ю. Н. Тынянов) не может принять переворачивание – при определенном историальном продолжении – архаического эпоса, наблюдаемое им у Байрона и Пушкина. Однако Гоголь, декларируя в «Выбранных местах» необходимость следования Гомеру, не отбросит байроновский и пушкинский путь, сохраняя, вместе с тем императив следования поэта идеальной сущности жизни. Гоголевский императив К. С. Аксаков впоследствии уловил очень тонко.



Рис. 1. Чичиков у Коробочки.

Иллюстрация к «Мертвым душам» (Художник А. А. Агин, 1847-1848 гг.)

Рецепция образов «Одиссеи» в мире «Мертвых душ»

Ставя в «Выбранных местах» «Одиссею» гораздо выше «Илиады», Гоголь находил урок переведенной Жуковским «Одиссеи» в том, что «человеку везде, на всяком поприще, предстоит много бед, что нужно с ними бороться, – для того и жизнь дана человеку, – что ни в каком случае не следует унывать, как не унывал и Одиссей, который во всякую трудную и тяжелую минуту обращался к своему милому сердцу, не подозревая сам, что таковым внутренним обращением к самому себе он уже творил ту внутреннюю молитву Богу, которую в минуту бедствий совершает всякий человек, даже не имеющий никакого понятия о Боге» [10, с. 29].

Все же интроспекции в «Одиссее» меньше, чем в «Мертвых душах», где внутренний мир Чичикова нередко открывается читателю самим же героем (например, размышления о своей судьбе, мечты о богатстве, женитьбе, «чичонках» и т. д.). Фигура Одиссея уже довольно давно внесена в число возможных параллелей к образу Чичикова.

Это сближение согласуется с христианским контекстом «Мертвых душ»: в житийной литературе Гомер упоминается с уважением, в его уста вкладывали сентенции поучительного характера, кроме того, в русских церквах, по византийскому и древнеболгарскому образцу, кроме

икон появлялись также и изображения «еллинских мудрецов», в частности, Гомера (а в новгородских монастырях Гомер включен уже в самый иконостас) [11, с. 12-18].

В гомеровском Одиссее так же, как и в Чичикове, проступают черты мифологическо-эпического плута-трикстера, сказочного героя-обманщика. Превратившийся у Данте в Улисса Одиссей приобретает качества «человека Возрождения, первооткрывателя и путешественника. Образ этот и привлекает Данте цельностью и силой, и отталкивает моральным индифферентизмом» [12, с. 263]. Последние слова, с известными оговорками, допустимо отнести и к гоголевской оценке Чичикова, тем более, имея в виду роль Данте для Гоголя.

А. И. Зайцевым показано, что герои гомеровского эпоса совершают свои поступки не столько по велению богов, сколько по свободе воли: «Без ощущения свободы воли человека греки не могли бы представить себе и действующих по собственному произволу богов» [13, с. 141].

Данная дилемма: свобода воли или принуждение Бога – довольно актуальна также для «Мертвых душ». В первом томе Гоголь напишет о «прирожденных» (заложенных Богом) «страстях», незримо ведущих человека к истинному выбору. Тем самым признается водительство героев, какими бы они ни были, Богом. Однако в последующем Гоголь откажется от данной идеи из-за того, что тем самым в личности оправдывается и достойное, и негативное.

В связи с дилеммой свободного выбора или некоего принуждения возникает ассоциация к птице-тройке как модификации гомеровских сирен из «Одиссеи» – полуптиц-полуженщин, зачаровывающих своим пением путников, вольных поддаться ему или нет. Согласно А. Ф. Лосеву, сирены «воспринимались даже как музы иного мира – их изображали на надгробных памятниках. В классической античности дикие хтонические сирены превращаются в сладкоголосых мудрых сирен», создающих «своим пением величавую гармонию космоса» [14, с. 438]. У Гоголя манифестируется в большей мере позднейшая трактовка сирен.

Плутарх в одной из своих «Застольных бесед» пишет: «Не имеет разумного основания страх перед гомеровскими Сиренами, о которых говорит Платон в своем иносказании: здесь песенная сила Сирен знаменует <...> пробуждение в уходящих отсель и блуждающих после кончины душах любви к небесному и божественному и забвение смертного: очарованные пением, они радостно влекутся к нему и следуют за ним»; Платон «образно назвал Муз Сиренами как «вещающих» <...> божественное о царстве Аида» [15, с. 679].

Плутарховское свидетельство обнаруживает мистически-позитивную роль сирен (пробуждение в «уходящих отсель» душах «любви к небесному и божественному»), их близость к Музам, т. е. к искусству, что заметно расширяет смысловое наполнение образа гоголевской «птицы-тройки».

Заключение

Итак, переключки между «Одиссеей» и «Мертвыми душами» существуют как на уровне конкретных образов (птица-тройка в качестве «модификации» гомеровских сирен) и поэтики в целом (определенная родственность в жанровом плане), так и на уровне поднимаемых авторами общих проблем теологии и метафизики (дилемма о свободе воли или божественном принуждении).

Литература

1. Аксаков К. С. Несколько слов о поэме Гоголя: «Похождения Чичикова, или Мертвые души» // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. – М.: Современник, 1981. – С. 141-150.
2. Белинский В. Г. Собрание сочинений. В 9-и т., Т. 5. – М.: Художественная литература, 1978. – 560 с.
3. Радциг С. И. Гоголь и Гомер // Вестник МГУ. – 1959, № 4. – С. 56-64.
4. Петрова Н. В. Традиции гомеровского эпоса в поэме Н. В. Гоголя «Мертвые души» // Литература в школе. – 1998, № 3. – С. 22-30.
5. Полтавец Е. Ю. «Мертвые души» Н. В. Гоголя: опыт комментированного чтения // Литература в школе. – 1998, № 2. – С. 93-103; № 3. – С. 78-86; № 4. – С. 111-121.
6. Шульц С. А. Чичиков: Одиссей или Эней? (Об «эпическом» в «Мертвых душах») // Гоголевский сборник. – СПб.; Самара: Изд-во СГПУ, 2003. – С. 120-136.
7. Гуминский В. М. Гоголевские обращения к Гомеру // Творчество Гоголя и европейская культура. Пятнадцатые Гоголевские чтения. – М.; Новосибирск: Новосибирский изд. дом, 2016. – С. 18-27.

8. Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии // Шиллер Ф. Собрание сочинений. В 7-и т., Т. 6. – М.: Гослитиздат, 1957. – С. 385-477.
9. Кюхельбекер В. К. Дневник 1831-1845. Фрагменты // Дельвиг А. А., Кюхельбекер В. К. Избранное. – М.: Правда, 1987. – С. 490-520.
10. Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17-ти т. Т. 6. – М.; Киев: Изд-во Моск. Патриархии, 2009. – 744 с.
11. Егунов А. Н. Гомер в русских переводах XVIII-XIX вв. – М.; Л.: Наука, 1964. – 440 с.
12. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 458 с.
13. Зайцев А. И. Свобода воли и божественное руководство в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. – 1987, № 3. – С. 140-145.
14. Лосев А. Ф. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т., 2-е изд. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – 719 с.
15. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Трактаты. Диалоги. Изречения / пер. Я. Боровского. – М.: Пушкинская библиотека, 2004. – 958 с.

References

1. Aksakov K. S. Neskol'ko slov o pojeme Gogolja: «Pohozhdenija Chichikova, ili Mertvyje dushi» [Few words about poem by Gogol "Chichikov adventures or Dead souls"] // Aksakov K. S., Aksakov I. S. Literaturnaja kritika. – М.: Sovremennik, 1981. – S. 141-150.
2. Belinskij V. G. Sbranie sochinenij [Collected works]. V 9-I t., T. 5. – М.: Hudozhestvennaja iterature, 1978. – 560 s.
3. Radcig S. I. Gogol' I Gomer [Gogol and Homer] // Vestnik MGU. – 1959, № 4. – S. 56-64.
4. Petrova N. V. Tradicii gomerovskogo jeposa v pojeme N. V. Gogolja «Mertvyje dushi» [Traditions of Homer's epic in poem by N. V. Gogol "Dead souls"] // Literatura v shkole. – 1998, № 3. – S. 22-30.
5. Poltavec E. Ju. «Mertvyje dushi» N. V. Gogolja: opyt kommentirovannogo chtenija ["Dead souls" by N. V. Gogol: experience of annotated reading] // Literatura v shkole. – 1998, № 2. – S. 93-103; № 3. – S. 78-86; № 4. – S. 111-121.
6. Shul'c S. A. Chichikov: Odissej ili Jenej? (Ob «jepicheskom» v «Mertvyh dushah») [Chichikov: Odyssey or Aeneas? (About "epic" in "Dead souls")] // Gogolevskij sbornik. – SPb.; Samara: Izd-vo SGPU, 2003. – S. 120-136.
7. Guminskij V. M. Gogolevskie obrashhenija k Gomeru [Gogol's compellation to Homer] // Tvorchestvo Gogolja I evropejskaja kul'tura. Pjtnadcatye Gogolevskie chtenija. – М.; Novosibirsk: Novosibirskij izd. dom, 2016. – S. 18-27.
8. Shiller F. O naivnoj I sentimental'noj poezzii [About naïve and sentimental poetry] // Shiller F. Sbranie sochinenij. V 7-I t., T. 6. – М.: Goslitizdat, 1957. – S. 385-477.
9. Kjuhel'beker V. K. Dnevnik 1831-1845. Fragmenty [Diary 1831-1845. Fragments] // Del'vig A. A., Kjuhel'beker V. K. Izbrannoe. – М.: Pravda, 1987. – S. 490-520.
10. Gogol' N. V. Polnoe sbranie sochinenij I pisem [Full collected works and letters]: v 17-ti t. T. 6. – М.; Kiev: Izd-vo Mosk. Patriarii, 2009. – 744 s.
11. Egunov A. N. Gomer v russkih perevodah XVIII-XIX vv. [Homer in Russian translation of XVIII-XIX centuries]. – М.; Л.: Nauka, 1964. – 440 s.
12. Lotman Ju. M. Vnutri mysljashhih mirov [Inside of thinking worlds]. – М.: Jazyki russkoj kul'tury, 1996. – 458 s.
13. Zajcev A. I. Svoboda voli I bozhestvennoe rukovodstvo v gomerovskom jepose [Free will and celestial leading in Homeric epic] // Vestnik drevnej istorii. – 1987, № 3. – S. 140-145.
14. Losev A. F. Mify narodov mira [World people's myths]. Jenciklopedija v 2-h t., 2-e izd. T. 2. – М.: Sovetskaja jenciklopedija, 1992. – 719 s.
15. Plutarh. Sravnitel'nye zhizneopisanija. Traktaty. Dialogi. Izrechenija [Plutarch's Lives. Tractates. Dialogues. Aphorisms] / per. Ja. Borovskogo. – М.: Pushkinskaja biblioteka, 2004. – 958 s.



УДК 398.22(=512.157)

О. К. Павлова

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

ОБРАЗЫ ГЛАВНЫХ ГЕРОЕВ ОЛОНХО СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ ТРАДИЦИИ ЯКУТОВ

Аннотация. В данной статье рассмотрены образы главных героев в текстах олонхо северо-восточной традиции. Образ главных героев изучен в сравнительно-сопоставительном плане с текстами эпосов родственных тюркских народов Средней Азии и Сибири. Главные герои данных эпосов представляли собой образ идеального человека. Богатыри-воины были предназначены стать защитниками не только племен, но и своих народов и родины. Главный герой якутского олонхо имел божественное происхождение, идеальные внешние данные, высокие моральные качества, большую силу и рост, обладал ловкостью, настойчивостью и упорством. Он был защитником племени *айыы*. Для выявления образа главного героя в текстах олонхо северо-восточной региональной традиции были проанализированы собственные имена, характеристика и описания богатырей *айыы*. Анализ имен главных героев олонхо северо-восточной традиции выявил тот факт, что имена главных героев 8 текстов олонхо (57%) северо-восточной традиции не имеют показателей богатырства. Автор считает, что большая половина главных героев не являются богатырями. Главные герои исследуемой традиции были защитниками своей семьи. Они наделены следующими качествами как гордость, настойчивость и упорство. В образе главного героя можно найти черты богатыря-охотника. Богатыри исследуемой традиции, в отличие от богатырей других традиций отличались меткостью и зоркостью, теми чертами, которыми владели именно охотники. Они обладали силой волшебных превращений. Магическая сила и перевоплощение главного героя также считается архаической чертой эпоса. Главные герои изучаемой традиции не наделены высокими нравственными качествами. Они владели такими качествами как вспыльчивость, грубость, жестокость, беспощадность, суровость. В 13 текстах (92,8 %) из 14 отсутствует полная портретная характеристика главного героя. Частичные описания портрета главных героев найдены только в 2 текстах олонхо. В 11 текстах полностью отсутствуют описания главных героев. Автор делает вывод, что в рассматриваемой традиции портретная характеристика главных героев еще не выработана.

Ключевые слова: тюркские народы, тюркский эпос, олонхо, северо-восточная традиция, локальная традиция, образы, главные герои, имена, портретная характеристика, моральные качества.

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

О. К. Pavlova

Images of protagonists in olonkho of the Yakut northeastern tradition

Abstract. This article considers the images of protagonists in the texts of the Olonkho of the northeastern tradition. The image of the main characters was studied comparatively in comparative terms with texts of the epics of the related Turkic peoples of Central Asia and Siberia. The main characters of the epic of the Turkic peoples of Central Asia and Siberia were the image of an ideal person. The warriors-heroes were destined to become defenders of not only the tribes, but also their peoples and homeland. The protagonist of the Yakut

ПАВЛОВА Ольга Ксенофонтовна – магистр филологии, сотрудник Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: olga-ksento@mail.ru

PAVLOVA Olga Ksenofontovna – Master of Philology, Researcher of Scientific Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov NEFU, Yakutsk, Russia.

E-mail: olga-ksento@mail.ru

Olonkho had a divine origin, ideal external properties, high moral qualities, great strength and growth, possessed dexterity, perseverance and perseverance. He was a defender of the Aiyy tribe. To identify the image of the protagonist in the texts of the Olonkho in the northeastern regional tradition, the author's names, characteristics and descriptions of Aiyy warriors were analyzed. The analysis of the names of the main characters of the Olonkho in the northeastern tradition revealed the fact that the names of the main characters of the eight Olonkho texts (57%) of the northeastern tradition do not have any indicators of heroism. The author believes that most of the main characters are not heroes. The main characters of the tradition in subject were the defenders of their families. They are endowed with the following qualities: pride, perseverance and perseverance. In the image of the protagonist you can find the features of a hero – a hunter. The heroes of the studied tradition, unlike the heroes of other traditions, were distinguished for their accuracy and vigilance, the features that the hunters possess. They possessed the power of magical transformations. The magical power and reincarnation of the protagonist is also considered an archaic feature of the epic. The main characters of the studied tradition are not endowed with high moral qualities. They possessed such qualities as quick temper, rudeness, cruelty, ruthlessness, severity. In 13 texts (92.8%) out of 14 there is no complete portrait characteristic of the main character. Partial descriptions of the portrait of the main characters were found only in two texts of the Olonkho. 11 texts lack descriptions of the main characters. The author concludes that in the considered tradition, the portrait characterization of the main characters has not yet been worked out.

Keywords: Turkic people, Turkic epic, Olonkho, northeastern tradition, local tradition, images, protagonists, names, portrait characteristics, moral qualities.

Acknowledgements: The research is financially supported by the Russian Foundation for Basic Research, project No. 16-06-00505 a.

Введение

Главные герои эпоса тюркских народов Средней Азии и Сибири вобрали в себя черты идеального человека, обладали высокими нравственными, моральными качествами, наделены физической и могущественной силой, боевыми качествами. В киргизском и узбекском героическом эпосе боевой характер богатырей сравнивали с некоторыми чертами хищных животных, подчеркивая тем самым их боевые качества. Богатыри-воины были предназначены стать защитниками не только племен, но и своих народов и родины. В теории С. С. Суразакова впервые были охарактеризованы типы богатырей и подчеркнут образ богатыря-охотника (мергена) [1].

В якутском эпосе главным героем является богатырь племени *айыы*, он боролся с богатырями нижнего мира, защищая свое племя. П. А. Ойунский [2] впервые различил общие черты и качества богатырей. По его мнению, якутские богатыри обладали большой силой и ростом, чрезвычайной настойчивостью и упорством. Они отличались скрытостью, особенной недоверчивостью к врагам, зоркостью и меткостью при стрельбе из лука, были хитры, коварны, отличались брезгливостью. Богатыри олонхо предпочитали смерть позору или трусости. Г. У. Эргис главного героя считал идеальным человеком родового общества. Богатырь обладал непомерной физической силой, красивой наружностью и высокими моральными качествами. Исследователь подчеркивал, что «герой олонхо – знатный родоначальник, родовой вождь, но не хан и не феодал» [3, с. 202]. Богатырь отличался физическими качествами и богатырским достоинством. Главный герой был представлен как идеал своего народа. Но кроме идеальных качеств богатырь обладал такими чертами как заносчивость, жестокость и грубость. Далее И. В. Пухов [4] в изображении внешности героя различал две традиции. В первой традиции герой олонхо идеален во всех отношениях. Ему соответствовали духовные качества, благородные цели и его идеальные внешние данные. Вторая традиция связана с изменением характера богатыря перед сражениями с противниками – богатырями племени *абаасы*. Свирепый облик героя – явление временное, это его «боевой портрет». Герой по окончании подвигов должен был принять тот облик, который будет соответствовать его мирной жизни. Значит, вторая традиция описания портрета главного героя, по мнению И. В. Пухова, представляет частный случай первой традиции. Позднее А. А. Кузьмина [5] в образе главного героя в олонхо вилюйского региона обнаруживает общие черты и особенности. Герой олонхо вилюйского региона имеет божественное происхождение. Он часто рождается у престарелых родителей или живет вместе с сестрой. Во

всех олонхо виллойского региона в образе главного героя подчеркиваются неидеальные, отрицательные черты. К примеру, богатырь иногда игнорирует чью-либо просьбу, перерождается, убивает невинных в корыстных целях, ссорится с родными, попадает в вершу во время битвы, жалеет побежденного врага. Он после женитьбы продолжает борьбу с *абаасы*. Н. А. Оросина [6] пишет, что главными героями во многих олонхо таттинской локальной традиции являются богатыри из племени *айыы аймага*, имеющие небесное (божественное) происхождение. Они изначально живут с семьей. Итак, по теории И. В. Пухова, главный герой имел два портрета. Первым представлен идеальный портрет богатыря олонхо. Главный герой имел божественное происхождение, идеальные внешние данные, высокие моральные качества, большую силу и рост, обладал ловкостью, настойчивостью и упорством. Он был защитником племени *айыы*. Вторым портретом был выявлен так называемый «боевой» портрет богатыря, хотя этот портрет назывался «частным случаем первой традиции». Далее было подчеркнуто, что главные герои олонхо были хитры и коварны, также обладали такими качествами как заносчивость, жестокость и грубость в борьбе с богатырями племени *абаасы*, чудовищами.

Имена главных героев

Теперь рассмотрим образы главных героев северо-восточной традиции. Сначала проанализируем имена богатырей *айыы*. Важную роль в образе главного героя играет его имя. Имена главных героев данной традиции можно разделить на четыре группы. В одну группу мы отнесем богатырей с именами со словом *бэргэн* в значении ‘меткий’. Имеется другая группа богатырей с прибавлением к имени слова *бухатыыр* ‘богатырь’. Следующую группу представляют богатыри с именами со словом *соботох* (*соготох*) ‘одинокий’. Далее идут имена богатырей *айыы* с собственными именами.

Сначала разберем имена богатырей со словом *бэргэн*. В большинстве случаев, по мнению Н. И. Филипповой, собственные имена персонажей олонхо состоят из трех компонентов: эпитет + собственное имя + показатель [7, с. 12]. В первой группе олонхо исследуемой нами традиции имеются имена богатырей со словом *бэргэн*. К примеру, богатырь Эрбэхчин Бэргэн текста олонхо «Эрбэх үүһэ биэстэ эргийбит Эрбэхчин Бэргэн» («Эрбэх ююэ биэстэ эргийбит Эрбэхчин Бэргэн») [8]. В имени этого богатыря замечаем эпитет – *эрбэх үүһэ биэстэ эргийбит* в значении ‘на кончике большого пальца пять раз обернувшийся’. Далее идет имя – Эрбэхчин. Затем прибавляется показатель богатырства – *бэргэн* ‘меткий’. В имени главного героя основную роль играет слово *эрбэх* ‘большой палец’. К данному слову прибавляется аффикс *-чин* и получается *эрбэх+чин < эрбэхчин*. Основную роль при формировании имени богатыря сыграло слово *бэргэн* букв. ‘меткий, искусный, молодец, удалец, витязь’ [9, ст. 433-434]. По замечанию Э. К. Пеккарского, слово *бэргэн* употреблялось как приставка к именам разных былинных и сказочных героев, а также духов. Оно относится к показателям черты характера в именах богатырей *айыы* и является термином не только богатырства, но и того факта, что якутский богатырь является охотником. Алтайский исследователь С. С. Суразаков главным героем архаического эпоса считает богатыря-охотника (мергена) [1, с. 26]. Алтайское слово *мерген* понимается как ‘охотник’. Это слово по фонетической структуре и по семантике близко к якутскому слову *бэргэн*. По структуре моделей собственных имен персонажей олонхо Н. И. Филипповой, имя богатыря северо-восточной традиции – *Эрбэх үүһэ биэстэ эргийбит Эрбэхчин Бэргэн* представляет собой следующие компоненты – эпитет, состоящий из 4 слов (Э) + имя (И) + показатель (П). Данное имя соответствует следующему типу структурной модели имени персонажей олонхо как ЭИП. В данной традиции характерен другой главный герой Аалыа Бэргэн бухатыыр из олонхо «Аалыа Бэргэн бухатыыр» [10]. В его имени также имеется слово *бэргэн*, характеризующее богатыря как меткого человека. Такой чертой характера как меткость владели, скорее всего, охотники.

В текстах олонхо данной традиции имеются главные герои, в именах которых встречается слово *бухатыыр* ‘богатырь’, которое выступает как показатель богатырства. Но в олонхо Виллойского региона показатель *бухатыыр* употребляется значительно чаще остальных [5, с. 75]. В отличие от них в текстах олонхо северо-восточной традиции только два главных героя наделены именами, в составе которых есть слово *бухатыыр*. Такой показатель в своем имени имеет герой олонхо «Көй салгын тыал аһылыктаах, турулуур тууттаах, харылыыр

хаалыктаах, кыһыннары-сайыннары ирбэт кургуйа турар хаар балаҕан дьыллээх Мас Батыһа Бухатыыр» («Кей салгын тыал асылыктаах, турулуур тууттаах, харылыыр хаалыктаах, кысыннары-сайыннары ирбэт кургуйа турар хаар балаган джиэлээх Мас Батыһа бухатыыр») [8] и олонхо «Үс халлаан күүһэ күүстээх Көбүө Дьабыл буҕатыыр» («Юс халлаан кююсэ кююстээх Кёбюё Джагыл бугатыыр») [11]. По предположению В. М. Никифорова, этимология слова *бухатыыр* была связана с воинской иерархией. Он предполагал, что «в Бухарском ханстве табель о рангах имела 15 степеней. Низшую степень в этой иерархии занимал бахадур. Это была должность, которую занимал обычно воин, исполняющий особые поручения полководца, а вообще это телохранитель и гонец. Монгольское по происхождению слово бахадур, по всей вероятности, восходит к форме баатур, откуда и современное монгольское батор. В тюркских языках оно имеет формы батир, батур, ботир». Слово *бахатур* имеет две составные части: *бага* и *тура*. Первая часть восходит к индоиранскому *bhaga* (ср. Мага + раджа). Вторая часть слова *тора* употребляется как титул, термин, означающий «правитель». Это слово первоначально имело значение «господин, повелитель», а впоследствии стало титулом высшей родовой знати» [12, с. 19-21]. Значит, слово *бухатыыр* имеет значение «правитель, титул высшей родовой знати». В олонхо «Кей салгын тыал аһылыктаах, турулуур тууттаах, харылыыр хаалыктаах, кыһыннары-сайыннары ирбэт кургуйа турар хаар балаҕан дьыллээх Мас Батыһа Бухатыыр» имя главного героя имеет следующую структуру: Э (эпитет) + И (имя) + П (показатель). Эпитет собственного имени богатыря состоит в общем количестве из 15 слов – *кей салгын тыал аһылыктаах, турулуур тууттаах, харылыыр хаалыктаах, кыһыннары-сайыннары ирбэт кургуйа турар хаар балаҕан дьыллээх* ‘питающийся чистым воздухом, со звонкими охотничьими лыжами, со скрипучей палкой, имеющий не тающий ни зимой, ни летом снежный балаган’. Далее следует имя – Мас Батыһа, состоящее из 2 слов в прямом значении «деревянная пальма». Показатель богатырства представлен словом *бухатыыр*. В тексте олонхо главный герой обладает деревянной пальмой, возможно из-за этого его так прозвали. Далее разберем имя главного героя олонхо «Үс халлаан күүһэ күүстээх Көбүө Дьабыл буҕатыыр». В названии олонхо говорится, что богатырь Көбүө Дьабыл (Кёбюё Джагыл) обладает силой трех небес. *Көбүө (кёбюё)* или *көбө (кёбё)* переводится как «рыхлый, мохнатый» [9, с. 70], *дьабыл (джагыл)* имеет значение «большие пятна» [9, с. 49]. Следовательно, семантика имени героя связана с мастью коня в значении «мохнатый с большими пятнами». Имя богатыря имеет близкую структуру с именем первого героя – ЭИП. Только эпитет имени состоит из 4 слов – *үс халлаан күүһэ күүстээх* ‘с силой трех небес’. Затем следует имя героя – Көбүө Дьабыл, за ним следует показатель. Показателем представлено слово *бухатыыр*.

Наиболее распространенным героем олонхо северо-восточной традиции является одинокий Эр Соботох (Эр Соготох). Он представлен в трех текстах олонхо данной традиции. В его имени имеется основное слово *собротох* ‘одинокий’. В тексте олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соботох» («Эрис халлаан уола Эр Соготох») имя богатыря состоит из эпитета *эрис халлаан уола* ‘сын неба’. Далее идет имя героя, состоящее из двух слов – *эр* и *собротох (соготох)*. Якутское слово *эр* понимается как «муж, мужчина» [9, с. 274], оно близко к тюрк. *эр* в этом же значении. Имя богатыря Эр Соботох Э. К. Пекарский переводил как «одинокый, неженатый, холостой». Главный герой с таким именем встречается в олонхо «Эр Соботох» среднеколымской традиции и в олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соботох» («Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох») абыйской традиции. Герои данных текстов олонхо носят имя Эр Соботох, потому что были рождены одинокими сиротами. Они не знают своих отцов и матерей. Одинокость, сиротство подчеркиваются в текстах олонхо рассматриваемой традиции. Значит, одинокий главный герой представляет также архаическую черту якутского олонхо. Пять текстов олонхо названы в честь собственных имен богатырей *айыы* без прибавления показателей богатырства. К примеру, олонхо «Хаарга төкюнүйдэр хаар кыраса сыстыбат Халлаан уола Хаарылла Мохсогол» («хаарга төкюнүйдэр хаар кыраса сыстыбат Халлаан уола Хаарылла Мохсогол») [11] момской локальной традиции имя богатыря состоит из эпитета *хаарга төкүнүйдэр хаар кыраһа сыстыбат Халлаан уола* ‘на снегу повалется, пороша не липнет сын неба’. Имя богатыря – Хаарылла Мохсобол, *хаарылла* переводится как «больной, невзрачный, тощий» [9, с. 212], а *мохсобол (мохсогол)* означает «сокол». Далее имеется олонхо момской локальной традиции «Көтөр Мүлгүн» («Кётёр

Мюлгюн») [11], названное именем героя. Сначала разберем имя богатыря Көтөр Мүлгүн. Слово *мүлгү* (*мюлгю*) или *бүлгү* (*бюлгю*) переводится как «вывихнуть», «вывих», а слово *көтөр* (*кётёр*) означает «летающий». Следует отметить, что герои с именем *Мүлдү* (*Мюльдзю*) и *Мүлгүн* (*Мюлгюн*) часто бывают изгоями или бунтарями [4, с. 81-82]. Богатырь Көтөр Мүлгүн точно совпадает под это описание. Он в знак протеста в ярости избивает ожигом духа огня. Возможно, что такое имя он получил за свой вспыльчивый и бурный характер. Герои олонхо «Үчүгэй Үөдүгүйээн, Куһаҕан Ходьугур» («Ючюгэй Юёдзюгюйээн, Кусаган Ходжугур») [13] и олонхо «Үс балыстаах Лабанхачаан Лабанҕа» («Юс балыстаах Лабангхачаан Лабанҕа») имеют близкую структуру моделей собственных имен главных героев по типу – Э (эпитет) + И (имя). Олонхо «Үс балыстаах Лабанхачаан Лабанҕа» носит имя главного героя. Типом модели имени героя можно считать – ЭИ. Имя богатыря Лабанхачаан Лабанҕа можно перевести следующим образом: *лабанҕа* означает «болтовня, пустословие» [9, с. 92]. Возможно, главный герой был разговорчивым и болтал без устали, поэтому ему дали данное имя. Олонхо «Үчүгэй Үөдүгүйээн, Куһаҕан Ходьугур» назван именами главного героя и его родного брата. Возможно, что имя *Үөдүгүйээн* (*Юёдзюгюйээн*) происходит от слова *үөдүй* (*юёдүй*) ‘полагать начало’ [9, с. 199]. Имя младшего брата *Ходьугур* (*Ходжугур*) может происходить от слова *ходьобор* ‘стройный, высокий’ [9, с. 215]. Определения *үчүгэй* и *куһаҕан* понимаются как «лучший» и «худший». Из названия олонхо мы понимаем, что главный герой лучше своего брата. Их имена имеют тип – ЭИ. Итак, главные герои 8 текстов олонхо изучаемой традиции имеют имена по типу: эпитет + имя. Имена главных героев 8 текстов олонхо (57%) северо-восточной традиции не имеют показателей богатырства. Интересным представляется имя героя олонхо «Хаан Дьаргыстай» («Хаан Джаргыстай») [14]. Это олонхо названо в честь богатыря *айыы* в третьем поколении. Главными героями являются 3 человека – Үрүн Уолан (Юрюнг Уолан), Көнчүө Бөҕө (Кёнчюё Бёгё), Хаан Дьаргыстай (Хаан Джаргыстай), которые представлены без показателя богатырства. Герои олонхо «Күн Мөнгүрүөн оҕонньор икки Күн Тэйгэл эмээхсин икки» («Кюн Мёнгюрюён огонньор икки Кюн Тэйгэл эмээхсин икки») наделены именами без показателей богатырства. Анализ имен главных героев олонхо северо-восточной традиции выявил тот факт, что 10 главных героев (71,4%) не наделены именами с показателями богатырства. Можно предположить, что большая часть главных героев не являются богатырями.

Характеристика главного героя

Характеристику главных героев исследуемой традиции следует выводить по методологии исследователей эпоса тюркских народов Средней Азии, Сибири и якутской фольклористики. Так, для составления характеристики главных героев нами выдвинуты следующие критерии.

Во-первых, основным критерием является анализ моральных качеств героев северо-восточной традиции. Богатыри данной традиции невероятно упорны, преодолевают огромные расстояния для спасения своих невест. К примеру, в тексте олонхо «Эр Соготох» абыйской локальной традиции герой преодолевает огненное море. Он отправляется по велению Господина Сабыйа в Нижний мир к духу огня, чтобы защитить свою суженую. Значит, главный герой данной традиции обладал чрезвычайной настойчивостью и упорством, которые помогали ему преодолевать расстояния ради мирной, благополучной жизни на Срединной земле. В олонхо «Хаарга төкүнүйдэр хаар кыраһа сыстыбат Халлаан уола Хаарылла Мохсоҕол» момской локальной традиции главный герой представлен гордым человеком, который предпочитал смерть позору и трусости. В 3 текстах олонхо богатыри *айыы* обладали такой чертой характера защитников как благородство. В тексте олонхо среднеколымской локальной традиции «Эрбэхчин Мэргэн» главный герой спасал своего друга Суксуйдаан Боотура от девушки *абаасы*. Богатыри были обязаны защищать свое племя, совершая при этом благородный поступок. Богатырь Мас Батыйа из олонхо среднеколымской локальной традиции спас девушку *айыы* от мифической птицы *Ёксёкю* (*Өксөкү*). В тексте олонхо «Юс уоллаах Лабангхачаан огонньор» богатырь *айыы* спасал своих родителей от *абаасы*. Итак, богатыри *айыы* в трех текстах олонхо исследуемой традиции спасали свою невесту, друга и родителей от жителей нижнего мира, проявляя при этом такую черту характера как благородность. Богатыри *айыы* в 2 текстах олонхо были заботливыми хозяевами. В текстах олонхо среднеколымской традиции «Эрбэхчин Мэргэн» и абыйской традиции «Эр Соготох». Главные герои с заботой ухаживали за щенками, которые были преподнесены им

в качестве подарка. Одна из характерных черт богатырей *айыы* в качестве защитников своего племени как дружелюбность проявляется в 3 текстах олонхо. Главные герои олонхо абыйской традиции «Эр Соготох», верхоянской традиции «Аалыа Бэргэн» и среднеколымской традиции «Эрбэхчин Мэргэн» имели дружеские отношения с богатырями *айыы*.

Во-вторых, главные герои были защитниками племени *айыы*. Герои олонхо исследуемой традиции наделены качествами защитника своего племени *айыы*. С. С. Суразаков в исследовании алтайского эпоса приходит к выводу, что: «Масштабы олицетворения и показа героических дел богатырей на разных этапах различные: мерген борется за семью, богатырь воин защищает род; богатырь предводитель – общественные интересы родо-племенных объединений и их союзов; богатырь – выходец из народа – противостоит своим врагам в социальном плане» [1, с. 241]. Таким образом, богатыри алтайского архаического эпоса защищали свою семью и род от противников.

В текстах олонхо данной традиции из 14 текстов в 11 текстах богатыри *айыы* защищали своих невест, жен и детей от богатырей *абаасы*.

В тексте олонхо момской локальной традиции «Кёбюё Джагыл» главный герой борется с богатырем *абаасы*, из-за своей сестры Хаан Чалбай удаган. Богатырь из Нижнего мира просит руки девушки *айыы*, но Кёбюё Джагыл не соглашается с его предложением. Тогда начинается борьба, которая продолжается в Нижнем мире. Все заканчивается победой главного героя. Следует сказать, что богатырь Кёбюё Джагыл защищал свою родную сестру, т. е. семью. В тексте олонхо верхоянской локальной традиции «Ючюгэй Юёджюгюйээн, Кусаган Ходжугур» богатырь Кытыгырас Барааччай побеждает своего противника чудовища Сёдюёкю (Сөдүөкү) ради женитьбы с девушкой *айыы*. Алтан Нуоралджын (Алтан Нуоралдьын) была предназначена ему судьбой. В этом тексте олонхо богатырь *айыы* защищает свою невесту. В трех других текстах богатыри *айыы* помогают другим жителям своего племени и охраняют территорию от нападения противников. Следовательно, главный герой в северо-восточной традиции является защитником своей семьи и племени.

Интересным является тот факт, что главные герои владели практическими навыками охотника, проявляющимися во время охоты. Они с детства умели метко стрелять. В олонхо «Ючюгэй Юёджюгюйээн, Кусаган Ходжугур» среднеколымской локальной традиции богатырь Кытыгырас Барааччай убивает одним выстрелом девять лосей и попадает им ровно в сердце. Так, он был наделен зоркостью и меткостью, которыми владели отменные охотники. В названии самого олонхо «Хаарга төкүнүйдэр хаар кыраһа сыстыбат Халлаан уола Хаарылла Мохсобол» (букв. «Сын неба Сокол Хаарылла, который был таким ловким, что если повалится на снег, то пороша не липнет») описывается ловкость главного героя олонхо. Значит, он настолько был ловким и гибким, что пороша не липла к нему. Видимо, в образе главных героев можно выявить черты охотника. Итак, в третьих, в текстах олонхо рассматриваемой традиции выделены такие качества охотника как меткость, зоркость и ловкость. Как утверждал В. М. Жирмунский, при исследовании киргизского и узбекского эпосов магическая неуязвимость является архаической чертой. Богатырь эпоса тюркских народов Сибири владел чудесными способностями, он был бессмертен. Для героев якутского олонхо были характерны магические превращения. Так, в северо-восточной традиции богатыри 6 текстов олонхо побеждали противников с помощью волшебных превращений. В олонхо «Эр Соготох» абыйской локальной традиции главный герой принимает облик мальчика-сироты и убивает богатырей *абаасы*. Такой же мотив превращения главного героя в мальчика-сироту можно найти в олонхо «Кётёр Мюлгюн» момской локальной традиции. Здесь Кётёр Мюлгюн в облике мальчика-сироты проникает во владения тунгусского богатыря Арджамаан-Джарджамаана (Ардыамаан-Дьардыамаана) и спасает свою невесту Айтальын Куо. Для других богатырей *айыы* были характерны превращения в разных животных, зверей (быка, волка, медведя), птиц (дятла, гагару) и этим их сила только удваивалась. К примеру, главный герой абыйской традиции Эр Соготох превращался в быка, в дятла и в волка, когда он боролся с противниками. Богатырь среднеколымской локальной традиции Мас Батыя превращался в гагару и рыбу Луо. Другой главный герой Эр Соготох среднеколымской традиции обладал такой магической силой, что иногда принимал облик медведя с целью спасения своей невесты. Так, магическая сила превращений является важным качеством для характеристики каждого богатыря исследуемой традиции.

Следует подчеркнуть, что главный герой северо-восточной традиции не обладал идеальным портретом. Он проявлял качества и совершал поступки, не подходящие идеальному образу народного героя. В 7 текстах олонхо главные герои имели в характере такую черту как жестокость. Так, богатырь Кётёр Мюлгюн кроме себя никого всерьез не воспринимал, был жестоким, имел наиболее вспыльчивый и грубоватый нрав. В итоге из-за своего вспыльчивого характера Кётёр Мюлгюн совершает ужасный и жестокий поступок, который никак не может идеализировать его как главного героя. Он в ярости избивает ожигом Духа огня. Причиной данного действия является равнодушие Духа огня на его просьбу. Похожий мотив жестокости богатыря мы можем найти в тексте олонхо «Эр Соготох» среднеколымской локальной традиции. Здесь главный герой разламывает священное дерево *Аал Луук мас* на две части. Мотив действия героя оставался таким же – *Аал Луук мас* не реагировало на его просьбу. Вспыльчивость и жестокость также проявляется у главного героя олонхо «Эр Соготох» абыйской локальной традиции. Он избивает своего верного коня, в пылу гнева убивает это священное животное. Также герой олонхо «Ючюгэй Юёдзюгюйээн, Кусаган Ходжугур» верхоянской локальной традиции обладает беспощадным и суровым нравом. Он убивает родных братьев своей невесты. Богатырь Мэриэт Мэргэн в олонхо «Юс уоллаах Лабангхачаан огонньор» жестоко убивает невинного парня-слугу Нэнэликээн, отрубает ему голову и принимает его облик. Такой же мотив наблюдается в олонхо момской традиции, в котором богатырь Кётёр Мюлгюн убивает бедного парня-сироту. В 3 текстах олонхо северо-восточной традиции главные герои беспощадно отбирали магическую силу своих невест. Так, в тексте олонхо «Ючюгэй Юёдзюгюйээн, Кусаган Ходжугур» главный герой прячет крылья девушки-стерха и сжигает их в огне. В двух похожих текстах олонхо абыйской и среднеколымской локальной традиции главные герои сжигают шкуру щенка, чтобы увидеть настоящую девушку. Главный герой в олонхо «Эр Соготох» абыйской локальной традиции сожигательствует с девушкой *абаасы*, тем самым нарушает семейную традицию своего племени. Такой сюжет сожительства с девушкой *абаасы* можно найти в текстах олонхо «Юс уоллаах Лабангхачаан огонньор» и «Эр Соготох» среднеколымской традиции. Так, в текстах 3 олонхо наблюдаются сюжеты нарушения семейного института олонхо. Итак, главные герои рассматриваемой традиции не были наделены чертами характера идеального человека. Они были жестоки, вспыльчивы, грубы, беспощадны. Далее некоторые из них нарушали семейные табу, сожигательствуя с девушками племени *абаасы*.

Таким образом, главные герои северо-восточной традиции представлены как защитники своей семьи. Они боролись за честь жены, невесты и детей. Богатыри *айыы* были наделены такими качествами защитника своего племени как гордость, настойчивость и упорство, которые помогали им преодолевать расстояния ради мирной, благополучной жизни на Срединной земле. Также в образе главного героя можно найти черты богатыря-охотника. Они владели практическими навыками, проявляющимися во время охоты, как зоркость, меткость, ловкость и гибкость, что соответствует теории стадийного развития эпоса алтайских народов С. С. Суразакова. Он подчеркивал, что первым, более архаичным типом богатыря алтайских народов был богатырь-охотник. Богатыри северо-восточной традиции, в отличие от богатырей других традиций отличались меткостью и зоркостью, теми чертами, которыми владели именно охотники. Следовательно, богатырь исследуемой традиции, прежде всего, был охотником. Богатыри были наделены силой волшебных превращений. Магическая сила и перевоплощение главного героя также считается архаической чертой эпоса.

В характеристике главного героя изучаемой традиции не подчеркнуты высокие нравственные качества богатыря *айыы*. Богатырь архаического эпоса не обладал чертами идеального богатыря. Идеальный образ богатырей, видимо, присутствует в текстах олонхо более позднего периода. Но главный герой в текстах олонхо северо-восточной традиции представлен как неидеальный человек, они отличались вспыльчивостью, грубостью, жестокостью, беспощадностью, суровостью. Хотя, благодаря этим качествам богатыри *айыы* побеждали богатырей Нижнего мира.

Описания главных героев

При рассмотрении образа главного героя олонхо северо-восточной традиции якутов необходимо подчеркнуть то, что в 13 текстах (92,8 %) из 14 отсутствует полная портретная характеристика главного героя. Частичные описания портрета главного героя можно найти только

в 2 текстах олонхо. В них даются лишь неполные описания портрета главных героев Кёбюё Джагыл момской и Эр Соготох абыйской локальной традиции. Значит, в 11 текстах полностью отсутствуют описания главных героев.

Полная портретная характеристика богатыря обнаружена только в 1 тексте олонхо «Кётёр Мюлгюн». Портрет этого главного героя выявлен на основе сравнительно-сопоставительной характеристики текстовых материалов трех традиций: приленской, вилюйской и северо-восточной. Все богатыри трех традиций обладали видом сильного, могучего человека: *күүстээх киһи көрүҥнээбэ* букв. 'имел вид сильного человека'. При описании портрета главного героя Кётёр Мюлгюн сначала упоминается общий облик богатыря:

*Көтөр Мүлгүн бухатыыр
Биэс былас бэкийэр бишлээбэ,
Алта былас дала буурай сарыннааба,
Үс былас өрбөйөр өттүктээбэ...*

[11, с. 25]

*Кётёр Мюлгюн богатырь
В пять маховых сажень с тонкой талией,
В шесть маховых сажень с громадными плечами,
В три маховых сажени с крепким бедром...*

[Пер. наш]

В данном примере характеристика богатыря Кётёр Мюлгюн начинается с описания его талии – *бишл*. Надо заметить, что в текстах якутского олонхо всех трех традиций *бишл* 'талия' богатыря *айыы* изображается одинаково. Объект воспеваётся как *биэс былас бэкийэр бишлээбэ* 'в пять маховых сажень с тонкой талией' в текстах 6 олонхо. Из них приленскую традицию составляют 3 текста – «Джулуруйар Нюргун Боотур» («Дьүлуруйар Ньургун Боотур»), «Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур», «Кюн Эрили бухатыыр» («Күн Эрили бухатыыр»). 3 текста представляют вилюйскую региональную традицию. Также одинаково воспеваётся *сарын* 'плечи' главного героя. Одинаковые описания плеч богатыря встречаются в 8 текстах. К примеру, описание *алта былас дала буурай сарыннааба* 'в шесть маховых сажень с громадными плечами' имеется в 3 текстах приленской, в 3 текстах вилюйской и в 2 текстах изучаемой северо-восточной традиций. Воспевания бедер богатырей даются одинаково в двух традициях – в приленской и изучаемой традиции. Богатырь этих традиций *үс былас өрбөйөр өттүктээбэ* 'в три маховых сажени с крепким бедром'. Значит, главный герой трех регионов имеет тонкую талию, громадные плечи и крепкие бедра. В отличие от других традиций в текстах олонхо северо-восточной традиции отсутствует упоминание о росте главного героя.

После описания телосложения богатыря *айыы* в тексте олонхо «Кётёр Мюлгюн» дается подробное изображение лица:

*Манан куба түһэн олорорун курдук
Дьуларыйар дьулоу манан ньуурдааба,
Икки тэргэн тиэрбэс саба
Хара харахтааба,
Икки Камчаакы кыһыл саһыл колуопкатын
Тиирэ туппунт курдук
Тэтэгэр иннээбэ,
Икки сур киһи субуруччу туппунт курдук
Сурадаһын хаастааба,
Соноҕос ат бэлэй кунун
Экчэритэ баттаабыт курдук
Көбүлээх уостааба,
Соноҕос ат сототун субуйа баттаабыт курдук
Кырыылаах муруннааба,
Уон кирбинньэх хаччыны
Кэккэлэччи туппунт курдук
Кириэс дьэрэкээн тиистээбэ,
Икки эһэ илин тыһын сыһыарбыт курдук
Нэк-хаан бытыктааба...*

[11, с. 25]

*Словно белая лебедь
Со светлым лицом,
Подобно двум кружочкам
С черными глазами,
Словно лапки
Красных лисиц из Камчатки
Положенные растянута
С красными щеками,
Подобно двум бурым соболям
Имеет черты бровей,
Подобно надрезанной мякоти
Из бедра молодого коня
С пухлыми губами,
Пободно голням молодого коня
С острым носом,
Подобно десяти монетам,
Друг за другом поставленным,
С блестящими зубами,
Подобно шкуре передних лап медведя
Имел густую бороду...*

[Пер. наш]

В данном примере интересным представляется то, что богатырь имеет светлое лицо. Его описывали как человека 'со светлым лицом словно белая лебедь' *манган куба түһэн олоро-рун курдук дьуларыяр дьуло манган ньуурдааба*. Замечаем, что в портретной характеристике главного героя светлое лицо представлено во всех трех традициях. Так, в олонхо «Кюн Эрили» богатырь 'имеет светлое лицо словно стог сена на санях' *сыарбалаах от курдук сырыылаах сырдык сырайдаах*. В тексте «Ала Булкун» приленской региональной традиции главный герой также имел продолговатое овальное светлое лицо – *уһун мэлигир мабан сырайдаах*. Далее в тексте рассматриваемого олонхо идет описание глаз богатыря. Так, Кётёр Мюлгюн имеет черные глаза подобные двум кружочкам. В текстах олонхо приленской региональной традиции даются образ богатыря с огненными глазами и богатыря с черными глазами подобными чернубурой лисе. Богатырь *айыы* северо-восточной традиции Кётёр Мюлгюн и главные герои приленской региональной традиции имели красные щеки словно растеленные лапки красных лисиц из Камчатки: *икки Камчаакы кыһыл саһыл колуопкатын тиирэ тукнут курдук тэтэгэр иннээбэ*. Следующим представлено описание бровей. Так, Кётёр Мюлгюн воспевался как богатырь с бровями словно шкуры двух соболей, положенные друг против друга. В общем, в текстах олонхо приленской региональной традиции характерны такие сравнения бровей богатыря. Богатырь Эр Соготох абыйской локальной традиции имел черные брови. В отличие от других традиций якутского олонхо в характеристике главного героя северо-восточной традиции подчеркивается его нос. Богатырь Кётёр Мюлгюн был остроносый, его нос сравнивается с растянутой голенью молодого коня – *сонобос ат сототун субуйа баттаабыт курдук кырыылаах муруннааба*. Язык олонхо обычно точно передавал описания объектов воспевания. Далее описывается борода богатыря, которую олонхосут сравнивал со шкурой передних лап медведя – *икки эһэ илин тыһын сыһыарбыт курдук нэк-хаан бытыктааба*. Интересным представляется тот факт, что в текстах олонхо трех традиций богатыри имели кудрявые волосы. Кётёр Мюлгюн – богатырь северо-восточной традиции имеет кудрявые волосы до плеч – *саннын харабар диэри субуруйан түһэр куутаралаах астааба* [11, с. 25]. Богатырь Кёбюё Джагыл также имел кудрявые волосы подобные хвосту трехлетнего быка – *кунан обус кутуругун курдук куударалаах баттахтаах* [11, с. 211]. Но другой богатырь Эр Соготох имел сияющие золотые волосы – *кыльбальбыйар кыһыл көмүс астаах*. Видимо, имелись в виду светлые волосы богатыря, не характерные для монголоидной расы. Следовательно, главные герои трех традиций имели тонкую талию, громадные плечи и крепкие бедра, обладали внешним видом сильного, могучего человека. Светлое лицо и кудрявые волосы в портрете главного героя представлены во всех трех традициях якутского олонхо. После подробного анализа портретов главных героев трех традиций можно сделать вывод, что портретная характеристика у всех традиций почти аналогичная. Можно предположить, что портрет главного героя олонхо «Кётёр Мюлгюн» составлен по традициям приленских и вилюйских текстов олонхо. Значит, в северо-восточной традиции олонхо главные герои не наделены портретной характеристикой.

Заключение

Таким образом, мы рассмотрели образ главного героя олонхо северо-восточной традиции. Главный герой эпоса тюркских народов Средней Азии представлен как идеал, мужественный и отважный защитник своего народа, родины, с физической силой, магической неуязвимостью. С целью подчеркивания боевых качеств и характера богатырей их сравнивали с чертами хищных животных. Главные герои эпоса тюркских народов Средней Азии и Сибири также вобрали в себя черты идеального человека. Они обладали высокими нравственными, моральными качествами, физической и могущественной силой. Богатыри-воины предназначены стать защитниками не только племени, но и своего народа и родины. Главный герой якутского олонхо имел божественное происхождение, идеальные внешние данные, высокие моральные качества, большую силу и рост, обладал ловкостью, настойчивостью и упорством. Он был защитником племени *айыы*. Но главные герои олонхо были хитры и коварны, заносчивы, жестоки и грубы. Главные герои северо-восточной традиции были защитниками своей семьи. Они наделены следующими качествами защитника племени *айыы* как гордость, настойчивость и упорство. В образе главного героя можно найти черты богатыря-охотника. Богатыри исследуемой традиции, в отличие от богатырей других традиций отличались меткостью и зоркостью, теми чертами,

которыми владели именно охотники. Они обладали силой волшебных превращений. Магическая сила и перевоплощение главного героя также считается архаической чертой эпоса. Главные герои изучаемой традиции не наделены высокими нравственными качествами. Они владели такими качествами как вспыльчивость, грубость, жестокость, беспощадность, суровость. Видимо, идеальный образ богатырей присутствовал в текстах олонхо более позднего периода. Анализ имен главных героев олонхо северо-восточной традиции выявил тот факт, что 10 главных героев (71,4%) из 8 текстов олонхо (57%) не наделены именами с показателями богатырства. На наш взгляд, большая часть главных героев не являются богатырями. Также необходимо подчеркнуть то, что в 13 текстах (92,8 %) из 14 отсутствует полная портретная характеристика главного героя. Частичные описания портрета главных героев характерны только 2 текстам олонхо: Кёбюё Джагыл момской и Эр Соботох абыйской локальной традиции. В 11 текстах полностью отсутствуют описания главных героев. Значит, можно сделать вывод, что в рассматриваемой традиции портретная характеристика главных героев еще не выработана.

Литература

1. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. – М.: Наука, 1985. – 256 с.
2. Ойуунускай П. А. Талыллыбыт айымнылар. (Избранные произведения. В 2-х т. Рассказы, повести, воспоминания, статьи, выступления). – Якутск: Якутское книжное издательство, 1975. – 432 с. (на якутском яз.)
3. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Якутск: Бичик, 2008. – 400 с.
4. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
5. Кузьмина А. А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.
6. Оросина Н. А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы: автореф. дис. ... к. филол. н. – Якутск, 2015. – 25 с.
7. Филиппова Н. И. Собственные имена персонажей в якутском эпосе олонхо: структура и семантика: автореф. дис. ... к. филол. н. – Якутск, 2000. – 22 с.
8. Орто Халыма олонхолоро: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2016. – 280 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; 18-с т.). (на якутском яз.)
9. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. – М.: АН СССР, 1958-1959. Т. I-III.
10. Аммосов К. Х. Аалыа-Бэргэн бухатыыр: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2008. – 100 с. (на якутском яз.)
11. Муома олонхолоро. – Дьокуускай: Бичик, 2004. – 240 с. (Саха боотурдара: 21 т.; 4-с т.). (на якутском яз.)
12. Никифоров В. М. Стадии эпических коллизий в олонхо. Формы фольклорной и книжной трансформации. – Новосибирск: Наука, 2002. – 208 с.
13. Томская Д. А. Ючюгэй Юдьюгэйэн, Кусаган Ходжугур / сост.: В. В. Илларионов, В. С. Никифорова. – Якутск: ИГИ и ПМНС СО РАН, 2011. – 376 с.
14. Хаан Дьаргыстай: олонхо. – Дьокуускай: Алаас, 2016. – 232 с. (на якутском яз.)

References

1. Surazakov S. S. Altajskij geroicheskiy jepos [Altaic heroic epic]. – М.: Nauka, 1985. – 256 s.
2. Ojuunuskaj P. A. Talylyllybyt ajymn'ylar [Selected compositions]. (Izbrannye proizvedeniya. V 2-h t. Rasskazy, povesti, vospominaniya, stat'i, vystupleniya). – Jakutsk: Jakutskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1975. – 432 s. (na jakutskom jaz.)
3. Jergis G. U. Oчерки po jakutskomu fol'kloru [Essays on Yakut folklore]. – Jakutsk: Bichik, 2008. – 400 s.
4. Puhov I. V. Jakutskij geroicheskiy jepos olonho. Osnovnye obrazy [Yakut heroic epic Olonkho. Main characters]. – М.: Izd-vo AN SSSR, 1962. – 256 s.
5. Kuz'mina A. A. Olonho Viljujskogo regiona: bytovanie, sjuzhetno-kompozicionnaja struktura, obrazy [Vilyuiskiy district olonkho: existence, plot and composition structure, characters]. – Novosibirsk: Nauka, 2014. – 160 s.
6. Orosina N. A. Tattinskaja lokal'naja tradicija jakutskogo jeposa olonho: formy bytovaniya, osnovnye obrazy

i motivy [Tatta district local tradition of Yakut epic olonkho: forms of existence, main characters and motives]: avtoref. dis. ... k. filol. n. – Jakutsk, 2015. – 25 s.

7. 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. ... k. filol. n. – Jakutsk, 2000. – 22 s.

8. Orto Halyma olonholoro: olonho [Srednekolymsky olonkhos]. – D'okuuskaj: Bichik, 2016. – 280 s. – (Saha booturdara: 21 t.; 18-s t.). (na jakutskom jaz.)

9. Pekarskij Je. K. Slovar' jakutskogo jazyka [Yakut language dictionary]. – M.: AN SSSR, 1958-1959. T. I-III.

10. Ammosov K. H. Aalya-Bjergjen buhatyyr: olonho [Bogatyr Aalya-Bergen]. – D'okuuskaj: Bichik, 2008. – 100 s. (na jakutskom jaz.)

11. Muoma olonholoro [Muoma olonkhos]. – D'okuuskaj: Bichik, 2004. – 240 s. (Saha booturdara: 21 t.; 4-s t.). (na jakutskom jaz.)

12. Nikiforov V. M. Stadii jepicheskikh kollizij v olonho. Formy fol'klornoj i knizhnoj transformacii [Stages of epic collision in olonkho. Forms of folklore and book transformation]. – Novosibirsk: Nauka, 2002. – 208 s.

13. Tomskaja D. A. Juchjugjej Judjugjujjen, Kusagan Hodzhugur [Beautiful Yudjuguyan, Ugly Hodzhugur] / sost.: V. V. Illarionov, V. S. Nikiforova. – Jakutsk: IGI i PMNS SO RAN, 2011. – 376 s.

14. Haan D'argystaj: olonho [Khaan Djargystai: olonkho]. – D'okuuskaj: Alaas, 2016. – 232 s. (na jakutskom jaz.)



— ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ —

УДК 398.22(=512.157)

З. А. Алымкулов

Кыргызский государственный университет им. И. Арабаева

МИФОЭПИЧЕСКИЕ ФОРМЫ НРАВСТВЕННОСТИ

Аннотация. В современных глобализационных процессах социокультурное развитие общества опирается на двух основополагающих принципах толерантности и диалогичности полиэтнических культур. Подобный концептуальный подход делает возможным паритетное развитие и сосуществование различных теоретических систем, в т. ч. и различных этноэтических парадигм. В целом же существует диалог культур, что служит основанием ее единства, предполагающий духовно-нравственный обмен между этносами и позволяющий раскрыть их единичные и общие стороны.

Изучение и исследование духовного наследия предыдущих поколений – это необходимое условие для проецирования «новой» единой и неразрывной культуры человечества на настоящее время. В данной статье на основе морально-нравственных понятий и категорий проведена попытка проанализировать отдельные образы, значения, присущие герою кыргызского эпоса. Однако, кроме социоэтических атрибутов конкретного героя, в эпосах есть и множество других эпитетов: художественных образов, понятий, например: «бата», «алкыш» – благословение, благожелательные напутствующие слова. Подобные дефиниции при построении сфер и сторон моральных ценностей этноса могут стать понятийно-категориальным аппаратом метода исследования не только эпосов, но и всего фольклорного жанра. Актуальность изучения эпоса «Манас» существовала всегда, и выявление этноэтических понятий в произведении это одна из направлений исследования. Целью данного исследования является морально-нравственное осмысление природы этноэтических понятий. Для достижения данной намеченной цели ставятся следующие задачи:

- раскрыть принципы развития нравственных парадигм в художественных произведениях;
- показать своеобразие нравственных понятий на основе духовной культуры.

Методологической базой исследования являются общенаучные методы познания, а также ряд частных методов: историко-логический, системный, компаративный, а также работы известных отечественных и зарубежных исследователей, посвященные различным проблемам культуры, фольклора, этики и философии. Эти методологические основания позволили конкретизировать научно-исследовательский подход к задачам изучения нравственности и культуры и одновременно интерпретировать их в глубокой связи друг с другом.

Ключевые слова: миф, добро, зло, этноэтика, калокогатия, традиция, гуманизм, великодушие, канкор, мифоэпика, мораль, нравственность, импровизация, эстетика, добродетель.

АЛЫМКУЛОВ Замирбек Аманбекович – к. филос. н., декан Факультета востоковедения и международных отношений, Кыргызский государственный университет им. И. Арабаева, Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: i.arabaev@mail.ru

ALYMKULOV Zamirbek Amanbekovich – Candidate of Philological Sciences, Dean of Faculty of Oriental studies and foreign relations, I. Arabaev Kyrgyz State University, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: i.arabaev@mail.ru

Z. A. Alymkulov

Mythoeptic forms of morality

Abstract. In modern globalization processes the sociocultural development of society is based on two fundamental principles, tolerance and dialogicity of polyethnic cultures. Such a conceptual approach makes possible the parity development and coexistence of various theoretical systems, including various ethnoethical paradigms. In general, there is a dialogue of cultures, which serves as the basis for its unity, suggesting a spiritual and moral exchange between ethnic groups and allowing them to reveal their individual and common sides.

The study and investigation of the spiritual heritage of previous generations is a necessary condition for projecting a “new” single and inseparable culture of mankind of the present time. In this article, based on moral and ethical concepts and categories, an attempt was made to analyze individual images, the values inherent in the hero of the Kyrgyz epic. However, in addition to the socio-emotional attributes of a specific hero, there are many other epithets in epics: artistic images, concepts, for example: “bata”, “alkysh” – blessing, benevolent admonishing words. Such definitions in the construction of spheres and aspects of moral values of an ethnos can become a conceptual-categorical apparatus of the method of studying not only epics, but also the entire folklore genre. The urgency of studying the epos “Manas” has always existed, and the identification of ethnoethical concepts in the work is one of the areas of study. The purpose of this study is the moral comprehension of the nature of ethnoethical concepts. To achieve this goal, the following objectives are set:

- to reveal the principles of the development of moral paradigms in works of art;
- to show the originality of moral concepts on the basis of spiritual culture.

The methodological basis of the research is general scientific methods of cognition, as well as a number of private scientific methods: historical-logical, systemic, comparative, as well as the work of famous domestic and foreign researchers devoted to various problems of culture, folklore, ethics and philosophy. These methodological grounds allowed us to concretize the research approach to the problems of studying morality and culture and at the same time interpret them in deep connection with each other.

Keywords: myth, good, evil, ethnoethics, calocogasy, traditioin, humanism, magnanimity, kankor, mythoeptic, moral, improvisation, aesthetics, virtue.

Введение

Формирование миропонимания кочевой цивилизации имеет свою предысторию, основанную на эмпирических наблюдениях, размышлениях о закономерностях бытия. Мировосприятие, представляющее собой опыт формирования познавательных образов мира с использованием наглядных представлений и как сторона мировоззрения, является основой миропонимания кыргызов. Такого рода познавательный процесс присутствует во всех номадических культурах. В целом же, духовные системы этноса «...являются этноисторическими формами культуры, вследствие этого они по объективному содержанию единого смысла культуры не могут не находиться во взаимосвязи и общении друг с другом» [1, с. 160].

Мировосприятие древних кыргызов вобрало в себя элементы жизненно-практического обобщенного знания. Эмпирические знания, как и мифологические представления, религиозные верования, различные образцы фольклора обнаруживают себя в мировоззрении древних кыргызов в виде философов. Общеизвестно, что большую роль в становлении художественного сознания и возникновении зачатков теоретического познания сыграл миф. Миф является важной и необходимой ступенью духовного прогресса человечества, его исторически первой формой духовной деятельности. «Мифологическая ступень сознания ознаменовала выход человеческого мышления за узкие рамки конкретной ситуации. Человек стал задумываться о мире в целом и его происхождении, о добре и зле, о жизни и смерти и т. д.» [2, с. 79]. Эпический жанр возник гораздо позже чем миф, но они родственны и имеют одну форму. Большинство сюжетов и мотивов эпоса восходят к мифу. Как миф, эпос не считается вымыслом. В эпосе человек стремится отразить какие-либо объективные факты, а не просто принимает свою фантазию за реальность.

Этноэтические понятия и парадигмы

В трилогии «Манас» существуют религиозно-мифологические представления об окружающем мире, духовных и материальных явлениях и предметах. В художественных сюжетах просматривается органическая связь человека с природой, анимистические и тотемистические образы, так или иначе, сопровождают все формы традиционного мировоззрения. «Поклонение природе во многих случаях исходило из одухотворения почитаемых первопричин. Стихийные элементы как Земля, Вода выступали жизненным началом. Огонь в представлениях древних, очищал людей от зла и оберегал от влияния злых чар» [3, с. 21]. Эта особенность древнего мышления еще в большей степени присуща более ранним периодам возникновения человеческого общества и накладывает определенный отпечаток на нравственное сознание. Люди не только отождествляли себя с природным окружением, но и переносили свои нравственные оценки на природные явления, считая их добрыми или злыми. При помощи оценочных действий «хороший» или «плохой» описывается и характеризуется все многообразие явлений природы. Следует подчеркнуть, что религиозно-мифологические представления о мире и природе уже в своей первопричине содержали нормативные предписания социальных и натуралистических концепций теории морали. Так как еще на начальных этапах развития общества, люди, по необходимости, ради выживания соблюдали определенные нормы, правила, что обусловило и наделило мышление свойством разделять хорошее и плохое. Современное сложное понятие «нравственность» в то время имело простой смысл «норма», нужно придерживаться нормы для того, чтобы выжить, а мораль всего лишь выполняла функцию запрета, т. е. запрет и есть мораль того времени.

К социальным концепциям проблемы морали в эпосе относятся взгляды в виде нравственных ценностей, оценок, одобрения или осуждения совершаемых поступков. Этические идеи народа в эпосе выражаются через мысли о борьбе добра и зла. Добро и зло, их борьба и, как правило, победа добра над злом составляют главную тему произведений, в основе которых лежит нравственный идеал народа о добре и справедливости, о патриотизме, гуманизме. Следовательно, в эпосе мораль представляет собой одну из универсальных форм и общественного, и личного миропонимания, воззрения на человека, общество и историю.

Эпическая форма кыргызского фольклорного жанра богата по своему содержанию, кроме монументальной трилогии «Манас» существуют и малые эпосы, прославляющие героическое прошлое народа. В героических эпосах в описательно-поэтической форме отображаются некоторые исторические моменты, обычаи, нравы, моральные нормы, этнический состав, представления об окружающей природе, язык народа.

Мифоэпические формы добра и зла в эпосе «Манас» представляются в виде борьбы двух начал светлого и темного, жизни и смерти, человеческого достоинства и пороков. А также в аллегорических образах «положительных» и «отрицательных» героев – людей, животных, мистических существ и природных явлений.

В устном народном творчестве существует импровизированная форма присвоения героям сопутствующих имен. Сравнивая их с луной, солнцем, небом или другими явлениями, вещами и предметами, люди подчеркивали присущие им характерные свойства и качества. Так, эпический образ Манаса сопровождается присущими только ему качествами: «Айкөл» – в переносном значении обозначает «Великодушный». При моральной оценке эта категория содержит в себе социоэтические понятия, выражающие общечеловеческие ценности. Одно из существующих объяснений этого эпитета, разделенные на два смысла понятия: «Ай» – луна, «Көл» – озеро. Известно, что традиционная духовная культура востока использует «иносказительство» и по этноэтической формулировке термин «Ай» трансформируется в такие понятия как «святой», «прозрачный», «чистый», иначе это лик человека. В древних мифологических источниках лунное сияние имело большое значение и преобразовывалось в понятия как «светлый, красивый, лучезарный» [4, с. 78].

Изучая традиционное сознание в большинстве случаев, мы сталкиваемся с понятиями, имеющими одно смысловое содержание, например, «блеск», «величие», по сути, воспринимаются как добро. Эстетические характеристики приобретают этические качества. Еще при зарождении нравственного осознания общественных запретов, табу, предписаний «прекрасное и добро», «безобразное и зло» воспринимались как одно целое.

И в последующем развивающееся общественное сознание установило принцип: прекрасно то, что нравственно и отвечает моральным требованиям, а доброе не может быть морально-добрым, если оно эстетически безобразно. Именно это единство этической и эстетической сфер обуславливает смысловое значение эпитета «Великодушие».

«Көл» (озеро) имеет аллегорически-глубинный смысл назидания и истолковывается как «человечный», «душевный», «благотельный». Это характер, черта в характере человека добродетельного, щедрого, благого, человеческого.

Таким образом, в «Великодушии» героя сочетаются этико-эстетические характеристики: храбрый, справедливый, отзывчивый, добрый, щедрый, чистый, лучезарный, святой, благородный, и социально-этические качества: самоотверженность, терпимость, воздержанность, гуманное отношение к побежденному и т. д.

В словарях дается определение этого понятия: «Великодушный человек – не тот, который демонстрирует якобы присущее ему это качество, а тот, самым естеством которого это качество является. Такой человек по определению не может быть иным» [5].

Древние греки для обозначения признаков эпитета «великодушие» используют понятие «калокогатия». «Платон этим термином обозначил идеал воспитания у греков, сочетание благородства, богатства, физических и духовных способностей» [6, с. 273]. В научном труде «История античной эстетики» А. Ф. Лосев, говоря о философской калокогатии, приводит суждения Ксенофонта о Сократовском понимании калокогатии. «Сократ, однако, отличает калокогатию и от добрых поступков, и от добродетели, и от красоты». Далее, «...прекрасное и хорошее есть то, чем должен человек руководствоваться в своих поступках, но не сами поступки. Калокогатия не есть добродетель. Калокогатия – это добродетель, осуществленная в добродетельных поступках» [7, с. 389].

Итак, «Калокогатия» у древних греков оценивается как категория, олицетворяющая общий образ, первопричину прекрасных и добродетельных поступков. Это этико-эстетическое качество, характерными особенностями которого являются понятия «прекрасное» и «добродетельное».

Другой мифопоэтический образ, сопровождающий Манаса, это термин «Канкор». Современная интерпретация слова «канкор» понимается как «жестокий», «кровожадный». Однако в контексте эпического произведения это понятие включает в себе «отрицательные» и «положительные» качества. Параллельно оно приобретает и положительную характеристику, т. е. в бою беспощадность, кровожадность, жестокость оцениваются как героизм, храбрость. Вообще, оценка и разделение поступков эпических героев на положительные или отрицательные, это субъективная позиция. В исследованиях, посвященных морально-нравственным нормам, существуют примеры: Фирдоуси, говоря о справедливости правителя, рассказывал, как Шах Хосров Ануширван в военном походе в Малую Азию приказал казнить своего воина за то, что он отобрал у крестьянина мешок сена.

«Канкор» или «Хонгор» в эпических произведениях монголоязычных народов интерпретируется для положительной характеристики героев, имеющей значение «добрый», «здоровый», «славный», «румяный», «дорогой». Возможно понятие «канкор» первоначально имело такой смысл, но с истечением времени был забыт [8, с. 659].

Возможно, первичная интерпретация понятия «канкор» и смысл понятий «добрый», означающих в русских народных сказках «молодец», «здоровый», «плечистый» и т. д., имеют одну основу, т. е. богатырь в бою может истребить целое войско. Героизм, храбрость, показанная на поле боя, это типы поступка, т. е. добрые поступки имеют обратную сторону и отражаются как кровожадность, жестокость.

Первоначальный смысл слова с истечением времени может потерять свое значение и в контексте этической оценки моральных поступков может оцениваться как зло. Но ради защиты родной земли героические подвиги и уничтожение противника, вызвавшие жестокость, возможно, должны оцениваться как добрые, воспринимая это как моральный долг.

Именно в такой форме эпическая форма фольклорного жанра формирует в себе нравственные, этические нормы и идеалы, самобытную традицию, духовное богатство народа. Морально-нравственными регуляторами в фольклоре (в эпосах) выступают образные слова, пословицы и поговорки, выполняющие нормативную функцию, к примеру, как уже говорилось,

такие понятия как «бата», «алкыш» – благословение, благожелательные напутствующие слова [9, с. 109]. Хотя фольклор не поддается историко-хронологическому разграничению, в целях реконструкции системы ценностей, все же, мы имеем материал для обоснования источника морали. Итак, рассмотренные выше этические, эстетические понятия и парадигмы разделяются на множество концепций социального, антропологического, натуралистического характера, где высшей нравственной ценностью и моральным идеалом являются, прежде всего, гуманизм и патриотизм.

Заключение

Следует отметить, что при морально-нравственном анализе понятий «Айкөл» и «Канкор» мы не только попытались раскрыть истоки и предпосылки их возникновения, но и подчеркивали их важность при определении и сравнении с другими понятиями.

Окружающий мир и человек неотделимы в кочевой культуре, человек не познает, а чувствует природу и существует вместе с ней. Пространственно-временной континуум, вселенная в эпическое время воспринимаются по-своему, циклично, как вечный круговорот жизни, смерти, предметов, явлений. Длительная многовековая история кочевых народов, их своеобразная культура является для будущих поколений духовным богатством. Временной континуум «прошлое, настоящее, будущее» диалектически переплетается и перекликается. Связь исторически прошлого с сегодняшним днем состоит в том, что мы, оглядываясь вглубь истории, извлекаем уроки мудрости.

Литература

1. Урманбетова Ж. К. Философия культуры. – Бишкек: Илим, 2000. – 176 с.
2. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 407 с.
3. Акмолдоева Ш. Б. Кыргызская философия. – Бишкек: Илим, 2010. – 117 с.
4. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. / Под общ. ред. С. А. Токарева. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2000. – 720 с.
5. Электронные словари [Электронный ресурс]. URL: <http://dic.academic.ru/> (23.08.2017)
6. Философский словарь / Под общ. ред. М. М. Розенталя. – М.: Изд-во иностр. лит., 1961. – 720 с.
7. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. – М.: Искусство, 1994. – 544 с.
8. Манас. Кыргызский героический эпос. Кн. 2. – М.: Наука, 1988. – 688 с.
9. Акматалиева А. А. Энциклопедия «Манас». – Бишкек: Бийиктик плюс, 2015. – 1416 с.

References

1. Urmanbetova Zh. K. Filosofija kul'tury [Philosophy of culture]. – Bishkek: Ilim, 2000. – 176 s.
2. Meletinskij E. M. Pojetika mifa [Myth poetics]. – M.: Nauka, 1976. – 407 s.
3. Akmoldoeva Sh. B. Kyrgyzskaja filosofija [Kyrgyz philosophy]. – Bishkek: Ilim, 2010. – 117 s.
4. Mify narodov mira. Jenciklopedija [World people's myths. Encyclopedia]. T. 2. / Pod obshh. red. S. A. Tokareva. – M.: Bol'shaja Rossijskaja jenciklopedija, 2000. – 720 s.
5. Jelektronnye slovari [Digital dictionary] [Web resource]. URL: <http://dic.academic.ru/> (23.08.2017)
6. Filosofskij slovar' [Philosophic dictionary] / Pod obshh. red. M. M. Rozentalja. – M.: Izd-vo inostr. lit., 1961. – 720 s.
7. Losev A. F. Istorija antichnoj jestetiki: Itogi tysjacheletnego razvitiya [History of antique aesthetics: results of millenary development]. – M.: Iskusstvo, 1994. – 544 s.
8. Manas. Kyrgyzskij geroicheskiy jepos. Kn. 2 [Manas. Kyrgyz heroic epic. Book 2]. – M.: Nauka, 1988. – 688 s.
9. Akmatallieva A. A. Jenciklopedija «Manas» [“Manas” encyclopedia]. – Bishkek: Bijkitik pljus, 2015. – 1416 s.



УДК 398.22(=512.157)

Н. Н. Кожевников, В. С. Данилова

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

АРХИТЕКТОНИКА КАК ОСНОВНАЯ КОММУНИКАЦИОННАЯ СИСТЕМА ЯКУТСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА ОЛОНХО

Аннотация. Настоящая работа актуальна, поскольку посвящена разработке философских оснований героического эпоса олонхо. Две с половиной тысячи лет тому назад универсальность древнегреческого мифа послужила одной из основных причин возникновения философии. В современном мире возникла не менее острая потребность в универсализме, которая привлекает для своего обоснования науку, философию, литературу, мифологию и др. сферы человеческого духа.

Цель предлагаемого подхода – сделать процесс исследования более прозрачным, для чего следует рассмотреть произведения олонхо с точки зрения предельных фундаментальных динамических равновесий. Это возможно, поскольку олонхо само тяготеет к предельным равновесиям. Традиционно в героическом эпосе исследуются сюжеты, фабулы, стиль, образы героев, однако многие из этих понятий определены не достаточно четко, перекрывают друг друга, что усложняет научную работу с текстами.

Методология опирается на идеи М. М. Бахтина об отстраненном взгляде на процесс исследования текста и на авторскую концепцию системы координат на основе трех взаимосвязанных предельных динамических равновесий. Это соответствует современным воззрениям об архитектонике, образе и стиле.

В итоге архитектоника определяется как один из элементов фундаментальной триады «образ-архитектоника-стиль», которые связаны с предельными равновесиями идентификации, коммуникации и ритмов мировой гармонии и имеют широкое распространение среди природных и культурных объектов. Этот подход формирует различные структуры и системы архитектоник. Определяемая таким образом архитектоника способна вобрать в себя все разнообразие эпических формул, заповедей, прилагательных, эпитетов, а также все возможные варианты развития сюжета, мотивов, которые предоставляет нам сам процесс, создаваемый олонхосутами. Предложенное представление об архитектонике эпоса ориентировано на эйдос. Исследование олонхо на основе логоса бесперспективно, поскольку это подход безликих схем, которые не способны передать все разнообразие и сложность процесса создания конкретного варианта олонхо и разнообразия возможных его философских интерпретаций.

Ключевые слова: предельное равновесие, идентификация, коммуникация, ритм, мировая гармония, образ, архитектоника, стиль, эпос, универсальность.

Kozhevnikov N. N., Danilova V. S.

Architectonics as the basic communication system of the Yakut heroic epic Olonkho

Abstract. This work is relevant because it is devoted to the development of the philosophical foundations of the heroic epic Olonkho. Two and a half thousand years ago, the universality of the ancient Greek myth was the one of the main reasons for the emergence of Philosophy. In today's world, there is no less acute need for universalism, which attracts for its justification science, philosophy, literature, mythology and other spheres of the human spirit.

ДАНИЛОВА Вера Софроновна – д. филос. н., проф., каф. философии, СВФУ им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

КОЖЕВНИКОВ Николай Николаевич – д. филос. н., проф., каф. философии, СВФУ им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: nikkoz@yandex.ru

DANILOVA Vera Sofronovna – Doctor of Philosophical Sciences, Prof., Chair of Philosophy, M. K. Ammosov NEFU, Yakutsk, Russia.

KOZHEVNIKOV Nikolay Nikolaevich – Doctor of Philosophical Sciences, Prof., Chair of Philosophy, M. K. Ammosov NEFU, Yakutsk, Russia.

E-mail: nikkoz@yandex.ru

The purpose of the proposed approach is to make the research process more transparent, for which it is necessary to consider the Olonkho products from the point of view of limiting fundamental dynamic equilibria. This is possible because the Olonkho itself gravitates to the ultimate equilibrium. Traditionally in the heroic epic subjects, stories, style, images of heroes are investigated, however many of these concepts are not clearly defined, overlapping each other. The academic research of the texts is complicated by these reasons.

The methodology based on the ideas of M. M. Bakhtin about a detached view in the process of studying a text and on the author's concept of a coordinate system based on three interrelated limiting dynamic equilibria. This corresponds to modern views about architectonics, image, and style. The results are presented in the form of specific conclusions at the end of the work.

As a result, architectonics is defined as one of the elements of the fundamental triad "image-architectonics-style", which are associated with the ultimate equilibria of identification, communication and rhythms of the world harmony and are widespread among natural and cultural objects. This approach is an autopoiesis of architectonics, can form their various structures and systems. The architectonics defined in this manner is capable of incorporating the entire variety of epic formulas, chants, adjectives, epithets, as well as all possible scenarios for the development of the plot, the motives that the process created by Olonkho-tellers provides for us. The proposed idea of the architectonics of the epic is eidos oriented. The study of Olonkho based on the logos is futile, since the schemes of this approach are not capable of conveying the entire diversity and complexity of the Olonkho and the variety of its possible philosophical interpretations.

Keywords: limit equilibrium, identification, communication, rhythm, world harmony, image, architectonics, style, epic, universality.

Введение

Олонхо как один из шедевров мирового эпоса обладает универсальностью, которая хорошо соответствует современным представлениям о ней. Произведения олонхо можно рассматривать как исследовательские «площадки» для формирования мировоззренческих и культурных универсалий. Для развития такого подхода необходима философская методология, в качестве которой выступает развиваемые нами представления о трех взаимосвязанных фундаментальных пределах динамических и сетевых равновесий.

Для развития представлений об архитектонике эпоса рассмотрим три подхода: традиционный, основанный на идеях М. М. Бахтина и авторский, исходя из которого, формируется методология дальнейших исследований. В соответствии с последним подходом формируется целостная методология исследований, связывающая в единое целое образ, архитектонику и стиль героического эпоса олонхо.

Традиционный подход к определению архитектоники

В рамках традиционного подхода архитектонику определяют, как взаимное переплетение сюжетов, фабул и мотивов. «В новое время под фабулой понимается событийная основа произведения, отвлекаемая от конкретных художественных деталей и доступная внехудожественному освоению, пересказу (нередко заимствованная из мифологии, фольклора, предшествующей литературы, истории, газетной хроники и т. п.), или же художественная реальность повествования о действии во всей его конкретности и полноте» [1, стб. 874]. Фабула – это «общий ход, схема действия... система основных событий, которая может быть пересказана... Вычленение фабулы в соотнесенности (и в слиянности, и в отграниченности, противопоставленности) с сюжетом позволяет в частности наметить типы сюжетики. Эпос и драма в фольклоре, древней и средневековой литературе «оптимально» фабульны: сами факты-события, их ход и исход предельно содержательны, концептуальны и главенствуют в составе всего действия, «движения» произведения» [2, стб. 310]. Фабула тесно связана с сюжетом, её можно рассматривать как схему сюжета. Фабула шире сюжета, например, это миф о Прометее, которому соответствуют многие десятки и сотни сюжетов в романах, поэмах, драмах, эссе и т. п.

Сюжет лучше всего представить, как «действие произведения в его полноте, реальная цепь изображенных событий» [2, стб. 310]. Он может рассматриваться как целое или как совокупность единиц (элементов), которыми являются событие, ситуация, коллизия и мотив. Мотив – это «любая единица сюжета (или фабулы), взятая в аспекте её повторяемости, типичности,

т. е. имеющая значение либо традиционное (известное из фольклора, литературы; из жанровой традиции), либо характерное именно для творчества данного писателя и даже отдельного произведения» [3, с. 194]. «Чистый» мотив – это теоретическая абстракция, он всегда наделяется конкретным содержанием.

Следует отметить, что понятия «фабулы», «сюжета», «мотива» достаточно запутаны, перекрывают друг друга, опираться на них в конкретных исследованиях достаточно сложно. Традиционный подход не имеет перспектив для философского обобщения, но достаточно удобен для компаративистских исследований. В его рамках можно показать, что сюжет в эпосах опирается в основном на простую временную последовательность в соединении эпизодов, и кроме того выявить много общего с сюжетами эпосов других народов, в частности с древнерусскими эпосами.

Развитием этого подхода являются исследования Н. В. Емельянова, который выделяет в олонхо несколько десятков сюжетов, подразделяет их на три группы и несколько подгрупп [4, с. 5-6]. В «Нюргун Боотуре Стремительном» фабула определяется деяниями главного героя. На её основе сформирован сюжет, разработанный достаточно подробно. Часть сюжета, связанная с младшим братом Нюргун Боотура – Юрюнг Уоланом, представлена слабо и после второго похищения Туйаарымы Куо (уже жены последнего) вообще сходит на нет. Относительно Тимир Дыбырдана, Айталыын Куо и даже Эр Соготоха, который в этом произведении является второстепенным персонажем, присутствуют отдельные разрозненные эпизоды, которые могут рассматриваться как вставки в основной сюжет.

Композиционная структура сюжетов олонхо одинакова во всех сказаниях и состоит из следующих основных частей [5]: 1) Экспозиция: эпический зачин – описание страны, в которой живет герой, описание священного дерева, описание жилища героя, его богатства, его вооружения, портрет героя; 2) Завязка: повод для богатырского похода или подвига; 3) Развитие действия: богатырский поход, преодоление препятствий; 4) Кульминация: борьба с врагом и победа над ним, богатырские состязания и единоборство при героическом сватовстве; 5) Дальнейшее развитие действия: обратный путь богатыря в свою страну; преодоление трудностей пути и козней побежденных врагов; 6) Развязка: возвращение богатыря в свою страну и традиционные заключительные строки о том, что главный герой со своей женой (родственниками, детьми) счастливо и богато живут до сих пор, умножая род *ураангхай саха*. По сравнению с этой весьма бедной схемой содержание олонхо гораздо более многогранно и многослойно. Схема Н. В. Емельянова ориентирована на логос, тогда как философское обобщение исследуемых выше текстов возможно только через эйдос.

Подход к определению архитектоники, опирающийся на идеи М. М. Бахтина

В этом случае архитекtonика представляет собой внешнюю динамическую конструкцию, для которой главными являются её оптимальность и устойчивость. Этот подход развивает понятия «сюжет», «фабула», «мотив», однако не стремится выяснить, как они соотносятся между собой. Архитектоника также связана и со многими другими понятиями, в т. ч. такими универсальными как метаязык, гипертекст, семиосфера, которые также остаются за пределами рассмотрения в рамках этого подхода. Исключительно важным здесь является объединение в пределах архитектоники пространственных, временных, ценностных, смысловых характеристик героя, посредством внешнего (внеположенного по М. М. Бахтину) взгляда автора, образующего её целостность. Архитектоника в этом случае представляет собой построение эпического произведения как единого целого, взаимосвязь основных составляющих его частей и элементов, пространственных, временных, ценностных и смысловых компонентов художественной реальности. Согласно М. М. Бахтину, именно равновесный авторский взгляд соединяет в единое целое все компоненты словесного творчества или литературного произведения; и именно вокруг образа героя соединяются в единое целое все компоненты словесного творчества (эпоса) или литературного произведения. «Архитектоника – как возрительно необходимое, неслучайное расположение и связь конкретных единственных частей и моментов в завершённое целое – возможна только вокруг данного человека-героя. Мысль, проблема, тема не могут лечь в основу архитектоники, они сами нуждаются в конкретном архитектурном целом, чтобы хоть сколько-нибудь завершиться; в мысли заложена энергия всепространственно-вневременной бесконечности, по отношению к которой все конкретное случайно; она может дать лишь

направление видения конкретного, но направление бесконечное, не могущее завершить целого» [6, с. 10]. «Архитектоника мира художественного видения упорядочивает не только пространственные и временные моменты, но и чисто смысловые; форма бывает не только пространственной и временной, но и смысловой... Нужно отметить, что пространственное, временное и смысловое целое в раздельности не существуют» [6, с. 159].

В обыденной жизни человек не воспринимается как целое, нами всегда выхватывается какая-то его грань, отдельная характеристика, но в художественном произведении «в основе реакции автора на отдельные проявления героя лежит единая реакция на целое героя, и все отдельные его произведения имеют значение для характеристики этого целого как моменты его. Специфически эстетической и является эта реакция на целое человека-героя, собирающая все познавательные-этические определения и оценки и завершающая их в единое и единственное конкретно-возвратное, но и смысловое целое» [6, с. 32-33].

«Степень осуществления внутренней формы зрительного представления различна в различных видах словесного творчества и в различных отдельных произведениях» [6, с. 118]. Наиболее высока эта степень, по мнению М. М. Бахтина, в эпосе. Применительно к олонхо внутренняя форма зрительного представления развивается всеми возможными средствами. Замыкаясь на героя, она через него распространяется на весь окружающий его мир. «В эпосе прямая речь героев интонируется... Описание предметов и рассказ о событиях в эпосе иногда производится с преобладанием точки зрения их ценности (ценность предмета и события) для героев, в тоне их возможного отношения к этим предметам и событиям, иногда же совершенно преобладает ценностный контекст автора... хотя то или иное слово и целая совокупность слов может быть отдана почти в полное распоряжение герою... Далее мы увидим, что эти ценностные реакции лежат в разных культурных мирах: ведь реакция и оценка героя, его эмоционально-волевая установка носит познавательный этический и жизненно-реалистический характер, автор реагирует на неё и завершает её эстетически. Существенная жизнь произведения это есть событие динамически живого отношения героя и автора. В живом чтении произведения можно голосом передавать достаточно отчетливо обе интонации, там, где это бывает нужно, конечно не по отношению к каждому отдельному слову, во всяком случае, чисто реалистическое чтение недопустимо, в голосе все время должна звучать активная эстетически-формирующая энергия автора» [6, с. 18]. «Архитектоника прозаического дискурсивного целого ближе всего к музыкальной архитектонике» [6, с. 11], что идеально соответствует манере изложения эпоса. М. М. Бахтин подчеркивает, что архитектоника объединяет не только различные уровни организации эпоса, но и различные уровни его исследования.

Согласно М. М. Бахтину, именно «внеположенный» равновесный взгляд автора соединяет в единое целое все компоненты словесного творчества или литературного произведения. Анализ приведенных выше понятий позволяет утверждать, что перемещение представлений об архитектонике в центр исследований героического эпоса не имеет альтернативы. Опираясь на понятия «фабула», «сюжет», «мотив» в силу их запутанности в конкретных исследованиях достаточно сложно.

Если понятие архитектоники дополнить исследованием ритмов героического эпоса олонхо, то её можно связать с хронотопами М. М. Бахтина, как единства пространственных и временных характеристик. Как утверждает М. М. Бахтин, время в хронотопе «сгущается, уплотняется, становится художественно зримым; пространство интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем» [7, с. 234].

С объектной стороной (воплощением) художественного образа связана объектная архитектоника, тогда как субъектная архитектоника (глубинный её уровень) «предстает системой хронотопов» [3, с. 30]. Выше изложенное представляет собой философскую методологию исследования текстов олонхо через уточнение понятия архитектоники и соответствующей концепции М. М. Бахтина. Объединение отмеченных выше понятий возможно с точки зрения системы координат мира на основе предельных динамических равновесий, которая в настоящем случае проявляется присутствием автора и его воздействием на формирование произведения. В олонхо этот процесс онтологизирован: автор представлен исполнителем, который действует непосредственно на глазах у слушателей и при их участии влияет на формирование эпоса.

Понятие архитектурники исходя из системы координат мира на основе предельных динамических равновесий. Методология подхода

Этот подход является развитием идей М. М. Бахтина и его попыток связать архитектурнику с образом героя и авторским голосом. На наш взгляд, идеи Бахтина глубоки, но сформулированы достаточно неопределенно. Снять эти неясности системы координат мира, ячейка которой может быть преобразована в этом случае в цепочку фундаментальных понятий эпоса «интегральный образ-архитектоника-основной ритм эпоса».

Концепция системы координат мира может быть представлена следующим образом. Любое природное или культурное образование следует рассматривать с точки зрения трех взаимосвязанных фундаментальных предельных равновесий: идентификационного (*I*-предел), коммуникационно-сетевого (*C*-предел) и предельного ритма мировой гармонии, связывающего природные (культурные) сети, окружающие выделенное образование (*K*-предел) и соответствующие им координатные оси. Совокупность этих пределов, к которым стремятся все природные или культурные образования, однако их не достигают, можно рассматривать как ячейку *I, C, K*. Поэтому в реальных условиях устанавливается равновесие между произвольным культурным образованием и внешними промежуточными предельными динамическими равновесиями, связанными с внутренними фундаментальными равновесиями калибровочными соотношениями (ритмами). Таких устойчивых промежуточных равновесий может оказаться достаточно много, но все они связаны между собой подобными калибровочными соотношениями или ритмами с фундаментальной ячейкой *I, C, K*.

Реальное природное или культурное образование связано взаимодействиями с внешней ячейкой *F, H, T*. Феномен (*F*) представляет собой «покрывало», граничную поверхность, отделяющее то, что доступно процессу познания от трансцендентального, находящегося за пределами этой граничной поверхности. Переход в процессе познания от феномена к феномену означает переход от одного динамического равновесия к другому. Однако сам по себе подобный феномен может быть устойчивым, только если он взаимодействует с горизонтом этого процесса (*H*). Горизонт представляет собой границу между тем, что необходимо для настоящего исследования и тем, что убирается (заключается в скобки) ради него. Феномены и горизонты образуют промежуточную ячейку системы координат. В пределах этой промежуточной ячейки устанавливается равновесие между произвольным природным или культурным образованием и промежуточными пределами его возможных динамических равновесий: феноменом (*F*), горизонтом (*H*) и единицей ритмов мировой гармонии (*T*). Реальный мир связан с ячейкой *F, H, T* через его собственные предельные динамические равновесия [8].

Произведения олонхо описывают предельные состояния действительности, которые можно рассматривать как автомодельные для значительных групп процессов или явлений. Выделим три направления структурной организации эпического произведения, ориентированных на вышеупомянутые пределы: идентификационный, системно-коммуникационный, ритма мировой гармонии. Соотнесем систему художественных образов идентификационному пределу, архитектурнику – системно-коммуникационному пределу, стиль – пределу ритмов мировой гармонии. Три этих понятия: основной (основные) образ, архитектурника и предельный ритм мировой гармонии образуют внешний каркас конкретных произведений олонхо и вообще всех эпических произведений, который связан с предельными равновесиями фундаментальной ячейки *I, C, K*.

С точки зрения предельных равновесий наглядно видно, что образ, архитектурника и стиль тесно сопряжены с понятием эйдос, который также является предельным динамическим понятием и который всегда противопоставлялся в философии логосу. «Эйдос есть наглядное изваяние смысла, логос – метод этого изваяния и как бы отвлеченный план его» [9, с. 12-13]. «... эйдос вещи есть как бы некое идеальное, смысловое изваяние предмета. Это в собственном и подлинном смысле «вид» предмета, смысловая картина его сущности... Эйдос – идеально-оптическая картина смысла, логос – отвлеченная от этой картины смысловая определенность предмета. Эйдос – живое бытие предмета, пронизанное смысловыми энергиями, идущими из его глубины и складывающимися в цельную живую картину явленного лика сущности предмета. Логос – сущность самого эйдоса, по отвлечении всех синоптических связей, конструирующих живой лик, или явленность предмета» [9, с. 119-120]. «Логос «не цельность, но принцип

цельности, не индивидуальность, но метод её организации; не созерцательная картинность и воззрительная изваянность, но чистая возможность их; не общность, но закон получения её и т. д.» [10, с. 2]. Все вышеупомянутые произведения ориентированы на предельные состояния ума и души, так что предложенная методология вполне подходит для их исследования.

Архитектоника эпоса и её взаимодействие с образом и стилем

Образ, архитектоника и стиль эпоса тесно переплетены друг с другом. Их целесообразно рассматривать как оптимальную структуру из трех элементов, ориентированных на соответствующие пределы. Совокупность основных характеристик богатыря представляет собой его образ, который может быть устойчивым, только если рассматривается как укорененный в архитектонике и стиле. Возникает сущность специфического качества (художественного образа героя), опирающаяся на набор деталей, коррелирующих с устойчивыми образами окружающего его мира. Архитектоника соответствующего эпоса обеспечивает устойчивость образа и стиля, которые в свою очередь являются двумя её фундаментальными измерениями. Архитектоника не совпадает с полным текстом произведения, но ограничивается всеми теми элементами эпоса, которые опираются на образ и стиль. Стиль (от лат. *stilus* – остроконечная палочка для письма; манера письма, способ изложения) – общий тон и колорит художественного произведения; метод построения образа [11, с. 188]. Его можно рассматривать как совокупность ритмов эпоса, которые уравнивают и ритмизируют слово автора, постоянно присутствующее в эпосе.

Все вместе эти понятия (образ, архитектоника, стиль) обеспечивают восприятие произведения эпоса как единого целого, являются оптимальными его характеристиками и основаниями друг для друга. Их взаимодействие обеспечивает целостность разнородных частей эпоса, который обеспечивает формирование культурного кода произведения.

Вышеизложенное имеет особое значение для олонхо, которое часто является собранием нескольких повествований, сюжет которых расплывчат. Однако все эти произведения имеют свою архитектонику, объединяются ею и её интонациями. Авторский голос здесь задумчивый, ироничный, мечтательный, дружески-доверительный. Здесь много имплицитных и эксплицитных авторов и читателей. Широчайший диапазон поэтики и стиля в олонхо не препятствует глубочайшему стилевому монизму. Стиль олонхо определяется ритмом. Ритм – это фундаментальный принцип бытия, заключающийся в периодическом повторении каких-то явлений через определенные промежутки времени. Ритм произведения характеризуется, прежде всего, эвфоникой, ритмикой, строфикой, которые наиболее наглядны и связаны с его субъектной архитектурой. Кроме того, определенное значение здесь имеет смена хронотопов. Все вместе это создает ритмокаскад, который в произведениях олонхо связан с предельными ритмами природы.

В олонхо варьируются и сам сюжет и, тем более его элементы, которые обладают значительной гибкостью, взаимозаменяемостью, взаимодополнительностью. Более того, слушатель может домысливать некоторые эпизоды, прежде всего, переходы от одного олонхо к другому. Это характерно для многих фольклорных и эпических произведений. «Нормальная жизнь фольклорного произведения есть жизнь бесконечного множества вариантов, которые существуют изначально, возникают вместе с произведением и в процессе его жизни движутся в разных направлениях и в разных плоскостях» [12, с. 194]. «То, что записывается при каждом исполнении, – это не варианты одного текста, а конкретные воплощения более широкого поэтического запаса... Оставаясь в пределах эпического знания, исполнитель былины выбирает один из альтернативных ходов... Эпическое знание шире, чем текст любого отдельного исполнения, и иногда в нем не исчерпывается» [13, с. 42].

Вышеизложенное стимулирует эйдетическую ориентацию исследований, которая гораздо лучше предрасположена к философским обобщениям. В этом случае мы опираемся на наиболее характерные черты эпоса и устойчивые взаимосвязи между ними. В олонхо много ярких действующих лиц, духов, потусторонних сил, взаимоотношений между ними, т. е. имеется широкая платформа для формирования различных точек зрения на конкретный текст. Мы видим с различных сторон родителей и родственников, шаманов и шаманок, вестников, добрых и злых божеств и т. п. Среди них особенно много взаимоотношений присущи образу главного героя, по имени которого называется эпос и образу женщины – невесты, жены, сестры или матери героя. Героиня олонхо идеализируется как воплощение женственности, красоты и челове-

ской доброты. Однако она и сама может быть богатыркой и вести бой, защищая себя и других. Также она может вступить в бой и с главным героем-богатырем по разным причинам, в т. ч. и в «брачный бой» [14], чтобы испытать своего жениха. Образ женщины в эпосе многогранен, обеспечивая ключевые позиции эпической реальности, поскольку именно борьба за освобождение женщин, на которых падки похотливые *абаасы* Нижнего и Верхнего миров, является основным мотивом в олонхо. Богатыри освобождают своих невест, жен, сестер и стараются искоренить зло, уничтожив его носителей, таких как Уот Усутааки и Уот Усуму – самых сильных богатырей Нижнего и Верхнего миров.

Выводы

Архитектоника, развиваемая на основе нашего подхода, обладает рядом явных преимуществ: 1. Она является развитием глубоких идей М. М. Бахтина, который считает основными её свойствами опору на авторский голос и на образ главного героя произведения. 2. Однако в отличие от подхода М. М. Бахтина мы определяем архитекtonику как один из элементов фундаментальной триады «образ-архитектоника-стиль», которые связаны с предельными равновесиями идентификации, коммуникации и ритмов мировой гармонии и имеют широкое распространение среди природных и культурных объектов. Элементы этой триады онтологизированы. 3. В рамках этого подхода представления об архитектонике являются наиболее гибкими по сравнению с другими возможными представлениями. Этот подход представляет собой ауто-позисс архитектоник, может формировать различные её структуры, включать в них различные природные и культурные элементы. 4. Несмотря на свою гибкость, архитектоника ограничена пределами идентификации, коммуникации и ритмов мировой гармонии, и в каждом конкретном случае имеет вполне определенный вид. 5. Определяемая таким образом архитектоника способна вобрать в себя все разнообразие эпических формул, заповедей, прилагательных, эпитетов, а также все возможные варианты развития сюжета, мотивов, которые предоставляет сам процесс их творения, создаваемый олонхосутами. 6. Предложенное представление об архитектонике эпоса ориентировано на эйдос и предоставляет все бесконечное разнообразие эпоса для философского обобщения. Исследование олонхо на основе логоса бесперспективно, поскольку схемы этого подхода не способны передать всю глубину и сложность олонхо, все разнообразие возможных его философских интерпретаций.

Литература

1. Эпштейн М. Н. Фабула / Краткая литературная энциклопедия. В 9-и т., Т. 7. – М.: Советская энциклопедия, 1972. – Стб. 874.
2. Сюжет / Краткая литературная энциклопедия. В 9-и т., Т. 7. – М.: Советская энциклопедия, 1972. – Стб. 310.
3. Тамарченко Н. Д., Тюпа В. И., Бройтман С. Н. Теория литературы. В 2-х т., Т. 1. – М.: Академия, 2004. – 512 с.
4. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 376 с.
5. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. – М.: Наука, 1983. – 247 с.
6. Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. – СПб.: Азбука, 2000. – 336 с.
7. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Вопросы литературы и эстетики. – М.: Художественная литература, 1975. – С. 234-407.
8. Nikolay N. Kozhevnikov, Vera S. Danilova. The world coordinate system on the basis of limit dynamic equilibriums // European Journal of Philosophical Research. – 2016, Vol. 5, Is. 1. – P. 18-26.
9. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики. – М.: Изд. Лосева А. Ф., 1927. – 264 с.
10. Лосев А. Ф. Философия имени. – М.: Академический проект, 2009. – 300 с.
11. Черных И. Б. Стиль / Краткая литературная энциклопедия. В 9 т. Т. 7. – М.: Советская энциклопедия, 1972. – Стб. 188-195.
12. Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. – М.: Наука, 1989. – 256 с.
13. Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. – Л.: Наука, 1976.

– 242 с.

14. Пухов И. В. Якутский героический эпос – олонхо. Основные образы. – М.: Изд-во АН СССР, 1962.

– 254 с.

References

1. Jepshtejn M. N. Fabula / Kratkaja literaturnaja jenciklopedija [Fable / Concise literary encyclopedia]. V 9-I t., T. 7. – М.: Sovetskaja jenciklopedija, 1972. – Stb. 874.
2. Sjuzhet / Kratkaja literaturnaja jenciklopedija [Plot / Concise literary encyclopedia]. V 9-I t., T. 7. – М.: Sovetskaja jenciklopedija, 1972. – Stb. 310.
3. Tamarchenko N. D., Tjupa V. I., Brojtman S. N. Teorija literatury [Theory of literature]. V 2-h t., T. 1. – М.: Akademija, 2004. – 512 s.
4. Emel'janov N. V. Sjuzhety jakutskih olonho [Plots of Yakut olonkho]. – М.: Nauka, 1980. – 376 s.
5. Emel'janov N. V. Sjuzhety rannih tipov jakutskih olonho [Plots of early types of Yakut olonkho]. – М.: Nauka, 1983. – 247 s.
6. Bahtin M. M. Avtor I geroj: K filosofskim osnovam gumanitarnyh nauk [Author and hero: to philosophic basis of humanities]. – Spb.: Azbuka, 2000. – 336 s.
7. Bahtin M. M. Formy vremeni I hronotopa v romane. Ocherki po istoricheskoy pojetike [Forms of time and chronotope in novel. Essays on historic poetics] // Voprosy literatury I jestetiki. – М.: Hudozhestvennaja iterature, 1975. – S. 234-407.
8. Nikolay N. Kozhevnikov, Vera S. Danilova. The world coordinate system on the basis of limit dynamic equilibriums // European Journal of Philosophical Research. – 2016, Vol. 5, Is. 1. – P. 18-26.
9. Losev A. F. Muzyka kak predmet logiki [Music as object of logic]. – М.: Izd. Loseva A. F., 1927. – 264 s.
10. Losev A. F. Filosofija imeni [Philosophy of name]. – М.: Akademicheskij proekt, 2009. – 300 s.
11. Chernyh I. B. Stil' / Kratkaja literaturnaja jenciklopedija [Style / Concise literary encyclopedia]. V 9 t. T. 7. – М.: Sovetskaja jenciklopedija, 1972. – Stb. 188-195.
12. Gacak V. M. Ustnaja jepicheskaja tradicija vo vremeni. Istoricheskoe issledovanie pojetiki [Oral epic tradition in time. Historic research of poetics]. – М.: Nauka, 1989 – 256 s.
13. Putilov B. N. Metodologija sravnitel'no-istoricheskogo izuchenija fol'klora [Methodology of comparative and historic folklore]. – L.: Nauka, 1976. – 242 s.
14. Puhov I. V. Jakutskij geroicheskij jepos – olonho. Osnovnye obrazy [Yakut heroic epic Olonkho. Main characters]. – М.: Izd-vo AN SSSR, 1962. – 254 s.



УДК 39(=21)

Т. Т. Тургуналиев

Институт манасоведения, Кыргызский государственный университет им. И. Арабаева

АРИЙСКИЙ ПУТЬ

Аннотация. По утверждению некоторых ученых, одним из первых народов, построивших на Земле самую раннюю цивилизацию, был арийский народ. Именно арии распространили пути создания цветущих обществ на другие народы и страны Азии, Европы. Затем образцы арийской цивилизации охватили и другие континенты мира. В мировой науке есть мнение о том, что арии являлись родительским народом, от которого произошли другие народы Земли. Идеями создания цветущего цивилизованного общества были одержимы передовые умы человечества во все эпохи, особенно со времени возникновения важнейшего политического института – государства. Выдвигались проекты, писались программы, законы, которые должны были возвысить человека духовно, улучшить его нравственные качества. Они были посвящены главному вопросу – как быть человеку Человеком, как построить общество, государство на началах совершенства. Этими проблемами были озабочены первоначально национальные, а затем и мировые религии.

В этом контексте следует отметить определение арийского пути, названного умеренным, средним путем между крайними проявлениями человеческих поступков. Его смысл – не потворствовать бездумным желаниям и умерщвлению плоти. Средний путь это: убеждения, устремления, речи, поведение, образ жизни, усилия, образ мыслей, наслаждение в правильном ключе. Указаны и три божественные заповеди, ведущие к прекрасному, высшему миру – самообуздание, самопожертвование, совесть. Думается, что эти свойства являются решающими во все времена истории человечества, поскольку если перевести на более понятный язык, это – нравственное совершенство, первостепенность духовного, хотя роль материального не игнорируется.

В реальной жизни многое иначе. Древние греческие оракулы отмечали, что на Земле плохих людей намного больше, чем хороших. Это касается и современного мира, где еще нет хотя бы одного общества, в котором все население достигло полного совершенства, где хотя бы одно государство имеет самые лучшие свойства, где все люди заботились бы прежде всего о нравственном, духовном совершенстве, а не гонялись бы за материальным богатством.

Ключевые слова: эпос, арийцы, родительский народ, арийский путь развития, цивилизация, экспансия арийской цивилизации, Манас, киргизский народ, нравственность, духовность.

Т. Т. Turgunaliyev

Aryan way

Abstract. According to some scholars, one of the first peoples who built the earliest civilizations on Earth was the Aryan people. It was the Aryas that spread the ways of creating blossoming societies to other peoples and countries of Asia and Europe. Then the samples of the Aryan civilization embraced other continents of the world. In world science there is an opinion that Aryas were a parent people, from which other peoples of the Earth came. The ideas of creation, blooming civilized society obsessed the advanced minds of mankind in all epochs, especially since the emergence of the most important political institution the state. Projects were put forward, programs were written, laws that were supposed to elevate a person spiritually, improve his moral qualities. They

ТУРГУНАЛИЕВ Топчубек Тургуналиевич – к. филос. н., директор Института манасоведения Кыргызского государственного университета им. И. Арабаева, Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: manastanuu2012@mail.ru

TURGUNALIEV Topchubek Turgunaliyevich – Candidate of Philosophical Sciences, Director of the Institute of Manasology, I. Arbaev Kyrgyz State University, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: manastanuu2012@mail.ru

were devoted to the main question, how to be a man, how to build a society, the state on the basis of perfection. These problems were primarily concerned with national and, later, world religions.

In this context, it should be noted the definition of the Aryan path, called the moderate, middle way between the extreme occurrences of human actions. Its meaning is not to indulge unthinking desires and mortification of the flesh. The middle way is beliefs, aspirations, speeches, behavior, way of life, effort, way of thinking, enjoyment in the right direction. There are also indicated three divine commandments leading to a beautiful, higher world: self-restraint, self-abnegation, conscientiousness. It seems that these properties are decisive at all times in the history of mankind, since if it translated into a more understandable language, this is moral perfection, the spiritual priority, although the role of the material is not ignored.

Real life is much different. The ancient Greek oracles noted that there are many more bad people on Earth than good ones. This also applies to the modern world, where there is not yet at least one society in which the whole population has reached complete perfection, where at least one state has the best properties, where all people would primarily care about moral and spiritual perfection, and not pursue material wealth.

Keywords: epic, Aryas, parent people, Aryan development path, civilization, Aryan civilization expanse, Manas, Kyrgyz people, morality, spirituality.

Введение

На протяжении всей истории человечества создавались и поныне создаются проекты, программы, законы, суть которых как быть человеку Человеком; как построить идеальное общество и государство, отличающееся наивысшим совершенством. Были и есть фантастические и сказочно-мифологические, религиозные и философские, утопические и реальные идеи, идеологии. Лишь некоторые из них имели и имеют непреходящий, фундаментальный смысл, соответствующий историческому прогрессу реального содержания, жизненному бытию человека, общества, государства.

Среди всех проектов, законов, разработанных в древние времена, наибольшей содержательностью, высокими идеалами сопровождаются:

а) В философии – идеи Сократа, Платона [1], Гегеля, Лукреция Кара [2], Конфуция [3], Нагарджуны [4] и др.;

б) В религии буддизма, христианства, ислама; в иных национальных религиях, например, зороастризме, иудаизме, синтоизме;

в) В заповедях древнетибетских гуру, Моисея [5, с. 1-229], Бакая, Манаса [6, 7, 8, 9], в законах Ману [10], Солона, Хаммурапи [11] и др.

Относительно религий следует сказать, что христианство наряду с глубокими мыслями породило одно из самых темных, трагичных и изуверских деяний – средневековую инквизицию; а ислам извращают интерпретаторы, секты в его рядах, относящиеся друг к другу с позиции воинственно-враждебных вожделений и ныне ведущих «холодную» идеологическую и «горячую» войну как между собой, так и с другими религиями, политическими системами.

Одну из лучших систем устройства человеческого бытия выработали арийцы.

Как быть человеку Человеком?

Древнеарийская нравственно-философская идея как быть человеку человеком наиболее полно и всесторонне была выражена в буддизме – в одном из величайших достижений арийской мысли. Это было названо «средним путем, лежавшим между двумя крайностями – потворством желаниям и умерщвлением плоти» [4, с. 199]. Будда, исходя из собственного опыта умерщвления плоти, говорил о том, что человек, потерявший силы, не может идти правильным путем. Этот средний путь был арийским путем, состоявшим из восьми стадий:

- правильные убеждения;
- правильные устремления;
- правильные речи;
- правильное поведение;
- правильный образ жизни;
- правильные усилия;
- правильный образ мыслей;
- правильное наслаждение [4, с. 199].

Восьмеричные нравственно-философские императивы всесторонне охватывают человеческие качества, которые в совокупности представляют собой гармонию, идеал подлинно человеческой натуры. Три бессмертные заповеди, если они хорошо выполняются, ведут к небу: самообуздание, самопожертвование (благотворительность), совесть [4, с. 209]. Идея неизбежного, мощного импульса благодатной жизни общества и высокого совершенства человеческой личности значит, что идея прогресса и цивилизационного развития лежат в основе восьмеричного арийского пути. Эта философия глубоко индивидуалистична и посвящена возвышению человека. Она «ведет к небу», т. е., к божественному идеалу, по мировоззрению арийцев, к вершинам и священной горы Меру, где находится сонма богов, и они оттуда правят миром.

Кстати, сегодняшний мир, многие люди и страны, в т. ч. Кыргызстан, очень далеки от этих идеалов совершенства. Главная причина – необузданное стремление к материальному богатству не посредством собственного честного труда, а мошенничеством, коррупционным путем. Современный человек, возможно, в абсолютном большинстве далек от моральных категорий, провозглашенных еще в трех тысячелетиях до нашей эры, когда расцветала индоарийская цивилизация на Севере Индии, в аллювиальных долинах Инда и Ганга, затем освященных и религией буддизма. Индоарийскому индивиду нравственные устои давались самовоспитанием, но немилостью свыше [4, с. 199]. Это достигалось победой над собой, непреклонной волей. Восьмеричная нравственная философия личности возникла в период социального и духовного возрождения и коренных реформ на Севере Индии после того, как туда пришли арийцы со своими самыми передовыми идеями, достижениями в решающих сферах цивилизации – металлургии, скотоводстве, земледелии, передового устройства общества, государства. Среди индоариев никто не являлся более типичным человеком того времени, и никто так не гордился индоарийской культурой, достижениями цивилизации, как раджпуты. Героические подвиги раджпут – самых патриотически настроенных передовых индоариев, берут свое начало от первоначального семейства ариев, от которых произошли племена саков – скифов, гуннов, и которые в центре Азии поднялись высоко в общественном производстве, особенно в производстве орудий труда и военного оружия и свои достижения распространяли в другие просторы Азии и Европы. Следует особо отметить исторические свершения таких великих индоариев как Нагарджуны, философия которого сродни диалектическому методу Гегеля [4, с. 266], Канишки-Хан Эрке, Ашоки, Акбара, стоявших во главе империи индоариев на Севере Индии. «Это был век, ясно понимавший значение разума, период выдающейся философской активности и разностороннего развития» [12, с. 228].

Кто такие арии?

Впервые в мировой науке арии упоминаются, как известно, в «Истории» Геродота [13, III-93; VII-62, 66]. Заслуживает особого отношения к себе мысль крупнейшего знатока истории возникновения, распространения арийской цивилизации Гордона Чайлда о том, что арийцы представляют собой «родительский народ» [14, с. 137]. Выдающиеся ученые утверждают, что все народы мира берут свое начало от одного древнейшего первого народа, что этим народом, возможно, и были арийцы. Подобное мнение высказывает и А. Тойнби – ученый с мировым именем, глубоко исследовавший историю, цивилизацию древнейших народов: «Должен был существовать первоначальный, первобытный «арийский», или «индоевропейский» язык от которого ведут своё происхождение все известные члены этой семьи» [15, с. 147]. Это язык, «на котором говорили древние арийцы, рассеявшиеся по всему миру» [14, с. 137]. Из этих цитат особо следует обратить внимание на слова: «первоначальный, первобытный «арийский» ... язык; «арийцы, рассеявшиеся по всему миру».

Заслуживает пристального размышления и мысли о том, что арийцы – особый вид расы [16, с. 13], первоначальный, родительский вид белой расы, разновидностями которой являются «нордическая раса»; «средиземноморская раса»; «альпийская раса» [15, с. 148-149].

Эти утверждения, возможно, соответствуют исторической правде

Ученые полагают, что не только средиземноморские, альпийские – европейские, но и все народы мира, прежде всего народы, относящиеся к белой расе, берут свое первоначало от ариев. Это вполне логично: первый народ, в результате качественного скачка к новому периоду развития древних людей, образовался как самый ранний первый этнос на Земле и стал образцом,

изначальным «родительским народом», то есть Отцом и Матерью всех этносов Земли, на протяжении многих веков «рассеявшимся по всему миру». Это подтверждает и то, что первооткрывателем того или иного высочайшего достижения на пути исторического прогресса человечества, был именно этот народ, именно эта страна. Примеров этого явления много.

Л. Г. Морган писал о том, что «часть человечества уже приблизительно пять тысяч лет назад достигла цивилизации... только две семьи, семитическая и арийская, достигли этого в процессе независимого саморазвития. Арийская семья представляет центральный поток человеческого прогресса, ибо она создала высший тип человечества и доказала свое внутреннее превосходство тем, что постепенно подчинила своему влиянию всю землю» [17, с. 330]. Что касается арийской семьи и её роли в становлении и бурного развития человечества в период возникновения цивилизации, то особо следует выделить выдающиеся её достижения:

а) Именно «арийская семья представляет центральный поток человеческого прогресса» от этапов дикости, варварства к вершинам цивилизации;

б) «Она создала высший тип человечества» и стала образцом для абсолютного большинства народов Азии, Европы, Америки, Австралии и части Африки, которые находились на уровне варварства и под мощным и неодолимым влиянием мировой экспансии арийской цивилизации вззошли на высоты исторического развития и влились в единый поток общечеловеческого развития;

в) Эта экспансия распространилась на все континенты Земли.

Автору принадлежат и другие важнейшие мысли о «единстве происхождения человечества»; о том, что распространение человечества по всему миру «произошло путем расселения из одного начального центра»; и, наконец, «азиатский материк должен, следовательно, считаться колыбелью вида» среди всех человеческих типов, известных истории [17, с. 215].

Первоначальная родина ариев

В древних индоарийских эпосах «Махабхарата», «Рамаяна», ведических философских произведениях немало свидетельств о «первоначальной родине человека в арктической зоне»; о том, что «в доледниковый и межледниковый периоды климат арктических районов был теплым и доступным для иного растительного и животного мира, для человека и развития его цивилизации» [18, с. 4-5]. Одним из главных создателей «полярной теории» происхождения индоариев был известный ученый и политический деятель Индии Бал Гангадхар Тилак, которому принадлежат книги «Орион» и обширная монография «Арктическая родина в ведах». Не только Тилак, но и другие ученые полагают, что первоначальная родина ариев, и их потомков – индоариев, персариев, грекоариев, более того, всех народов белой расы, значит, народов Центральной Азии, Европы, Америки и Австралии, «находилась за полярным кругом, иногда определялась более точно – на берегах холодного Белого моря или в Сибири... Некоторые помещали эту страну даже в самую точку Северного полюса» [18, с. 4]. Не вызывает сомнения мнения ученых, основанных на данных археологических раскопок, о том, что в доледниковую эпоху, последнюю по счету, существовал огромный арктический континент под названием Арктида. Здесь царили теплый климат, все жизненные условия для возникновения и бурного развития органической природы, для образования первоначального родительского народа всего последующего человечества. Возможно, именно этот изначальный народ на Земле достиг вершин первой исторической цивилизации в Арктиде, которая впоследствии была распространена на другие континенты. С наступлением ледникового периода арктические арии вынуждены были покинуть свою первую родину Арктиду и перебраться на теплые широты. Науке известно, что второй, новой родиной ариев стали предгорья Урала, земли от Великого Поля до Дуная. Арии построили города-государства в большом количестве. Археология обнаружила и изучила пока один из них. Это – Аркаим. Он был возведен на берегу р. Синташты, которая находится в Челябинской области России.

В древнеиндоарийских письменных источниках описаны явления, характерные для арктических областей и совершенно необычные и несвойственные районам Южной Азии: о неподвижной Полярной звезде, о холодной и долгой ночи, тянущейся шесть месяцев, о дне, так же длящемся целое полугодие.

И древние сказители индоариев пели о стране, где солнце встаёт лишь раз в году, где шесть месяцев день, шесть месяцев ночь [18, с. 4]. В пользу утверждения о том, что первоначальный

родительский народ арии появились на арктическом континенте, можно прибавить и следующую версию: на Северном полюсе «умеренные области и прибрежные страны... более теплого и лесистого полюса были населены «светлой белокурой общностью людей с голубыми глазами ... их называют ... северной расой» (подчеркнуто нами. – Т. Т.) [19, с. 74-75].

Это соответствует научным данным, что древние кыргызы были белыми, с голубыми глазами, огненно рыжими волосами, что и они, возможно, имеют прямое отношение к родителскому народу.

Почему именно от древних ариев исходит начало мировой цивилизации?

Э. Фромму принадлежат примечательные слова: «Доисторические люди проявляли минимум деструктивности и максимум готовности к сотрудничеству и справедливому распределению продуктов. Жестокость и деструктивность проявляются лишь с разделением труда, ростом производства, с возникновением государства усиливаются. По мере развития цивилизации власть и насилие приобретают все большее значение» [20, с. 565]. Правда, у доисторических людей были и положительное, и отрицательное, и нечто, относящееся к цивилизационному и варварскому. Впрочем, современное человечество, с одной стороны, достигло высочайших высот науки и техники, многие народы идут по пути все большего развития цивилизации; с другой же стороны, оно обременено и заражено многими бактериями, возникшими на заре древнейшего варварства, что является раковой, пока неизлечимой опухолью нашей эпохи. Мы особо подчеркиваем: формы проявления, нередко опустошительные, разрушительные действия деструктивности, варварства исторических тысячелетий, т. е. войн, геноцида, инквизиции, ненависти и непримиримой враждебности различных систем, несравнимо и многократно превосходят деструктивность, варварство доисторических времен. И вполне возможно, что в т. ч. эти деструктивности, варварства современной эпохи могут насмерть погубить все человечество, всю земную цивилизацию.

«Современный человек... воспринимает мир только под углом зрения его практической применимости» [20, с. 462]. Если более ясно сказать, то речь о том, что современные общества, государства, современный человек более вождельно тяготеют, прежде всего, к материальному богатству, ежели к духовному.

«Голая погоня за богатством не составляет конечного назначения человечества, если только прогресс останется законом будущего. Гибель общества должна стать конечным результатом исторического поприща, единственной целью которого оказывается богатство; ибо такое поприще содержит в себе элементы своего собственного разрушения» [17, с. 329]. Естественно, что должно гармонично развиваться и материальное, и духовное. При этом, материальное – основа существования человека, но достижения высот духовности является его главной жизненной целью, что и выступает фундаментальной сущностью его предназначения как разумного существа.

Многозначительно, что древнейшие арии Севера и древние индоарии воздавали хвалу, пели гимны богам и призывали их на помощь, чтобы получить от них определенные блага: «богатство (в т. ч. и прежде всего духовное богатство. – Т. Т.), здоровье, силу (не только физическую, но божественную, пассионарную духовную силу воли, мужества, высшие блага. – Т. Т.), защиту от врагов» [18, с. 6].

Эти же идеалы были первостепенными для кыргызов в эпоху кочевой цивилизации много тысячелетий тому назад. Эпопея «Манас» превозносит совершенные свойства величайшего Манаса и всех, кто составлял ядро меритократического правления. Их жизненное кредо – служить интересам кыргызского народа, освободить земли предков от врагов и объединить всех кыргызских племенных государств в конфедеративную империю. И у них на первом месте идеал духовного [21, с. 89-94].

Эпические народы

Если мы ищем ответа на вопрос: среди всех народов мира кто, какие этносы в древнейшие тысячелетия обогатили общечеловеческую духовную казну, кто стоял у истоков первых знаний, науки о мире, кто создал величайшие художественно-интеллектуальные произведения эпических масштабов земного, подземного и небесного триединого этажей, то должны открыто сказать, что эти уникальные народы, берущие начало от древнейшего, доисторического

родительского народа – от ариев: кыргызы, индоарии, персоарии, грекоарии и др. народы Земли, на которых распространилась цивилизация, у истоков которой стояли арии. Они явились творцами мировых фольклорных непревзойденных шедевров – эпосеи «Манас», имеющей много миллионов строк; эпосов «Эр Төштүк», «Махабхарата», «Рамаяна», «Шах-намэ», «Илиада», «Одиссея» и мн. др. При этом мы признаем, что и другим народам принадлежат непреходящие национальные и общечеловеческие ценности. Не только национальными, но и общечеловеческими образцами народного творчества могут быть названы олонхо курыканов-якутов, живое его воплощение – искусство олонхосутов, которые и сегодня, наряду с манасчы, представителями пяти поколений, являются прекрасными исполнителями фольклорных шедевров якутского народа. Такую оценку заслуживают эпические произведения алтайских кыргызов, хакасов-кыргызов, казаков, татаров, башкиров, тувинцев, туркмен, азербайджанцев, узбеков, эстонцев, карело-финнов и мн. др. народов – современных потомков ариев.

Одним из важнейших и определяющих составных цивилизации, наряду с металлургией на основе небесной и земной стали, письменностью, скотоводческой и земледельческой отраслями экономической жизни, является и художественно-интеллектуальная революция, совершенная в эпическом охвате мироздания.

Если наука в исследовании составных частей цивилизации будет обращать внимание лишь на металлургию, архитектуру, скульптуру, живопись, скотоводство и земледелие, письменность и будет упускать из виду еще одну фундаментальную основу, а именно – фольклорное творчество, то мировая цивилизация будет выглядеть ущербной. Когда речь идет об интеллекте, интеллектуальном сознании, то подразумевают, прежде всего, научную и техническую деятельность. Это одностороннее понимание сущности интеллектуального начала. Процесс эпического сказительства гениальных и великих манасчы, рапсодов, олонхосутов ведет к художественному новаторству, художественно-интеллектуальному открытию доселе неизведанного, сокровенного. Он отличается энциклопедическим охватом эпохи героических свершений народа за свою свободу и независимость; эпохи превращения из родоплеменного состояния в национальное образование; объединение мелких княжеств, ханств в крупное, мощное государство, в конфедерацию или империю в силу исторической необходимости успешно противостоять опасным действиям врагов, когда стояла дилемма: или ты победишь, или тебя победят и будешь в рабском подчинении, а то и потеряешь свою национальную идентичность. Сказитель глубоко постигает великую поэтическую силу богатейшего языка своего народа, он прекрасно знает историю многих веков, в которой отражены деяния не только своего отчества, но и других стран, вовлеченных в события эпического произведения; у него обширные знания о географии, астрономии, природных явлениях, об этносах и их менталитетах, о характерах огромного количества действующих лиц.

Все это и многое другое дает нам основание считать, что великое эпическое мышление предполагает художественно-интеллектуальную уникальную оригинальность на уровне гениального художественного открытия.

В этом высоком значении можно особо выделить эпическое творчество народов, генетически единых с ариями-родоначальниками человечества: кыргызов, индоариев, персоариев, грекоариев. Разумеется, и другие этносы заслуживают названия «эпические народы», поскольку имеют эпические произведения, которые могут быть причислены к шедеврам художественного творчества.

Заключение

Следует особо сказать:

а) Родительский, исторически первоначальный народ – арийцы, от которых произошли впоследствии все или, по утверждению иных исследователей, народы белой расы, еще в древнейшие времена выработали целостную систему нравственно-философских основ проблемы как быть человеку Человеком;

б) Они построили и достигли высокого уровня, возможно, первого в мире государственного строительства;

в) Создание ариями политического института – государства, открытие основ металлургии и

других видов общественного производства дали возможность проложить путь цивилизационного развития, которое затем было распространено по всему свету;

г) Многим народам, странам арии дали мощный толчок развития, и они, на которых распространилось их влияние, прошли по ступенькам металлургической, скотоводческой, земледельческой и фольклорной революций, а позже вступили на путь научно-технической революции;

д) Однако, вся история человечества, в т. ч. современный мир, далеко не всегда развивается по пути осуществления восьмеричных основ нравственных устоев, выработанных ариями в древнейшие времена.

Литература

1. Платон. Государство. Соч. в 3-х т. Т. 3. Ч. 1. – М.: Мысль, 1971. – 454 с.
2. Тит Лукреций Кар. О природе вещей. – М.: Худож. лит., 1983. – 383 с.
3. Конфуций. Беседы и суждения. – М.: Артефакт-пресс, ООО «Изд-во АСТ», 2006. – 208 с.
4. Неру Д. Открытие Индии. Кн. 1. – М.: Политиздат, 1989. – 199 с.
5. Библия. Книги священного писания Ветхого завета. Канонические в русском переводе с параллельными местами. – М.: Российское библейское общество, 1989. – 229 с.
6. Манас. Кыскартылып бириктирилген вариант / Ред. Б. Юнусалиев. – Фрунзе: Кыргызмамбас, 1958-1960. (на кыргызском яз.)
7. Манас. Сагынбай Орозбаковдун варианты боюнча. 1-4 китеп. – Бишкек: Кыргызстан, 1978-1981. (на кыргызском яз.)
8. Манас. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. – Бишкек: Турар, 2010. – 1006 с. (на кыргызском яз.)
9. Кыргыз элинин баатырдык эпосу «Манас». Жүсүп Мамайдын варианты боюнча. – Үрүмчү: Шинжиан Эл Басмасы, 2004. – 562 с. (на кыргызском яз.)
10. Законы Ману. Перевод с санскрита С. Д. Эльмановича. – СПб.: Типо-лит. Н. И. Евстифеева, 1913. – 309 с.
11. Сборник Законов царя Хаммурапи. – Тольятти: ИИП «Акцент», 1996. – 56 с.
12. Радхакришнан С. Индийская цивилизация. Т. 1. – М.: Изд-во иностр. лит., 1956. – 228 с.
13. Геродот. История. В 10-ти т. – М.: Ладомир, АСТ, 1999. – 740 с.
14. Гордон Чайлд. Расцвет и падение древних цивилизаций. Далёкое прошлое человечества. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2012. – 137 с.
15. Тойнби А. Дж. Исследование истории: возникновение, рост и распад цивилизаций. – М.: АСТ Москва, 2009. – 676 с.
16. Шюре Э. Великие посвященные: Очерк эзотеризма религий (Рама, Кришна, Гермес, Моисей). – СПб: Азбука-классика, 2009. – 288 с.
17. Льюис Г. Морган. Древнее общество. – Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР, 1935. – 350 с.
18. Бонград-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. Изд. 2-е, исп., доп. – М.: Мысль, 1983. – 206 с.
19. Уэллс Г. История цивилизации. – М.: Астрель, 2011. – 484 с.
20. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: АСТ, 2016. – 565 с.
21. Тургуналиев Т. Т. Байыркы көчмөн кыргыз цивилизациясы («Манас» эпопея сыбоюнча). Дүйнөлүк цивилизациялар. – Бишкек: Турар, 2016. – 230 с. (на кыргызском яз.)

References

1. Platon. Gosudarstvo [State]. Soch. v 3-h t. T. 3. Ch. 1. – M.: Mysl', 1971. – 454 s.
2. Tit Lukrecij Kar. O prirode veshhej [About way thigns]. – M.: Hudozh. lit., 1983. – 383 s.
3. Konfucij. Besedy i suzhdenija [Conversation and discourse]. – M.: Artefakt-press, ООО «Izd-vo AST», 2006. – 208 s.
4. Neru D. Otkrytie Indii [Finding India]. Kn. 1. – M.: Politizdat, 1989. – 199 s.
5. Biblija. Knigi svjashennogo pisanija Vethogo zaveta [Bible. The Good Book of the Old Testament]. Kanonicheskie v russkom perevode s parallel'nyimi mestami. – M.: Rossijskoe biblejskoe obshhestvo, 1989. – 229 s.

6. Manas [Manas]. Kyskartylyp biriktirilgen variant / Red. B. Junusaliev. – Frunze: Kyrgyzmambas, 1958-1960. (na kyrgyzskom jaz.)
7. Manas [Manas]. Sagynbaj Orozbekovdun varianty bojuncha. 1-4 kitep. – Bishkek: Kyrgyzstan, 1978-1981. (na kyrgyzskom jaz.)
8. Manas [Manas]. Sajakbaj Karalaevdin varianty bojuncha. – Bishkek: Turar, 2010. – 1006 s. (na kyrgyzskom jaz.)
9. Kyrgyz jelinin baatyrdyk jeposu «Manas» [Kyrgyz heroic epic Manas]. Zhysyp Mamajdyn varianty bojuncha. – Үгүмчү: Shinzhiaң Jel Basmasy, 2004. – 562 s. (na kyrgyzskom jaz.)
10. Zakony Manu [Manu laws]. Perevod s sanskrita S. D. Jel'manovicha. – SPb.: Tipo-lit. N. I. Evstifeeva, 1913. – 309 s.
11. Sbornik Zakonov carja Hammurapi [Czar Hammurabi laws]. – Tol'jatti: IIP «Akcent», 1996. – 56 s.
12. Radhakrishnan S. Indijskaja civilizacija [Indian civilization]. T. 1. – M.: Izd-vo inostr. lit., 1956. – 228 s.
13. Gerodot. Istorija [History]. V 10-ti t. – M.: Ladomir, AST, 1999. – 740 s.
14. Gordon Chajld. Rascvet i padenie drevnih civilizacij [Rise and fall of ancient civilizations]. Daljokoe proshloe chelovechestva. – M.: ZAO Centrpoligraf, 2012. – 137 s.
15. Tojnbi A. Dzh. Issledovanie istorii: vozniknovenie, rost i raspad civilizacij [History research: genesis, rise and fall of civilizations]. – M.: AST Moskva, 2009. – 676 s.
16. Shjure Je. Velikie posvjashhenye: Ocherk jezoterizma religij (Rama, Krishna, Germes, Moisej) [Great Dedicavit: essay of religion esoterism (Rama, Krishna, Hermes, Moses)]. – SPb: Azbuka-klassika, 2009. – 288 s.
17. L'juis G. Morgan. Drevnee obshhestvo [Ancient society]. – L.: Izd-vo Instituta narodov Severa CIK SSSR, 1935. – 350 s.
18. Bongrad-Levin G. M., Grantovskij Je. A. Ot Skifii do Indii. Drevnie arii: mify i istorija [From Scythia to India. Ancient Aryas: myths and history]. Izd. 2-e, isp., dop. – M.: Mysl', 1983. – 206 s.
19. Ujells G. Istorija civilizacii [Civilization history]. – M.: Astrel', 2011. – 484 s.
20. Fromm Je. Anatomija chelovecheskoj destruktivnosti [Anatomy of human destructiveness]. – M.: AST, 2016. – 565 s.
21. Turgunaliev T. T. Bajyrky köchmөн kyrgyz civilizacijasy [Ancient nomadic Kyrgyz civilization] («Manas» jepopeja sybojuncha). Dыjnөlyk civilizacijalar. – Bishkek: Turar, 2016. – 230 s. (na kyrgyzskom jaz.)



— ХРОНИКА —

А. Ф. Корякина

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

**Международная научная конференция
«ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ МИРА:
ТРАДИЦИИ И ЭТНИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА»
с участием Генерального директора ЮНЕСКО Ирины Боковой
(6-8 июля 2017 г., г. Якутск)**

С того момента, как Олонхо было признано ЮНЕСКО 25 ноября 2005 г. Шедевром Устного и Нематериального Наследия Человечества, в республике проведена разнообразная широкая работа по восстановлению, сохранению и использованию эпического наследия якутского народа. При Северо-Восточном федеральном университете им. М. К. Аммосова создан Научно-исследовательский институт Олонхо. Учеными республики организованы и проведены фундаментальные и прикладные исследования якутского эпоса. Осуществляется перевод уникальных памятников эпического наследия на языки народов мира. Проведены международная и всероссийская конференции по проблемам сравнительного изучения эпосов. Прорыв якутского эпоса в мировое эпическое пространство стал очевидным фактом.

6-8 июля 2017 г. в г. Якутске (Российская Федерация) в рамках II Международного эпического форума «Эпосы народов мира на Земле Олонхо» проведена Международная конференция «Эпическое наследие народов мира: традиции и этническая специфика», организаторами которой являлись Правительство Республики Саха (Якутия), Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова (СВФУ), Научно-исследовательский Институт Олонхо СВФУ.

Необходимость использования огромного потенциала эпического наследия народов в развитии межкультурного диалога, проблема сравнительного изучения великих эпосов в интересах решения насущных проблем формирования духовности в мировом сообществе придали высокую актуальность теме конференции.

Цель конференции – дальнейшее углубление и расширение научного изучения национальных эпосов; обсуждение проблем по реализации программы ЮНЕСКО по культурному разнообразию в киберпространстве; изучение вопросов сохранения сказительского искусства и использования потенциала эпического наследия народов мира в условиях глобализации.

Большим событием стало участие в работе конференции Генерального директора ЮНЕСКО г-жи Ирины Боковой.

Более 180 представителей из 15 стран Европы, Азии, Северной Америки (Абхазия, Азербайджан, Армения, Америка, Великобритания, Казахстан, Китай, Кыргызстан, Молдавия, Туркменистан, Узбекистан); из 18 регионов Российской Федерации (Алтай, Башкортостан, Бурятия, Дагестан, Калмыкия, Карелия, Коми, Татарстан, Тува, Хакасия); из 10 городов Российской

КОРЯКИНА Антонина Федоровна – Ученый секретарь Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: aitalilen@mail.ru

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

E-mail: aitalilen@mail.ru



Федерации (Москва, Арзамас, Владивосток, Екатеринбург, Калуга, Курск, Новосибирск, Санкт-Петербург, Ростов-на Дону, Севастополь); 96 из РС (Я) провели плодотворный обмен мнениями по проблемам генезиса и этнической специфики национальных эпосов в контексте этнической истории, современного бытования эпического творчества, в контексте этномузыковедения, издания, перевода, языка и поэтики эпических памятников, информационных технологий в сохранении и актуализации эпического наследия. Широко обсуждены вопросы участия эпосоведов мира в реализации долгосрочного международного проекта «Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения» под патронатом ЮНЕСКО. Участники конференции посетили знаменитые Ленские столбы, признанные всемирным наследием ЮНЕСКО.

В рамках программных мероприятий конференции организованы:

- 2 пленарных заседания, одно из них с участием Генерального директора ЮНЕСКО Ирины Боковой, по актуальным проблемам изучения и сохранения эпосов народов мира;

- 5 тематических секций: «Национальные эпосы в контексте этнической истории»; «Феномен этнических сказителей; музыка эпоса»; «Современное бытование эпического творчества», «Памятники этнического наследия: вопросы их издания и перевода», «Национальные эпосы: язык и поэтика»;

- Круглый стол по вопросам участия эпосоведов в реализации долгосрочного международного проекта «Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения» под патронатом ЮНЕСКО.

В рамках работы конференции была обсуждена и принята Декларация о Международном проекте «Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения». В данном главном документе конференции заявлено о создании координационного центра по эпосоведению для организации изучения и издания образцов эпического наследия народов мира; признана необходимость создания энциклопедии эпосов народов мира, Золотой серии мировых эпосов, проведения крупных международных мероприятий по эпосам и т. д.

Конференцией признано, что эпос на протяжении многих веков является глубинным выражением национального самосознания, высшим мерилom духовности, бесценным памятником культуры, в силу чего он имеет огромную объединяющую духовную силу. Участники конференции выразили озабоченность тем, что в силу объективных и субъективных обстоятельств остаются неопубликованными уникальные тексты национальных эпосов, хранящиеся в фондах

научных учреждений и библиотек. Кроме того, указано на то, что до сих пор изучение эпосов народов мира в сравнительном аспекте проводится в каждом регионе изолированно.

В связи с этим конференция отметила:

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

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

- приступить к широкомасштабным исследованиям по сравнительному изучению национальных эпосов, прежде всего, тех народов, языки которых считаются родственными (словесный фольклор тюркоязычных народов республик Российской Федерации; стран Центральной и Малой Азии; эпическое наследие Кавказа; корейские и японские эпические сказания; устное народное творчество индейцев Америки);

- создание в Российской Федерации координационного центра по эпосоведению для изучения и издания образцов эпического наследия, как неотъемлемой части эпосов народов мира;

- издание «Золотой серии эпосов народов мира» и утверждение международной редколлекции по этому проекту;

- проводить периодически Международную научную конференцию по проблемам научного изучения эпосов поочередно в разных регионах; предложить руководству и научным учреждениям Республики Кыргызстан провести следующую конференцию в 2018 г. в г. Бишкек.

Создан координационный центр по эпосоведению, в состав которого вошли ведущие эпосоведы мира.

Международная конференция «Эпическое наследие народов мира: традиции и этническая специфика» объединила участников во имя консолидации общих усилий эпосоведов мира по созданию новых пространств для диалога и взаимопонимания. Она внесла весомый вклад в развитие международных связей в сфере научного сотрудничества и культурного взаимодействия и стала очередным шагом в укреплении приверженности Якутии «Концепции об охране нематериального культурного наследия в мире», глобальной идее культурного многообразия для улучшения качества нашего совместного существования.



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

(Серия «Эпосоведение»)

Правила оформления статьи

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

1. Общие правила:

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

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

2. Правила оформления статьи – согласно Требованиям.

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

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

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

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

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

07.00.00 ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

09.00.00 ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Если автор – аспирант, то необходим отзыв руководителя.

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

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

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

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

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

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

Электронное научное периодическое издание

№ 3(07) 2017

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

Подписано в печать 29.09.2017. Формат 70х108/16.
Печ. л. 11,75. Уч.-изд.л. 14,68. Тираж экз. Заказ № .

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