

Эпосоведение

Сетевое издание

Издается с 2016 года

Журнал выходит 4 раза в год

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

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

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

Сентябрь 2026

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: *Р. Н. Анисимов*, к. филол. н.

Выпускающий редактор: *Е. Е. Жиркова*

Члены редакционной коллегии:

Т. А. Абдырахманов, д. и. н., проф., Киргизия; *Алимаа Аюжав*, доктор фольклористики, Монголия; *Т. А. Бакчиев*, д. филол. н., 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; *А. Н. Данилова*, к. филол. н., РФ; *З. Д. Джапуа*, д. филол. н., проф., Абхазия; *А. К. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; *Н. Н. Ефремов*, д. филол. н., РФ; *В. В. Илларионов*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *Б. Катуу*, доктор филологии, проф., Монголия; *Е. Н. Кузьмина*, д. филол. н., проф., РФ; *А. А. Кузьмина*, к. филол. н., РФ; *Р. Г. Кулиева*, д. филол. н., проф., Азербайджан; *А. С. Миронов*, к. филол. н., РФ; *Л. Х. Мухаметзянова*, д. филол. н., доцент, Татарстан, РФ; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, СВФУ, РФ; *О Ынкенг*, доктор фольклористики, проф., Южная Корея; *К. Райхл*, доктор филологии, проф., Германия; *К. С. Рахимов*, канд. иск., Таджикистан; *М. Б. Сабыр*, д. филол. н., проф., Казахстан; *Т. М. Садалова*, д. филол. н., РФ; *П. В. Сивцева-Максимова*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *К. И. Сихарулидзе*, д. филол. н., проф., Грузия; *П. А. Слепцов*, д. филол. н., РФ; *М. В. Станюкович*, к. и. н., РФ; *Д. В. Сокаева*, д. филол. н., РФ; *Р. А. Султангареева*, д. филол. н., РФ; *О. А. Тогусаков*, д. филос. н., Киргизия; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Г. Р. Хусаинова*, д. филол. н., РФ; *Чао Гежин*, доктор фольклористики, проф., Китай; *М. Д. Чертыкова*, д. филол. н., РФ; *А. Н. Чугунекова*, д. филол. н., доцент, Хакасия, РФ; *П. Эргюн*, доктор фольклористики, доцент, Турция; *Ж. С. Эшанкулов*, д. филол. н., проф., Узбекистан.

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

Адрес редакции: 677013, г. Якутск, п. Ленина, 2, каб. 301

Тел./факс: (4112) 49-68-83

E-mail: eposvestnik@mail.ru

НИИ Олонхо <http://epossvfu.ru>

Свидетельство о регистрации ЭЛ № 77-82075 выдано 5 октября 2021 года Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Eposovedenie

Online periodical

Published since 2016

The frequency of publication is 4 times a year

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

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

September 2026

THE EDITORIAL BOARD

Head Editor: *R. N. Anisimov*, Cand. Sci. Philology

Executive editor: *E. E. Zhirkova*

The members of the editorial board:

T. A. Abdyrakhmanov, Dr. Sci. History, Prof., Kirghizia; *Alimaa Ayushjav*, Ph.D. in Folklore, Mongolia; *T. A. Bakchiev*, Dr. Sci. Philology, Kirghizia; *T. G. Basangova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Kalmykia, Russia; *V. V. Vinokurov*, Cand. Sci. Philosophy, Asst. Prof., NEFU, Russia; *V. S. Danilova*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., NEFU, Russia; *A. N. Danilova*, Cand. Sci. Philology, Russia; *Z. D. Dzhapua*, Dr. Sci. Philology, Prof., Abkhazia; *A. K. Eghiazaryan*, Dr. Sci. Philology, Prof., Armenia; *N. N. Efremov*, Dr. Sci. Philology, Russia; *V. V. Illarionov*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *B. Katuu*, Dr. Sci. Philology, Prof., Mongolia; *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. Kuzmina*, Cand. Sci. Philology, Russia; *A. S. Mironov*, Cand. Sci. Philology; *L. Kh. Mukhametzianova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Tatarstan, Russia; *A. A. Nakhodkina*, Cand. Sci. Philology, Asst. Prof., NEFU, Russia; *Oh Eunkyung*, Ph.D. in Folklore, Prof., South Korea; *K. Reichl*, Dr. Sci. Philology, Prof., Germany; *K. S. Rakhimov*, Cand. of Art History, Tadjikistan; *M. B. Sabyr*, Dr. Sci. Philology, Prof., Kazakhstan; *T. M. Sadalova*, Dr. Sci. Philology, Russia; *P. V. Sivtseva-Maksimova*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *K. I. Sikharulidze*, Dr. Sci. Philology, Prof., Georgia; *P. A. Sleptsov*, Dr. Sci. Philology, Russia; *M. V. Stanukovich*, Cand. Sci. History, Russia; *D. V. Sokaeva*, Dr. Sci. Philology, Russia; *R. A. Sultangareeva*, Dr. Sci. Philology, Russia; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *R. Harris*, Ph.D. in Ethnomusicology, Prof., USA; *G. R. Khusainova*, Dr. Sci. Philology; *Chao Gejin*, Ph.D. in Folklore, Prof., China; *M. D. Chertykova*, Dr. Sci. Philology, Russia; *A. N. Chugunekova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Khakasia, Russia; *P. Ergun*, Ph.D. in Folklore, Asst. Prof., Turkey; *J. S. Eshankulov*, Dr. Sci. Philology, Prof., Uzbekistan.

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

The editorial board of the series: 301 off., Lenin str., 42, Yakutsk, 677000

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

E-mail: eposvestnik@mail.ru

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

Accreditation certificate ЭЛ № 77-82075 on October 5, 2021 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Агатай У. М., Абдыгалиулы Б., Сабитов Ж. М.</i> Короткоклинковое оружие в казахском героическом эпосе эпохи ногайлы, казахо-джунгарских войн и этнографического времени... 5	5
<i>Вртанесян Г. С.</i> Небесная погоня: календарный аспект мифа..... 21	21
<i>Юша Ж. М.</i> О противостоянии лам и шаманов в устных рассказах тувинцев 48	48
<i>Рамазян С. М., Погосян А. К., Далалян Т. С.</i> Образ архангела Гавриила в армянском эпическом фольклоре..... 60	60
<i>Чертыкова М. Д.</i> Ситуативные параллели с компонентами <i>мал</i> «скот» и <i>чон</i> «народ» в текстах хакасских героических сказаний 77	77
<i>Шарина С. И.</i> Специфика языка охотской эпической традиции эвенов..... 91	91
<i>Гоголева М. Т., Поликарпова Е. М., Никифорова Е. П.</i> Лингвистические средства передачи комического в якутском героическом эпосе – олонхо 105	105
<i>Кузьмина А. А.</i> Поэтика заключительной части олонхо вилуйской эпической традиции.....116	116
<i>Меняев Б. В.</i> Сравнительный анализ ойратской легенды о происхождении водки и вреде пьянства в контексте тибето-монгольской традиции 130	130
<i>Галимова О. Н.</i> Названия животных в эпосе «Идегей»..... 146	146
<i>Саввинова Г. Е.</i> Олонхо А. П. Амвросьева «Богатырь Кюн Нюргун, Сын Кёгён Кус»: структура и сюжет..... 161	161
<i>Кучмезов А. М.</i> Языковая экспликация некоторых обычаев в карачаево-балкарских эпических текстах 176	176
<i>Жиркова Е. Е.</i> Оказиональная образная лексика в олонхо (на материале текстов олонхо чурапчинских сказителей)..... 188	188
<i>Герасимова Л. Н.</i> Образные глаголы мимики нижней зоны лица: структура, семантика и особенности функционирования в эпическом тексте 198	198
<i>Дьяконова А. М.</i> Служебные слова-показатели сравнения в якутском героическом эпосе «Куруубай Хааннаах Кулун Куллустуур» («Строптивный Кулун Куллустуур»)211	211

РЕЦЕНЗИИ

<i>Цыбикова Б.-Х. Б.</i> РЕЦЕНЗИЯ на книгу: «Гэсэриада предбайкальских бурят. Кн. 2. Абай Гэсэр Богдо хан»..... 222	222
---	-----

ХРОНИКА

<i>Цеценмунх, Бичеев Б. А.</i> Система классификации сказочных сюжетов монгольских народов (исследование, оцифровка и систематизация) 226	226
---	-----

CONTENT

<i>Agatay, O. M., Abdigaliuly B., Sabitov, Zh. M.</i> Short-bladed weapons in Kazakh heroic epics of the <i>Nogayli</i> era, the Kazakh-Dzhungar wars, and the ethnographic period	5
<i>Vrtanesyan, G. S.</i> The celestial chase: the calendrical aspect of the myth.....	21
<i>Yusha, Zh. M.</i> On the confrontation between lamas and shamans in the oral tales of the Tuvans....	48
<i>Dalalyan, T. S., Ramazyan, S. M., Poghosyan, A. K.</i> The image of Archangel Gabriel in Armenian epic folklore	60
<i>Chertykova, M. D.</i> Situational parallels involving the components “cattle” and “people” in the texts of Khakas heroic epics	77
<i>Sharina, S. I.</i> Language features of the Even epic tradition of the Okhotsk region	91
<i>Gogoleva, M. T., Polikarpova, E. M., Nikiforova, E. P.</i> Linguistic means of conveying the comic in the Yakut heroic epic Olonkho	105
<i>Kuzmina, A. A.</i> Poetics of the final part of the olonkho of the Vilyui epic tradition.....	116
<i>Menyaev, B. V.</i> Comparative analysis of the Oirat legend regarding the origin of vodka and the harmful effects of drunkenness within the context of the Tibetan-Mongol tradition.....	130
<i>Galimova, O. N.</i> Names of animals in the epic “Idegei”	146
<i>Savvinova, G. E.</i> Olonkho by A. P. Amvrosiev “The Hero Kyun Nyurgun, the son Kyogyon Kus”: structure and plot.....	161
<i>Kuchmezov, A. M.</i> Language explication of some customs in Karachay-Balkar epic texts.....	176
<i>Zhirkova, E. E.</i> Occasional figurative vocabulary in olonkho: the case of the texts by olonkho storytellers from Churapcha.....	188
<i>Gerasimova, L. N.</i> Figurative verbs of facial expression in the lower facial zone: structure, semantics, features of functioning in an epic text.....	198
<i>Dyakonova, A. M.</i> Auxiliary words-indicators of comparison in the Yakut heroic epic “Obstinate Kulun Kullustur”	211

REVIEW

<i>Tsybikova B.-Kh. B.</i> REVIEW of the book “Geseriad of the Pre-Baikal Buryats. Book 2. Abay Geser Bogdo Khan	222
--	-----

CHRONICLES

<i>Tsetsenmunkh, Bicheev, B. A.</i> Classification system for the folktale plots of Mongolian peoples (research, digitization, and systematization).....	226
--	-----



КОРОТКОКЛИНКОВОЕ ОРУЖИЕ В КАЗАХСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ ЭПОХИ *НОГАЙЛЫ*, КАЗАХО-ДЖУНГАРСКИХ ВОЙН И ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ

У. М. Агатай¹, Б. Абдыгалиулы², Ж. М. Сабитов³

¹Национальный музей Республики Казахстан, Астана, Казахстан
e-mail: agatayotkirbay@gmail.com

²Национальный музей Республики Казахстан, Астана, Казахстан
e-mail: aberik.kz@gmail.com

³Научный институт изучения Улуса Джучи, Астана, Казахстан
e-mail: zh.sabitov@gmail.com

Аннотация. Исследование вооружения тюркоязычных и монголоязычных народов Евразийской степи позднего Средневековья, Нового времени и этнографического периода является важной научной проблемой. В этой связи особую актуальность приобретает комплексное изучение сведений о вооружении, содержащихся в памятниках устного народного творчества, прежде всего в героическом эпосе в сопоставлении с данными других видов источников. *Целью* настоящего исследования является выявление и атрибуция короткоклинкового колюще-режущего оружия в казахских героических эпосах, а также его корреляция и сопоставление с аналогичными типами вооружения тюркских воинов-кочевников Великой степи по письменным и вещественным источникам. *Материалы и методы.* Основу исследования составляют ранее не введенные в научный оборот материалы казахского героического эпоса. Для их интерпретации привлекались письменные, вещественные (в т. ч. музейные) и др. источники. Методика исследования основана на комплексном подходе к изучению источников с использованием сравнительно-описательного метода, а также методов верификации, корреляции, анализа и перевода фольклорных текстов. *Результаты.* В результате анализа источников были выявлены и атрибутированы основные термины и словосочетания, использовавшиеся в казахском героическом эпосе для обозначения короткоклинкового колюще-режущего оружия. В исследовании рассмотрены история данного вида оружия, особенности его применения в поединке, метафорические характеристики, роль в практике дарообмена, а также языковые параллели с другими тюркскими языками, в частности с якутским, и др. аспекты. Проведено описание ранее не введенного в научный оборот кинжала из фондов Национального музея Республики Казахстан. Предпринята попытка сопоставления эпизодов героических сказаний, в которых отражены дружественные отношения между казахскими и калмыцкими батырами, с данными трудов японских исследователей о существовании союзнических связей между военно-политическими элитами казахов и ойратов. *Выводы.* В результате исследования установлено, что короткоклинковое колюще-режущее оружие упоминаемое в казахском эпосе соответствует кинжалам и ножам, известным по письменным и вещественным источникам. Выявлено также, что отраженные в рассмотренных эпосах элементы военно-материальной культуры и сведения о политических, военных и иных взаимоотношениях соответствуют реалиям Казахстана и сопредельных территорий в Новое время и этнографического периода.

Ключевые слова: казахский героический эпос; короткоклинковое оружие; Великая степь; казахи; ойраты; японский исследователь; история Казахстана; Евразия

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке Комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан в рамках научной программы BR28713777 «Новые источники по истории и географии Казахстана: анализ, перевод и ввод в научный оборот».

Для цитирования: Ағатай У. М., Абдығалиұлы Б., Сабитов Ж. М. Короткоклинковое оружие в казахском героическом эпосе эпохи ногайлы, казахо-джунгарских войн и этнографического времени. *Эпосоведение*. 2026, 3(43), С. 5–20. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-5-20>

Original article

Short-bladed weapons in Kazakh heroic epics of the *Ногайлы* era, the Kazakh-Dzhungar wars, and the ethnographic period

Otkirbay M. Agatay¹, Berik Abdigaliuly², Zhaxylyk M. Sabitov³

¹National Museum of the Republic of Kazakhstan, Astana, Kazakhstan
e-mail: agatayotkirbay@gmail.com

²National Museum of the Republic of Kazakhstan, Astana, Kazakhstan
e-mail: aberik.kz@gmail.com

³Research Institute for Jochi Ulus studies, Astana, Kazakhstan
e-mail: zh.sabitov@gmail.com

Abstract. The study of the weaponry of the Turkic and Mongolic peoples of the Eurasian Steppe during the Late Middle Ages, the Early Modern Period, and the ethnographic period constitutes an important scholarly problem. In this regard, particular significance is attached to the comprehensive examination of information on weapons preserved in oral folk traditions, primarily in heroic epics, in comparison with data from other types of sources. The aim of the present study was to identify and attribute short-bladed thrusting and cutting weapons mentioned in Kazakh heroic epics, as well as to correlate and compare them with analogous types of weapons used by Turkic nomadic warriors of the Great Steppe on the basis of written and material sources. *Materials and Methods.* The study was based on materials from Kazakh heroic epics that have not previously been introduced into scholarly discourse. Their interpretation was undertaken through the analysis of written, material and other sources. An integrated approach to source analysis was employed, incorporating comparative and descriptive methods as well as methods of verification, correlation, analysis, and translation of folkloric texts. *Results.* The analysis of the sources made it possible to identify and attribute the principal terms and expressions used in Kazakh heroic epics to designate short-bladed thrusting and cutting weapons. The study examines the history of this type of weapon, the specific features of its use in combat, its metaphorical characteristics, its role in gift-exchange practices, as well as linguistic parallels with other Turkic languages, particularly Yakut, and other related aspects. A dagger from the collections of the National Museum of the Republic of Kazakhstan, which have not previously been introduced into scholarly circulation, is described. An attempt was also made to correlate episodes depicting friendly relations between Kazakh and Kalmyk *batırs* with the findings of Japanese scholars concerning the existence of allied ties between the military and political elites of the Kazakhs and the Oirats. *Conclusions.* The study demonstrates that the short-bladed thrusting and cutting weapons correspond to daggers and knives known from written and material sources. It was also established that the elements of military material culture and the information on political, military, and other forms of interaction reflected in the examined epics correspond to the historical realities of Kazakhstan and adjacent territories during the Early Modern and ethnographic periods.

Keywords: Kazakh heroic epic; short-bladed weapons; Great Steppe; Kazakhs; Oirats; Japanese scholar; history of Kazakhstan; Eurasia

Funding: The research was funded by the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan within the framework of the research program BR28713777 “New sources on the history and geography of Kazakhstan: analysis, translation and introduction into scientific circulation”.

For citation: Agatay, O. M., Abdigaliuly B., Sabitov, Zh. M. Short-Bladed Weapons in Kazakh Heroic Epics of the *Ногайлы* Era, the Kazakh-Dzhungar Wars, and the Ethnographic Period. *Eposovedenie*. 2026, 3(43), pp. 5–20 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-5-20>

Введение

В традиционном комплексе вооружения кочевников Казахстана и сопредельных территорий позднего Средневековья и Нового времени особое место занимали короткоклинковые колюще-режущие оружия. Поэтому изучение значения данного вида оружия в материальной культуре тюрко-монгольских народов Евразии, в т. ч. казахского народа, а также его места в традиционном комплексе вооружения представляет важную научную проблему.

Специальных научных работ, посвященных этой теме, сравнительно немного. Так, во второй половине XIX в. Ч. Ч. Валиханов в труде «Вооружение киргиз в древние времена и их военные доспехи» (Валиханов, 1985) впервые исследовал традиционное вооружение казахов, где затронул вопросы, связанные с короткоклинковым оружием. В 1978 г. В. П. Курылев в статье «Оружие казахов» (Курылев, 1978), опираясь на материалы музейных коллекций, рассмотрел сведения о казахских ножах.

В результате комплексных исследований, К. С. Ахметжан впервые подготовил фундаментальные труды, посвященные традиционному вооружению казахского народа. К их числу относятся монография «Жараған темір кигендер (батырлардың қару-жарағы, әскери өнері, салт-дәстүрлері)» (Ахметжанов, 1996) и «Этнография традиционного вооружения казахов» (Ахметжан, 2007), где оружие рассматривалось на основе письменных, музейных, археологических, иконографических и фольклорных источников. В 2013 г. А. К. Кушкумбаев опубликовал статью «Клинковое оружие воинов Золотой Орды: мечи, палаши, сабли, кинжалы, ножи (проблемы изучения)» (Кушкумбаев, 2013), посвященную оружию тюрко-монгольских кочевников Улуса Джучи.

К. С. Ахметжан опубликовал ряд специальных работ, а именно статью «Казахские традиционные ножи (особенности и типология)» (Ахметжан, 2017) и «Казахские кинжалы и тесаки (исследование на основе музейных и иконографических материалов)» (Ахметжан, 2021). Во всех указанных работах казахские фольклорные материалы привлекались лишь частично, выполняя роль дополнительного, вспомогательного источника, и не использовались в полном объеме. Вместе с тем, до настоящего времени отсутствуют комплексные исследования короткоклинкового оружия народов Казахстана и сопредельных территорий, основанные на материалах казахского героического эпоса. В связи с этим, представляется необходимым обратиться к героическим эпосам для введения в научный оборот содержащихся в них сведений о короткоклинковом колюще-режущем оружии.

Материалы и методы

Основу исследования составляют героические эпосы казахов. Первую группу исследуемых эпических произведений образует «ногайлинский» цикл. Данные эпосы отражают исторические реалии поздней Золотой Орды и начала постордынского периода, поэтому в казахской устной традиции они сохранились как эпосы эпохи «ногайлы» (Уалиев, Кушкумбаев, 2024). В эту группу входят: *Қырымның қырық батыры*, *Қарасай*, *Қази*, *Тарғын батыр*, *Қисса Қамбар*, *Қисса Нәрікбай-Шора* и др. Следующую группу составляют эпосы казахо-джунгарских войн XVIII в. К ним относятся: *Ел қормалы – Ер Абылай*, *Бөгенбай батыр*, *Мырқы батыр*, *Жапал батыр мен Таңшебер қыз*, *Жантай батыр*. Последнюю группу составляют эпосы этнографического периода, бытовавшие среди казахов в XIX в. К ним относятся: *Ағыбай батыр*, *Мырзаиш батыр*, *Тәутік батыр*, *Базар батыр*, *Арқалық батыр* и др. К числу письменных источников относятся сообщение А. Вамбери, М. Броневского, Я. П. Гавердовского, Ч. Ч. Валиханова, Н. Н. Каразина, А. И. Левшина, а также труды Ю. Баласагуни (*Құтадғу билиг*) и М. Кашгари (*Диван лугат ат-Турк*), словари В. В. Радлова и др. В качестве вещественных источников привлечен буддийский кинжал (инв. № ҚРҰМ уқ ТК19 32392) из собрания Национального музея Республики Казахстан.

Методы исследования основаны на типологическом и сравнительно-описательном, а также на верификации и корреляции полученных результатов, переводе и анализе фольклорных источников. В ходе анализа короткоклинкового оружия применялся комплексный метод,

основанный на сопоставлении фольклорных, письменных и вещественных источников (Ағатай, Сабитов, 2022; Бобров, Ағатай, 2023). В исследовании используются классификации, типологии и терминологический аппарат, разработанные оружейоведами К. С. Ахметжаном, Ю. С. Худяковым и Л. А. Бобровым (Ахметжан, 2007; Бобров, Худяков, 2008).

Результаты исследования

В казахских героических эпосах короткоклинковое колюще-режущее оружие обозначается терминами *қанжар* («кинжал»), *пышақ* («нож»), *бұйда-пышақ* («нож-бұйда») и *кездік* («нож-кездік»). Помимо них, встречаются многочисленные названия, относящиеся к кинжалам и ножам, как *алтын сапты қанжар* («кинжал с золотой рукоятью»), *күміс сапты қанжар* («кинжал с серебряной рукоятью»), *екі жүзді қанжар* («двулезвийный кинжал»), *шұбар тас қанжар* («кинжал из пестрого камня»), *бүктемелі қанжар* («складной кинжал»), *екі бүктемелі қанжар* («двускладной кинжал»), *сары ала сесті қанжар* («пестро-желтый грозный кинжал»), *алмас пышақ*, («нож из булатной стали»), *болат пышақ* («булатный нож»), *қожанты пышақ* («нож-қожанты»), *бұйда пышақ*, («нож-бұйда»), *орақ пышақ* («нож-серп»), *асыл кездік* («благородный нож-кездік»), *асыл құрыш сар пышақ* («желтый нож из благородной стали»), *алтын кездік* («золотой нож-кездік»), *болат кездік* («булатный нож-кездік») и др.

Кинжалы и ножи выполняли вспомогательные функции в составе комплекса вооружения кочевников-воинов, а также в ходе рукопашного боя¹. А в мирное время они широко использовались в хозяйственной деятельности, что свидетельствует о полифункциональной роли этого оружия. Колюще-режущее оружие – кинжал в казахском языке обозначается термином «қанжар»². Данный термин в казахской традиционной военной лексике заимствован из персидского *خاندجار* *ханджар* (Рустемов, 1989: 156), однако его корень восходит к арабскому языку. В язык мусульманских народов Средней Азии он проник в XI–XII вв., в период существования государства Хорезмшахов (Лосева-Бахтиярова, 2005: 105). Арминий Вамбери, побывавший в Средней Азии в 1860-е гг., отмечал, что у народов Средней Азии, в т. ч. у казахов, кинжал обозначается термином *khanzar* (История Казахстана, 2006: 290).

В героических эпосах кинжал выступает одним из наиболее часто упоминаемых видов колюще-режущего оружия. В военной практике кинжал использовался преимущественно в ближнем бою и выполнял вспомогательную функцию. Например, в эпосе *Ел қормалы – Ер Абылай* в рукопашной схватке Жанибек-батыра с джунгарским Холон-багатуром кинжал становится последним оружием поединка: *Біреуі қалқан тосып, бірі ұрғанда, / Қанжарласты, айла іздеп дағдарысты* (Бабалар сөзі, 2006b: 92). «Один щит подставлял, а другой наносил удар, / Сражаясь кинжалами, пытались одолеть друг друга»³.

Согласно свидетельству польского дворянина конца XVI в. Мартина Броневского, среди военной элиты и степных воинов импортные кинжалы были широко распространены и пользовались значительной популярностью: «Татары употребляют на войне оружие... именно: копье,

¹ В оружейоведении существуют различные, порой противоположные подходы к определению понятий «кинжал» и «нож». Так, М. В. Горелик, А. К. Кушкumbaев и Л. А. Бобров относят к «боевым ножам» короткое однолезвийное колюще-режущее оружие, тогда как «кинжал» определяют, как короткое, прямое двулезвийное колюще-режущее оружие. В свою очередь, Ю. С. Худяков под термином «кинжал» понимает используемое в традиционной культуре оружие ближнего боя, которое может быть как прямым, так и изогнутым, а также как однолезвийным, так и двулезвийным клинком. Кроме того, «ножи» нередко представлены не только однолезвийными, но и двулезвийными образцами колюще-режущего оружия. В связи с этим термин «кинжал» может применяться и к короткому однолезвийному оружию (Бобров, Худяков, 2008: 284).

² Согласно исследованиям Д. Ю. Милосердова, под *ханджаром* понимается определенный тип колюще-режущего оружия, представленный индийским и персидским типами, различающимися конструкцией рукояти и формой клинка: индийский вариант характеризуется рукоятью пистолетного типа, двойным изгибом и обоюдоострым клинком, тогда как персидский – катушкообразной рукоятью и слегка изогнутым клинком (Милосердов, 2022: 309). Согласно определению казахского оружейоведа К. С. Ахметжана, «кинжал – это короткоклинковое колюще-режущее оружие с тонким или широким, прямым или изогнутым, одно-двулезвийным клинком и рукоятью для одной руки» (Ахметжан, 2007: 104; Ахметжан, 2021: 385).

³ Здесь и далее перевод У.М. Ағатай

кривую и длинную татарскую саблю, турецкий кинжал или персидский, короткий и широкий из отличного железа...» (Записки, 1867: 365).

Однако, на наш взгляд наряду с импортными кинжалами, в позднем Средневековье и особенно в Новое время, вплоть до этнографического периода, у тюркских народов Дешт-и-Кыпчака, Средней Азии, черкесов и других горских народов Кавказа кинжалы как оружие ближнего боя, как правило, изготавливались в местных мастерских. При этом они нередко богато декорировались, выполняя не только утилитарную функцию, но и служа показателем социального статуса владельца, а также неся эстетическую и семантическую нагрузку, соответствующую утонченным представлениям о вкусе (Ахметжан, 2007: 159–167; Милосердов, 2022: 302, 303, 305, 308).

Кроме того, кинжалы военно-политической элиты и состоятельных воинов казахских и среднеазиатских ханств украшались драгоценными металлами (*алтын сапты қанжар* – «кинжал с золотой рукоятью», *күміс сапты қанжар* – «кинжал с серебряной рукоятью»), что нашло отражение в творчестве степных сказителей-*жырау*. Например, в эпосе *Қырымның қырық батыры*, рукоять кинжала Кокше-батыра украшена золотом: *Алтын сапты қанжармен, / Тамағынан тіледі* (Бабалар сөзі, 2008: 226). «Кинжалом с золотой рукоятью, / Он перерезал ему горло».

Помимо данного примера, в эпосе *Бөгенбай батыр* сказитель Маянбай сообщает, что рукоять кинжала Тыныбека была выполнена из серебра: *Ұмтылды ұрысуга тәуекел деп, / Қанжарын күміс сапты қолына алды* (Бабалар сөзі, 2006b: 152). «Рискнув, он устремился в бой, / Взяв кинжал с серебряной рукоятью».

Данные примеры подтверждаются вещественными источниками. Анализ музейных предметов показывает, что рукояти казахских кинжалов и ножей изготавливались из дерева, рогов сайги и козы, а для повышения прочности и декоративной выразительности они укреплялись металлическими накладками и оформлялись медью и серебром (Курылев, 1978: 13–14).

В позднем Средневековье и Новое время казахи не только приобретали кинжалы извне или получали их в качестве трофеев, но и делали их сами. Согласно сведениям Ч. Ч. Валиханова, казахи сами производили кинжалы, а также использовали хивинские маленькие ножи. Данное оружие носилось не на перевязи, как у народов Кавказа, и не за поясом, как у ряда других народов Азии, а закреплялось на поясе в вертикальном положении (Валиханов, 1985: 36).

В эпосе казахские кинжалы отличались высокой степенью остроты. Так, например, в эпосе *Мырқы батыр* описывается чрезвычайно острый кинжал героини по имени Куляим: *Бар еді бір қанжары тығып жүрген, / Кесетін кісенді де, құлтын да* (Бабалар сөзі, 2010a: 307). «У нее есть кинжал, скрываемый при себе, / Способный рассечь и оковы, и их замок».

Как отмечал российский военный второй половины XIX в. Н. Н. Каразин, побывавший в Средней Азии и Казахстане и оставивший описания вооружения (в данном случае характеризуюя длинноклинковое оружие) народов указанных регионов: «Здесь батырь считает лучшим достоинством клинка остроту; оттачивает его как бритву...» (Каразин, 1874: 234). Это свидетельствует о том, что воины-батыры придавали первостепенное значение функциональным качествам оружия (прежде всего клинка), а не его декоративному оформлению.

Примечательно, что акцент на остроте оружия в якутских героических сказаниях, по-видимому, представляет собой общий мотив характерный для тюркских героических эпосов в целом. Так, в якутском героическом сказании «Элик Боотур» упоминается оружие «закаленный болот» (*хатан болот*) и «острый булат» (*сытыы болот*) (Борисов, 2025: 196).

По данным фольклорных материалов, казахские кинжалы изготавливались из стали, с широким лезвием. Так, данное описание встречается в эпическом сказании *Жапал батыр мен Таңшебер қыз*, сформировавшемся в эпоху казахско-джунгарских войн: *Ажалыңа арналған, / Қанжар мен болат кең соққан* (Бабалар сөзі, 2010c: 82). «Гибели твоей предназначенный, Кинжал, широко выкованный из стали».

Кроме того, казахские кинжалы изготавливались двулезвийными (*екі жүзді қанжар*), что подтверждается фольклорными материалами. Так, сказитель в эпосе *Ағыбай батыр*

акцентирует внимание на двулезвийности кинжала: *Қанжарын екі жүзді қару қылсаң, / Аласың дұшпаныңның басын кесіп* (Бабалар сөзі, 2010d: 21). 'Если сделаешь свой кинжал оружием двулезвийным, / Сможешь отсечь голову своему врагу'.

В казахских героических эпосах, помимо приведенных выше примеров кинжалов с золотыми и серебряными рукоятями, встречаются сведения о кинжалах, инкрустированных пестрыми камнями (*шұбар тас қанжар*). Например, в версии Е. Ахметова эпоса *Мырзаши батыр* он описан: *Жайлататын шұбар тас қанжарменен, / Байлаулы жүреді екен сабыменен* (Бабалар сөзі, 2010d: 362). *Кинжалом с пестрым камнем, что поражает насмерть, / Он, привязанный, ходил вместе с рукоятью*.

Как видно из примера, для казахских воинов-батыров XIX в. кинжалы, декорированные камнями не являлись чем-то необычным. Согласно исследованиям К. С. Ахметжана, мастера-оружейники степи изготавливали кинжалы и ножи с использованием драгоценных металлов и камней (Ахметжан, 2007: 159–167). Подобные кинжалы и ножи в XIX в. находились в употреблении у ряда народов Азии, в частности у османских турок, народов Кавказа, Средней Азии и Индии (Милосердов, 2022: 303–309), с которыми казахи поддерживали торгово-экономические отношения.

Еще один вид кинжала, встречающийся в казахском фольклоре – это *бүктемелі қанжар*, что в переводе означает «складной кинжал». Так, данное оружие упоминается в эпосе *Тарғын батыр* как оружие (*екі бүктемелі қанжар*), которое главный герой тайно берет с собой, отправляясь к хану: «... *екі бүктемелі қанжарын жеңінің ішіне оңайға ұстап ханга келеді* ...» (Бабалар сөзі, 2007b: 84). «... *с двускладным кинжалом, скрытым под рукавом, он является к хану* ...». Судя по сообщению в эпосе, описывается конструкция бытового складного ножа-*бәкі*, клинок которого складывается внутрь рукояти. Примечательно, что термин *бәкі*, обозначающий у казахов складной нож, встречается в якутском героическом эпосе в форме *быһыйа*. Данное наименование восходит к корню *быһах* – «нож», и используется для обозначения небольших ножей (Попов, 2019: 107). Это позволяет предположить, что казахское *бәкі* могло первоначально употребляться в древнетюркских языках для обозначения небольших разновидностей ножей.

Вместе с тем, в эпосах эпизодически встречаются названия *бүктемелі семсер* – «складной меч» и *бүктемелі қылыш* – «складная сабля». Точно определить оружия по этим названиям не представляется возможным, поскольку письменные, археологические и иконографические материалы, подтверждающие существование такого оружия отсутствуют. Возможно, под этими названиями подразумевался обычный складной бытовой нож, который мог появиться у казахов в конце XIX – начале XX вв. и получить распространение под влиянием европейской и русской традиций (Ахметжан, 2017: 30).

Теперь в настоящем исследовании следует сказать несколько слов о цвете и внешнем оформлении короткоклинкового оружия в казахских героических эпосах. Так, в рассматриваемых нами эпосах встречается название *сары ала сесті қанжар*, что в переводе означает «пестро-желтый грозный кинжал». Например, данное оружие упоминается в эпосе *Таутік батыр: Ұшырды шабармандар ел үрейін*, / *Сары ала сесті келген қанжар тағып* (Бабалар сөзі, 2006a: 164). 'Гонцы наводили ужас на народ, Прибыв, опоясанные пестро-желтым грозным кинжалом'.

К сожалению, сказитель лишь кратко упоминает это оружие как кинжал, обращая внимание преимущественно на его внешнее оформление. В данном эпизоде эпоса речь идет об оружии посланцев цинского чиновника называемого Уи дутын, который в начале XIX в. был направлен к алтайским казахам из центра империи Цин. Японский историк Дзин Нода писал, что в начале XIX в. между цинскими властями и казахскими племенами Алтая складывались сложные отношения относительно пастбищных земель, велась дипломатическая переписка с казахскими султанами о кочевках и налогах на лошадей, цинские власти имели пограничные посты и отряды пограничников, которые охраняли цинские рубежи от казахских кочевников (Noda, 2016: 276–278). Поэтому обозначение «пестро-желтый грозный кинжал» мы рассматриваем как наи-

менованье кинжала с рукоятью, украшенной разноцветными камнями, необычного, нехарактерного для казахской традиции короткоклинкового оружия цинского военачальника.

Один из вопросов, связанных с кинжалом в казахских героических эпосах, заключается в том, что он выступает не только как предмет, выполняющий военно-боевую и утилитарную функцию, но и как элемент социальных отношений и реципрокности, закрепления дружеско-товарищеского договора. Например, в эпосе *Таути́к батыр* младший брат ойратского багатура Доржи – Хохлатый Усер-багатур, и казахский Таутик-батыр, подружившись, обмениваются конями и кинжалами: «Достықтың алғашқы бір белгісі» деп, / Ауысты аттары мен қанжарларын (Бабалар сөзі, 2006а: 148). «Как первый знак дружбы», – сказав, / Они обменялись конями и кинжалами.

Степные батыры издревле скрепляли дружеские отношения посредством обряда смешения крови, лизанием стрелы, сабли и ножа (Липец, 1984: 77). Кроме того, судя по эпизоду, наряду с боевым конем сам кинжал являлся ценным даром, что подчеркивает его высокую социальную значимость. В казахско-ойратских взаимоотношениях имели место не только военные конфликты, но и добрососедские отношения, сватовство между правящими элитами, а также дружеские связи между военачальниками и воинами-батырами.

О наличии дружеских и побратимских связей между ойратскими и казахскими батырами косвенно свидетельствуют письменные источники. Так, японский историк Дзин Нода в своей монографии «The Kazakh Khanates between the Russian and Qing Empires» приводит ряд ценных сведений о казахско-джунгарских отношениях. В частности, имеются сведения о том, что крупный нойон Джунгарского хунтайджийства Амурсана в середине 1750-х гг., спасаясь от Цинской империи нашел убежище в казахских улусах, а казахские правители, несмотря на неоднократные требования цинских властей отказались выдать его. В конечном итоге казахский родоплеменной вождь-батыр Умир переправил его на территорию России (Noda, 2016: 127). Подобные отношения «товарищества» у степных батыров, как правило никогда не обходились без взаимного обмена подарками. Поэтому, не исключено, что в знак дружбы Амурсана и Умир заключили союз побратимства и могли обменяться между собой оружием.

В экспозиции Национального музея Республики Казахстан представлен уникальный, не имеющий известных аналогов на современном этапе исследований, кинжал (№ КРУМ ук ТК19 32392⁴) ритуального назначения, предположительно центральноазиатского происхождения. Клинок железный, двулезвийный, с линзовидным сечением, плавно сужающийся к острию. По центру клинка проходит ребро жесткости. На обеих сторонах полотна клинка зафиксированы знаки, напоминающие буквы, которые в настоящее время не поддаются расшифровке. Рукоять кинжала изготовлена из цельного нефрита и выполнена в антропоморфной форме, предположительно с изображением Будды. Навершие рукояти имеет куполообразную форму и напоминает сфероцилиндрический шлем. На поверхности проработаны черты лица, включая брови, глаза, нос, губы и удлиненные уши расположенные по бокам. Ниже размещены четыре кольцевидных пояска различного диаметра и оформления. Их поверхность украшена растительным орнаментом, концентрическими кольцами и косыми насечками. В нижней части рукояти оформлена Е-образная гарда, конструктивно составляющая единое целое с рукоятью кинжала. Поверхность гарды декорирована изображением киртимукхи и С-образными орнаментальными композициями. Общая длина кинжала – 44,8 см (в т. ч. длина клинка – 30,2 см, длина рукояти – 14,6 см), ширина клинка – 3,0 см. (см. рис. 1). Не исключено, что данный кинжал попал в казахскую среду в результате дарообменных практик и был преподнесен ойратским багатуром казахскому батыру.

⁴ Кинжал был случайно найден в 2019 г. на территории Акмолинской области Республики Казахстан соавтором настоящей статьи Б. Абдыгалиулы.



Рис. 1. Буддийский кинжал, инв. № ҚРҰМ уқ ТК19 32392, из коллекции Национального музея Республики Казахстан (фото К.К. Мусина): 1 – общий вид; 2 – рукоять кинжала.

Короткоклинковое оружие *қанжар* использовалось казахскими кочевниками не только в ближнем бою, но и на охоте. Так, А. И. Левшин, посетивший казахские аулы в 1820–1822 гг., в своей работе писал: «... отважные киргизы (казахи – У. А.), как говорят, выходят на бой с тигром без всякого другого оружия, кроме толстого стеганого халата, в левой руке и кинжала в правой. Халат накидывают зверю на голову, а кинжалом поражают его в бок, после чего он слабеет и истекает кровию» (Левшин, 1996: 384–385).

В фольклорных материалах также встречаются сюжеты о единоборстве героя с тигром. Так, в версии эпоса *Қамбар батыр* Ш. Калмагамбетова повествуется о том, как главный герой в одиночку убивает тигра: *Жолбарыс қандай азулы аң, / Тар тоғайда кездесіп, / Оған да табан тіредім. / Қайратпен жеңіп өлтіріп* (Бабалар сөзі, 2007а: 265). 'Тигр – свирепый хищный зверь, / В тугае встретился мне, / И к нему я устремился. / Силой одолев, убил его'.

Известно, что туранские тигры (*Panthera tigris virgata*) обитали в густых тугайных зарослях Сырдарьи вплоть до первой половины XX в. В этой связи приведенные свидетельства А. И. Левшина едва ли следует считать исключительно фольклорной гиперболизацией. Вероятно, они отражают реальные охотничьи практики казахов. Не исключено также, что сказители знакомые с подобными практиками добычи тигра искусными охотниками, переносили эти сюжеты на эпических героев своих произведений.

Одним из видов короткоклинкового оружия ближнего боя, упоминаемого в рассматриваемых героических эпосах и внешне сходного с кинжалом, является *пышақ* – «нож». В оружейно-этических трудах высказывается мнение о том, что если кинжал носили ханы, султаны и знатные военачальники, то нож на поясе носили все воины, т. е. он был доступен всем членам кочевого общества (Ахметжан, 2021: 393).

Это косвенно подтверждается свидетельствами российского посла в Среднюю Азию начала XIX в. Я. П. Гавердовского, писавшего: «Ремесло военное признается киргизцами (казахами

– У. А.) благородным, а от сего и весь вообще народ оным занимается. Кто в силах управлять оружием, всегда должен носить при себе меч или, по крайней мере, нож, и по первом позыве родоначальников являться к ополчению» (История Казахстана, 2007: 433).

Со времен древних тюрков нож использовался кочевниками как вспомогательное оружие. В погребениях евразийских кочевников раннего и развитого Средневековья ножи и их детали встречаются очень часто (Иванов, Кригер, 1988: 14). Однако обнаружение ножей как в мужских, так и в женских погребениях позволило археологам отнести их к числу универсальных, бытовых инструментов. По сведениям Ч. Ч. Валиханова, нож носил на поясе каждый казах, а его рукоять изготавливалась из рога сайги, козьего рога или иргаевого дерева (Валиханов, 1985: 36). Кроме того, согласно музейным данным, для придания предметам прочности и декоративности их укрепляли серебром и медью (Курылев, 1978: 13).

Этимология слова *бічақ* ~ *пышақ* восходит к древнетюркским глаголам – *لک біч*, *бічкіл*, переводимым как «резать», «косить» (Курышжанов, 1970: 97). В письменных источниках термин встречается в *Кутадгу билиг* Юсуфа Баласагуни и *Диван лугат ат-Турк* Махмуда Кашгари. Так, в *Кутадгу билиг* нож обозначен как «**BIČÄK**» (Наделяев и др., 1969: 98), а в словаре Кашгари он дан как «**бижак**» (Махмуд ал-Кашгари, 2005: 364). Если древнетюркский корень *біч*, обозначавший короткоклинковое колюще-режущее оружие, в казахском языке развился в форму *пышақ*, то в якутском языке он эволюционировал в форму *быһах*, сохранив начальный согласный «б» (Попов, 2019: 107, 110; Борисов, 2025: 200).

Подобно кинжалу, нож использовался в рукопашной схватке как вспомогательное оружие. В эпосах имеется несколько названий ножа. Например, в эпосе *Қисса Қамбар* упоминается *алмас пышақ*, что в переводе означает «нож из булатной стали»: *Алмас пышақ бізде бар, / Піскен қауын сізде бар* (Бабалар сөзі, 2007а: 63). 'Есть у нас нож из булатной стали, / Есть у вас спелая дыня'.

В эпосе *Базар батыр* встречается *болат пышақ*, который переводится как «булатный нож»: *Жатпайды қап түбінде болат пышақ* (Бабалар сөзі, 2010b: 255). 'Не останется на дне мешка булатный нож'.

В этом фрагменте говорится о магическом свойстве оружия, способного по поверьям древних кочевников самостоятельно выполнять свое предназначение и причинять вред. Это подтверждается археологическими материалами. Так, в погребениях восточных кыпчаков на Алтае XII – начала XIII вв. были обнаружены преднамеренно сломанные сабли, кинжалы и ножи. Ученые связывают эту практику с верованиями тюрков, согласно которым умерший в загробном мире мог брать в руки саблю или нож и способен нанести вред живым (Илюшин, 2017: 147).

Особого внимания в рассматриваемых примерах заслуживает термин *болат*. Как отмечалось в предыдущих исследованиях, данный термин применяемый в отношении различных видов длинноклинкового и короткоклинкового оружия заимствован казахским и другими тюркскими языками из персидского слова *تالاد* *тулад*, означающего «сталь» (Рустемов, 1989: 72). Вместе с тем в якутском героическом эпосе данный термин в форме *болот* употребляется применительно к коротким двулезвийным мечам. В якутский язык он, по-видимому, проник через монгольскую форму *болут* (Попов, 2019: 109–110). Все это, на наш взгляд, позволяет предположить, что термин «булат» имел широкое распространение в тюркской языковой среде Южной Сибири и Евразии уже в раннем Средневековье и употреблялся как обозначение стали, а посредством метонимического переноса и изготовленного из нее клинкового оружия.

Особое внимание в эпосах привлекает нож называемый *қожанты*. Встречается также вариантное наименование *қожат*, обозначающее тот же нож. Например, в эпосе *Қисса Нәрікбай-Шора* данный нож упоминается в руках жены главного героя Чуры – Кульканыс: *Үйде отырған Құлқаныс, / Қожанты пышақ қолында* (Бабалар сөзі, 2007b: 158). 'Кулканыс, сидевшая дома, С ножом-кожанты в руке'.

В тексте не раскрываются конструктивные особенности предмета. В лексике казахов Семиречья и южных регионов он определяется как «большой нож» (*Қазақ тілінің аймақтық сөздігі*,

2005: 413). По всей видимости, название *қожанты* восходит к топониму «Ходжент», где производились клинки высокого качества. Если учитывать, что эпос *Қисса Нәрікбай-Шора* исполнялся во второй половине XIX в. в южных областях нынешнего Казахстана и Семиречья, то в этот период эти территории входили в состав Кокандского ханства, а ножи из Ходжента находились в употреблении у южных казахов. Действительно, письменные источники свидетельствуют о том, что в XIX в. ножи города Ура-Тюбе Ходжентского уезда (нынешняя Согдийская область Республики Таджикистан) отличались высоким качеством, а местные мастера специализировались на их изготовлении. Другими словами, Ходжентский уезд, в особенности город Ура-Тюбе, являлся важнейшим центром ножевого производства в Средней Азии, а его продукция была известна также в центральных областях Российской империи (Турсунов, 2014: 168–169; Милосердов, 2022: 308).

Следующий вид ножа – это нож, называемый *бұйда*. В эпосе *Жантай батыр* он воспет как один из видов оружия ойратского племени торгутов, соседствовавшего с казахами в Сарыарке: *Селебе, бұйда пышақ, қанжар, қылыш, / Таратқан үй басына қаурыт бөліп* (Бабалар сөзі, 2010b: 338). ‘Селебе, нож-бұйда, кинжал, сабля, Поспешно раздавали по каждому дому’.

Разумеется, в этом фрагменте эпоса понятно, что казахский сказитель назвал нож торгутов таким образом, используя одно из казахских наименований ножа, чтобы оно было понятно окружающей его слушательской аудитории. Ч. Ч. Валиханов в своих записях специально упоминает этот нож следующим образом: «Нож, буйда печак (т. е. *пышақ*), был у каждого киргиза (казаха – У. А.) с ручкой из сайгачьего или козлиного рогу, или из иргаевого дерева, и был прикреплен на кольцо» (Валиханов, 1985: 36). По всей видимости, речь идет о наиболее распространенном типе ножа, который был широко доступен каждому представителю общества.

В древнетюркских источниках, в т. ч. в словарях Махмуда Кашгари, этот термин фиксируется как *bögdä*, *buğdā* и рассматривается как одно из наименований «кинжала» (Наделяев и др., 1969: 116; 218). Но в казахской традиционной культуре, данное наименование, по-видимому стало употребляться и в отношении ножа. Следовательно, есть основания полагать, что до этнографического времени одним из названий дополнительного вспомогательного оружия казахских воинов в ближнем бою был известный еще с древнетюркской эпохи нож-*бұйда*.

Следует отметить, что в якутских героических эпосах также фиксируется название ножа *бадаайы*, имеющее определенное сходство с рассматриваемым термином. Якутские исследователи определяют *бадаайы* как «большой якутский нож» и отмечают, что он предназначен «для долбления льда, рубки молодой лиственницы, тальника, разделки мяса, крупной дичи». Длина его клинка составляет 21–24 см (Борисов, 2025: 201).

В эпосах упоминается также *орақ пышақ*, что переводится как «нож-серп». Например, в эпосе *Қарасай, Қазы* в версии А. Байтабынова этот нож упоминается в словах Карасай-батыра: *Қазы шықты қуанып, / Орақ пышақ қолға алып* (Бабалар сөзі, 2007a: 100). ‘Қазы вышел обрадованный, Взяв в руки нож-серп’. В приведенном фрагменте сказитель здесь акцентирует внимание не на колющей, а на режущей, рассекающей особенности оружия. Серповидные ножи встречаются и в археологических материалах. Так, из погребений кочевников восточного Дешт-и-Кыпчака домонгольского времени происходят ножи с изогнутым, напоминающим серп клинком (Иванов, Кригер 1988: 15; рис. 3). Соответственно, можно предположить, что у кочевников Нового и этнографического времени находились в употреблении ножи с изогнутыми клинками.

В фольклорных материалах, помимо названий ножей, имеются сведения об их декоративных особенностях, об остроте клинков и качестве стали калмыцких ножей. Например, в эпосе *Арқалық батыр* калмыцкий багатур Карамерген преподносит Арқалық-батыру *асыл кездік*, т. е. «благородный нож-кездік», именуемый также *асыл құрыш сары пышақ* – «желтый нож из благородной стали»: *Бір асыл кездігім бар мен соқтырған, / Қырық ошақтан қорытып құрыш қылған. / Темірді жайынша турап талқандайды, / Берейін кездігімді, досым, саған! / «Әкел!»*

деп қатынына әмір қылды, / Қатыны кебежеден алып келді. / Сар пышақ жарқырайды асыл құрыш (Бабалар сөзі, 2010с: 272). ‘Есть у меня один кованый благородный нож-кездік, / Переплавленный клинок из сорока очагов. / Железо он, словно масло крошит в прах. / Отдам свой нож-кездік тебе, друг мой! / “Принеси”, приказал он своей жене. / Жена вынула его из сундука и принесла. / Сияет желтый нож из благородной стали’.

Во фрагменте эпоса сказитель стремился показать слушателям дружеские отношения между калмыцким багатуром и казахским батыром в контексте реципрокции, выраженной в дарении ножа, тем самым высоко оценивая «желтый нож» калмыцкого багатура Карамергена. Одновременно сказитель стремится как можно яснее показать слушателю, что нож являлся оружием, изготовление которого требовало большого мастерства, а сам он отличался высоким качеством и чрезвычайной остротой.

Важным моментом в эпизоде эпоса является тот факт, что, как уже отмечалось выше, между калмыцкими нойонами и казахскими элитами существовали не только военные конфликты, но и союзы (в т. ч., брачные), мирные отношения и др. Как отмечает японский исследователь Дзин Нода, в 1730–1731 гг. между торгутами и казахами Младшего жуза существовали союзнические отношения. В частности, торгутский нойон Лузан Шуно поддерживал союзнические связи с ханом Младшего жуза казахов Абулхаиром, а дочь Абулхаира была замужем за Шуно (Noda, 2016: 108).

Ножи *кездік* упоминаются и в других эпических сюжетах. Так, в эпосе *Қисса қара қасқа атты Қамбар* у противника Камбар-батыра имеется *алтын кездік*, что в переводе означает «золотой нож-кездік: *Алтын кездік менде бар, / Әуестікке қолға алып, / Жардырмаққа келгенмін* (Бабалар сөзі, 2007а: 185). ‘Есть у меня золотой нож-кездік, / Взял его в руки из любопытства, / Пришел, чтобы рассечь’.

Теперь рассмотрим вопрос о происхождении термина. В словаре В. В. Радлова указано, что «*kāzlik*» в казахском языке обозначает «маленький ножик», а в чагатайском – «маленький карманный ножик» (Радлов, 1889: 1180). Также существует мнение, что нож-кездік использовался казахами на охоте (Ахметжанов, 1996: 96; Ахметжан, 2007: 109).

Согласно словарю Махмуда Кашгари *Диван лугат ат-Турк*, «казлик – *كازلك*» определяется как «маленький нож, который женщины носят с собой, прикрепляя к верхнему платью» (Махмуд ал-Кашгари, 2005: 444). Согласно интерпретации Т. В. Лосева-Бахтияровой, этимология слова восходит к древнетюркскому *kez* в значении «зарубка» или «прорезь стрелы». Следовательно, термин *kezlik* означает небольшой нож, предназначенный для изготовления зарубок на стреле (Лосева Бахтиярова, 2005: 108). Обобщая приведенные данные можно предположить, что нож-кездік у древних тюрков изначально применялся в изготовлении тонких и изящных изделий, в т. ч. оружия, а впоследствии получил широкое распространение в женском быту.

В эпосе именно нож-кездік чаще всего оказывается в руках женщины или связан с женскими персонажами. Например, в эпосе *Арқалық батыр* в версии Е. Кулсариева дочь торгутского хана Малика Бикеш тайно приходит к попавшему в плен к торгутам Аркалык-батыру и оставляет ему *болат кездік*, т. е. булатный нож-кездік: *Бұл жерде гашықлыққа сабыр еттім, / Бір болат кездік сізге тарту еттім* (Бабалар сөзі, 2010с: 391). *Здесь я сдержала себя ради любви, / Один болатный нож-кездік преподнесла вам в дар.*

Помимо этого, в эпосе *Мырзаи батыр* в версии Н. Кадырмоллаулы, две сестры Гульсим и Кайша метафорически уподобляются образу *күміс қынды алтын кездік*, что в переводе означает «золотой нож-кездік с серебряными ножами»: *Алтын кездік екі қыз күміс қыннан, / Жаралған деп айтарсыз тұтас нұрдан* (Бабалар сөзі, 2010d: 224). ‘Две девушки – золотой нож-кездік с серебряными ножами, / Скажете вы, что они сотворены из цельного света’. Из этих данных видно, что нож-кездік, в материальной культуре древних тюрков преимущественно связывавшийся с женщиной, сохранял свои реликтовые проявления вплоть до конца Нового времени.

Выводы

Следует отметить, что рассмотренные нами на материале казахских героических эпосов наименования короткоклинкового оружия, их морфологические особенности, а также военно-политические, социальные, статусные и ритуальные функции соответствуют военной системе и комплексу вооружения Казахстана и народов сопредельных регионов периода позднего Средневековья, Нового времени и этнографического периода.

Несомненно, фольклорные произведения обычно характеризуются гиперболизацией, мультипликацией, анахронизмами и идеализацией персонажей. Тем не менее выявление в эпосах отдельных материальных компонентов, отражающих подлинные этнокультурные реалии общества, породившего данные нарративы, представляет собой актуальную задачу как для оружиеведения, так и для исторической науки в целом.

В комплексе вооружения кочевников Великой степи кинжалы и ножи выполняли роль полифункционального оружия, сочетавшего боевые и хозяйственные функции. До конца этнографического периода они оставались неотъемлемой частью традиционной одежды, являясь материальным воплощением «мужественности», «свободы», «статуса». Кроме того, кинжал и нож занимали значительное место не только в материальной культуре кочевников, но и в духовной жизни, где они употреблялись в абстрактном значении; вокруг них складывались различные обряды, а также метафорические сравнения. В целом, материалы казахских героических эпосов могут быть использованы в рамках комплексного анализа источников, посвященных изучению военно-культурного наследия тюркских и монгольских народов Евразии в указанном историческом периоде. Из этих данных можно получить обширные сведения не только о вооружении, но и о внешнем облике, одежде, а также успехах казахских и ойратских воинов и других аспектах.

Литература

Ағатай, Сабитов, 2022 – Ағатай У.М., Сабитов Ж.М. Корпусное защитное вооружение кочевников в ногайлинско-казахских героических эпосах. *Bylye Gody*. 2022, 17(4), С. 1500–1512. <https://doi.org/10.13187/bg.2022.4.1500>

Ахметжан, 2007 – Ахметжан К.С. *Этнография традиционного вооружения казахов*. Алматы: «Алматыкітап», 2007. 216 с.

Ахметжан, 2017 – Ахметжан К.С. Казахские традиционные ножи (особенности и типология). Утепова П.А. (ред.). *Великая степь: Военная история: материалы научно-практической конференции* (Астана, 14 декабря 2016 г.). Астана: РГУ «Национальный военно-исторический музей», 2017. С. 24–33.

Ахметжан, 2021 – Ахметжан К.С. Казахские кинжалы и тесаки (исследование на основе музейных и иконографических материалов). Жуматаев Р.С. (отв. ред.) *XIII Оразбаев оқулары: материалы международной научно-методической конференции* (Алматы, 20-21 мая). Алматы: «Қазақ университеті», 2021. С. 384–399.

Ахметжанов, 1996 – Ахметжанов Қ.С. *Жараған темір кигендер (батырлардың қару-жарағы, әскери өнері, салт-дәстүрлері)*. Алматы: «Дәуір», 1996. 256 б. (на казахском яз.)

Бабалар сөзі, 2006а – Алпысбаева Қ., Рақыш Ж. т. б. (ред.) *Бабалар сөзі*: 100 т. Т. 27. Астана: «Фолиант», 2006. 480 б. (на казахском яз.)

Бабалар сөзі, 2006б – Алпысбаева Қ., Рақыш Ж. т. б. (ред.) *Бабалар сөзі*: 100 т. Т. 29. Астана: «Фолиант», 2006. 400 б. (на казахском яз.)

Бабалар сөзі, 2007а – Алпысбаева Қ., Рақыш Ж. т. б. (ред.) *Бабалар сөзі*: 100 т. Т. 43. Астана: «Фолиант», 2007. 416 б. (на казахском яз.)

Бабалар сөзі, 2007б – Алпысбаева Қ., Рақыш Ж. т. б. (ред.) *Бабалар сөзі*: 100 т. Т. 45. Астана: «Фолиант», 2007. 465 б. (на казахском яз.)

Бабалар сөзі, 2008 – Алпысбаева Қ., Рақыш Ж. т. б. (ред.) *Бабалар сөзі*: 100 т. Т. 51. Астана: «Фолиант», 2008. 448 б. (на казахском яз.)

Бабалар сөзі, 2010а – Алпысбаева Қ., Рақыш Ж. т. б. (ред.) *Бабалар сөзі*: 100 т. Т. 59. Астана: «Фолиант», 2010. 400 б. (на казахском яз.)

- Бабалар сөзі, 2010b – Алпысбаева Қ., Рақыш Ж. т. б. (ред.) *Бабалар сөзі*: 100 т. Т. 60. Астана: «Фолиант», 2010. 448 б. (на казахском яз.)
- Бабалар сөзі, 2010с – Алпысбаева Қ., Рақыш Ж. т. б. (ред.) *Бабалар сөзі*: 100 т. Т. 61. Астана: «Фолиант», 2010. 480 б. (на казахском яз.)
- Бабалар сөзі, 2010d – Алпысбаева Қ., Рақыш Ж. т. б. (ред.) *Бабалар сөзі*: 100 т. Т. 63. Астана: «Фолиант», 2010. 456 б. (на казахском яз.)
- Бобров, Агатай, 2023 – Бобров Л.А., Агатай У.М. Могоульский или ранний казахский шлем XV – начала XVII вв. из собрания Зайсанского историко-краеведческого музея. *Материалы по археологии и истории античного и средневекового Причерноморья*. 2023, (15), С. 687–697. <https://doi.org/10.53737/4288.2023.68.82.026>
- Бобров, Худяков, 2008 – Бобров Л.А., Худяков Ю.С. *Вооружение и тактика кочевников Центральной Азии и Южной Сибири в эпоху позднего Средневековья и раннего Нового времени (XV – первая половина XVIII в.)*. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008. 776 с.
- Борисов, 2025 – Борисов Ю.П. Оружие ближнего боя в ранних записях якутского олонхо: историко-сравнительный аспект. *Этнография*. 2025, 2(28), С. 182–207. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2025-2\(28\)-182-207](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2025-2(28)-182-207)
- Валиханов, 1985 – Валиханов Ч.Ч. *Вооружение киргиз в древние времена и их военные доспехи*. В кн.: Валиханов Ч.Ч. *Собрание сочинений*: в 5 т. Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. Т. 4. С. 35–39.
- Записки, 1867 – Алексомати Х. (ред.) *Записки Одесского общества истории и древностей*. Т. 6. Одесса: Городская типография, 1867. 648 с.
- Иванов, Кригер, 1988 – Иванов В.А., Кригер В.А. *Курганы кыпчакского времени на южном Урале (XII–XIV вв.)*. М.: Наука, 1988. 92 с.
- Илюшин, 2017 – Илюшин А.М. Комплекс вооружения кочевников Восточного Дашт-и-Кипчак (по материалам раскопок курганной группы Мусохраново-3). *Археология Евразийских степей*. 2017, (5), С. 144–151.
- История Казахстана, 2006 – Ерофеева И.В. (ред.) *История Казахстана в западных источниках XII–XX вв.*: в 10 т. Т. 6, ч. 2. / пер. с нем. Ерофеевой И.В. Алматы: «Санат», 2006. 312 с.
- История Казахстана, 2007 – Ерофеева И.В., Жанаев Б.Т. (ред.) *История Казахстана в русских источниках XVI–XX веков*. Т. 5. Алматы: «Дайк-Пресс», 2007. 620 с.
- Каразин, 1874 – Каразин Н.Н. Оружие и доспехи наших противников в Средней Азии. *Нива*. 1874, 15, С. 233–235.
- Курылев, 1978 – Курылев В.П. Оружие казахов. В кн.: Абрамзон С.М., Лавров Л.И. (ред.) *Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана*: сборник Музея археологии и этнографии. Т. 34. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1978. С. 4–22.
- Курышжанов, 1970 – Курышжанов А.К. *Исследование по лексике старокыпчакского письменного памятника XIII в. – тюркско-арабского словаря*. Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1970. 232 с.
- Кушкумбаев, 2013 – Кушкумбаев А.К. *Клиновое оружие воинов Золотой Орды: мечи, палаши, сабли, кинжалы, ножи (проблемы изучения)*. В кн.: Кушкумбаев А.К. (ред.) *Военное дело кочевников Казахстана и сопредельных стран эпохи средневековья и нового времени: сборник научных статей*. Астана: BG-print, 2013. С. 55–69.
- Қазақ тілінің аймақтық сөздігі, 2005 – Қалиев Ғ, Нақысбеков О., Сарыбаев Ш. және т.б. (ред.) *Қазақ тілінің аймақтық сөздігі*. Алматы: «Арыс», 2005. 824 б. (на казахском яз.)
- Левшин, 1996 – Левшин А.И. *Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей*. Алматы: «Санат», 1996. 656 с.
- Липец, 1984 – Липец Р.С. *Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе*. М.: «Наука», 1984. 264 с.
- Лосева-Бахтиярова, 2005 – Лосева-Бахтиярова Т.В. Военная лексика тюркских языков (названия вооружения): дис. ... канд. филол. наук. М.: МГУ, 2005. 293 с.
- Махмуд ал-Кашгари, 2005 – Махмуд ал-Кашгари. *Диван Лугат ат-Турк* / пер. с араб.; под ред. З.-А.М. Ауэзовой. Алматы: «Дайк-Пресс», 2005. 1288 с.
- Милосердов, 2022 – Милосердов Д.Ю. Короткоклиновое оружие в ханствах Средней Азии (Бухара, Хива, Коканд) конца XVIII – начала XX вв. В кн.: *Мир оружия: история, герои, коллекции*: материалы

X Международной научно-практической конференции (Тула, 26–28 октября, 2022 г.). Воронеж: Тульский государственный музей оружия, 2023. С. 302–312.

Наделяев и др., 1969 – Наделяев В.М. и др. *Древнетюркский словарь*. Л.: Наука, 1969. 677 с.

Попов, 2019 – Попов В.Г. Названия видов старинного якутского наступательного холодного оружия как объекта сравнительного исследования. *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. 2019, 1(26), С. 106–116. <https://doi.org/10.25693/SVGV.2019.01.26.016>

Радлов, 1889 – Радлов В.В. *Опыт словаря тюркских наречий*. Т. 2, ч. 2. СПб: Императорская Академия наук, 1889. 451 с.

Рустемов, 1989 – Рустемов Л.З. *Казахско-русский толковый словарь арабо-иранских заимствованных слов*. Алма-Ата: «Мектеп», 1989. 320 с.

Турсунов, 2014 – Турсунов Н.О. Этнокультурные аспекты использования традиционных ножей у таджиков (в свете данных письменных источников и литературы на русском языке периода XVI – начала XX вв.). *Вестник ТГУПИП. Серия гуманитарных наук*. 2014, 3(59), С. 165–174.

Уалиев, Кушкумбаев, 2024 – Уалиев Т.А., Кушкумбаев А.К. К вопросу об изучении казахских вариантов преданий об Идеее. *Золотоордынское обозрение*. 2024, 4(12). С. 782–813. <https://doi.org/10.22378/2313-6197.2024-12-4.782-813>

Noda, 2016 – Noda J. *The Kazakh Khanates between the Russian and Qing Empires: Central Eurasian International Relations during the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Leiden; Boston: Brill, 2016. 350 p. (на англ. яз.)

References

Agatay OM., Sabitov ZhM. The Body Defensive Arms of Nomads in Noghaic-Kazakh Heroic Epos. *Bylye Gody*. 2022, 17(4), pp. 1500–1512. (in Russian). <https://doi.org/10.13187/bg.2022.4.1500>

Akhmetzhan KS. *Ethnography of Kazakh Traditional Weaponry*. Almaty: Almatykitap LLP Publ., 2007. 216 p. (in Russian)

Akhmetzhan KS. Kazakh Traditional Knives Features and Typology. In: Utepova PA. (ed.) *The Great Steppe: Military History. Conference Proceedings*. (Astana, December 14, 2016). Astana: Republican State Institution “National Military Historical Museum”, 2017, pp. 24–33. (in Russian)

Akhmetzhan KS. Kazakh Daggers and “Selebe” (Based on Museum and Visual Materials). In: R.S. Zhumatayev (ed.) *13th Orazbaev Readings: International Scientific and Methodological Conference Proceedings*. (Almaty, May 20–21, 2021). Almaty, Qazaq University, 2021, pp. 384–399. (in Russian)

Akhmetzhanov KS. *Those Who Wear Iron (Weapons of Heroes, Military Art, Traditions)*. Almaty: Daur Publ., 1996. 256 p. (in Kazakh)

Babalar sozi: 100 Volumes [Ancestral Words: In 100 Vols.]. K. Alpysbaeva, Zh. Rakysh et al. (comps.). Astana: “Foliant” Publ., 2006. Vol. 27. 480 p. (in Kazakh)

Babalar sozi: 100 Volumes [Ancestral Words: In 100 Vols.]. K. Alpysbaeva, Zh. Rakysh et al. (comps.). Astana: “Foliant” Publ., 2006. Vol. 29. 400 p. (in Kazakh)

Babalar sozi: 100 Volumes [Ancestral Words: In 100 Vols.]. K. Alpysbaeva, Zh. Rakysh et al. (comps.). Astana: “Foliant” Publ., 2007. Vol. 43. 416 p. (in Kazakh)

Babalar sozi: 100 Volumes [Ancestral Words: In 100 Vols.]. K. Alpysbaeva, Zh. Rakysh et al. (comps.). Astana: “Foliant” Publ., 2007. Vol. 45. 465 p. (in Kazakh)

Babalar sozi: 100 Volumes [Ancestral Words: In 100 Vols.]. K. Alpysbaeva, Zh. Rakysh et al. (comps.). Astana: “Foliant” Publ., 2008. Vol. 51. 448 p. (in Kazakh)

Babalar sozi: 100 Volumes [Ancestral Words: In 100 Vols.]. K. Alpysbaeva, Zh. Rakysh et al. (comps.). Astana: “Foliant” Publ., 2010. Vol. 59. 400 p. (in Kazakh)

Babalar sozi: 100 Volumes [Ancestral Words: In 100 Vols.]. K. Alpysbaeva, Zh. Rakysh et al. (comps.). Astana: “Foliant” Publ., 2010. Vol. 60. 448 p. (in Kazakh)

Babalar sozi: 100 Volumes [Ancestral Words: In 100 Vols.]. K. Alpysbaeva, Zh. Rakysh et al. (comps.). Astana: “Foliant” Publ., 2006. Vol. 61. 480 p. (in Kazakh)

Babalar sozi: 100 Volumes [Ancestral Words: In 100 Vols.]. K. Alpysbaeva, Zh. Rakysh et al. (comps.). Astana: “Foliant” Publ., 2010. Vol. 63. 456 p. (in Kazakh)

Bobrov LA., Agatay OM. A Moghul or Early Kazakh Helmet of the 15th – Early 17th Century From the Collection

of Zaisan Regional Museum of Local History). *Proceedings in Archaeology and History of Ancient and Medieval Black Sea Region*. 2023, (15), pp. 687–697 (in Russian). <https://doi.org/10.53737/4288.2023.68.82.026>

Bobrov L.A., Khudyakov YuS. *The Armament and Tactics of the Nomads of Central Asia and Southern Siberia in the Late Middle Ages and Early Modern Period (15th – the first half of the 18th century)*. Saint Petersburg: Faculty of Philology, St. Petersburg State University, 2008. 776 p. (in Russian)

Borisov Yu. Melee Weapons in Early Records of the Yakut Olonkho: Historical and Comparative Perspectives. *Etnografia*. 2025, 2(28), pp. 182–207 (in Russian). [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2025-2\(28\)-182-207](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2025-2(28)-182-207)

Valikhanov ChCh. *The Armament of the Kirghiz in Ancient Times and Their Military Armor*. In: Valikhanov ChCh. *Collected Works*. In 5 vols. Vol. 4. Alma-Ata: Chief Editorial Board of the Kazakh Soviet Encyclopedia, 1985, pp. 35–39. (in Russian)

Alexomatis H. (ed.) *Transactions of the Odessa Society of History and Antiquities*. Vol. 6. Odessa: City Printing House, 1867. 648 p. (in Russian)

Ivanov V.A., Kriger V.A. *Kypchak Barrows in the Southern Urals (12th–14th cc.)*. Moscow: “Nauka” Publ., 1988. 92 p. (in Russian)

Ilyushin A.M. The Armament Complex of Nomads from Eastern Dast-i-Kipchak (Based on Materials from the Excavations of Musokhranovo – 3 Barrow Group). *Archaeology of the Eurasian Steppes*. 2017, (5), pp. 144–151. (in Russian)

Erofeeva IV. (ed.) *History of Kazakhstan in Western Sources of the 12th–20th Centuries*: in 10 Vols. Vol. 6, part 2 (transl. from German Erofeeva IV.). Almaty: Sanat Publ., 2006. 312 p. (in Russian)

Erofeeva IV., Zhanaev B.T. (eds.) *History of Kazakhstan in Russian Sources of the 16th–20th Centuries*. Vol. 5. Almaty: Daik-Press Publ., 2007. 620 p. (in Russian)

Karazin N.N. Weapons and Armor of Our Enemies in Central Asia. *Niva*. 1874, 15, pp. 233–235. (in Russian)

Kurylev V.P. Weapons of the Kazakhs. In: Abramzon S.M., Lavrov L.I. (eds.) *Material Culture and Economy of the Peoples of the Caucasus, Central Asia and Kazakhstan*: Collection of the Museum of Archaeology and Ethnography. Vol. 34. Leningrad: Nauka Publ., Leningrad branch, 1978, pp. 4–22. (in Russian)

Kuryshzhanov A.K. *A Study of the Vocabulary of a 13th – Century Old Kipchak Written Monument: A Turkic-Arabic Dictionary*. Alma-Ata: Nauka Publ., House of the Kazakh SSR, 1970. 232 p. (in Russian)

Kushkumbaev A.K. *Bladed Weapons of Golden Horde Warriors: Swords, Broadwords, Sabers, Daggers, and Knives (Problems of Study)*. In: Kushkumbaev A.K. (ed.) *Warfare of Nomads of Kazakhstan and Adjacent Countries in the Medieval and Modern Periods*: Collection of Research Articles. Astana: BG-print Publ., 2013, pp. 55–69. (in Russian)

Kaliev G., Nakysbekov O., Sarybaev Sh. et al. (eds.) *Regional Dictionary of the Kazakh Language*. Almaty: Arys Publ., 2005. 824 p. (in Kazakh)

Levshin A.I. *Description of the Kirghiz-Kazakh, or Kirghiz-Kaisak, Hordes and Steppes*. Almaty: Sanat Publ., 1996. 656 p. (in Russian)

Lipic R.S. *The Images of the Batyr and His Horse in the Turkic-Mongolian Epic*. Moscow: Nauka Publ., 1984. 264 p. (in Russian)

Loseva-Bakhtiyarova T.V. Military Vocabulary of the Turkic Languages (Names of Weapons). Candidate’s dissertation (Philology). Moscow: Moscow State University, 2005. 293 p. (in Russian)

Mahmud al-Kashgari. *Diwan Lughat al-Turk / Auezova Z.-A.M.* (ed.; transl. from Arabic). Almaty: Daik-Press Publ., 2005. 1288 p. (in Russian)

Miloserdov D.Yu. Short-Bladed Weapons in the Khanates of Central Asia (Bukhara, Khiva, Kokand) from the Late 18th to Early 20th Centuries. In: *The World of Weapons: History, Heroes, Collections. Proceedings of the 10th International Scientific and Practical Conference*. (Tula, October 26–28, 2022). Voronezh: Tula State Museum of Weapons, 2023, pp. 302–312. (in Russian)

Nadeliaev V.M., et al. *Ancient Turkic Dictionary*. Leningrad: “Nauka” Publ., 1969. 677 p. (in Russian)

Popov V.G. The Names of Ancient Yakut Edged Weapons as an Object of Comparative Research. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2019, 1(26), pp. 106–116 (in Russian). <https://doi.org/10.25693/SVG.2019.01.26.016>

Radlov V.V. *Experience of the Dictionary of Turkic Dialects*. Vol. 2, part 2. Saint Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1889. 451 p. (in Russian)

Rustemov L.Z. *Kazakh-Russian Explanatory Dictionary of Arabic-Iranian Loanwords*. Alma-Ata: “Mektep” Publ., 1989. 320 p. (in Russian)

Tursunov NO. Ethnocultural Aspects of the Use of Traditional Knives among Tajiks (Based on Written Sources and Russian-Language Literature of the 16th – Early 20th Centuries). *Bulletin of the Tajik State University of Law, Business and Politics. Series of Humanitarian Sciences*. 2014, 3(59), pp. 165–174. (in Russian)

Ualiyev TA., Kushkumbayev AK. Studying Kazakh Versions of the Legends About Edige. *Golden Horde Review*. 2024, 4(20), pp. 782–813 (in Russian). <https://doi.org/10.22378/2313-6197.2024-12-4.782-813>

Noda J. *The Kazakh Khanates between the Russian and Qing Empires: Central Eurasian International Relations during the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Leiden; Boston: Brill, 2016. 350 p.

Об авторах

Ағатай Уткирбай Мылтықбайұлы, доктор PhD, старший научный сотрудник научно-исследовательского института Культурного наследия Национального музея Республики Казахстан; ведущий научный сотрудник Научного института изучения Улуса Джучи, ORCID: 0000-0002-8840-010X, e-mail: agatayotkirbay@gmail.com

Абдығалиұлы Берик, кандидат политических наук, директор Национального музея Республики Казахстан, ORCID: 0009-0001-8534-7964, e-mail: aberik.kz@gmail.com

Сабитов Жаксылық Муратович, доктор PhD, руководитель Научного института изучения Улуса Джучи, ORCID: 0000-0001-7186-156X, e-mail: zh.sabitov@gmail.com

About the authors

Otkirbay M. Agatay, PhD, Senior Research Fellow, Research Institute of Cultural Heritage, National Museum of the Republic of Kazakhstan; Leading Research Fellow, Institute for the Study of Jochi Ulus, ORCID: 0000-0002-8840-010X, e-mail: agatayotkirbay@gmail.com

Berik Abdigaliuly, Cand. Sci. (Political Science), Director, National Museum of the Republic of Kazakhstan, ORCID: 0009-0001-8534-7964, e-mail: aberik.kz@gmail.com

Zhaxylyk M. Sabitov, PhD, Head of the Institute for the Study of Jochi Ulus, ORCID: 0000-0001-7186-156X, e-mail: zh.sabitov@gmail.com

Вклад авторов / Authors' contribution

Ағатай У.М. – разработка концепции исследования, методология, проведение исследования, создание черновика рукописи, руководство исследованием

Абдығалиұлы Б. – проведение исследования, создание черновика рукописи, редактирование рукописи

Сабитов Ж.М. – создание черновика рукописи, редактирование рукописи

Otkirbay M. Agatay – conceptualization, methodology, investigation, writing – original draft, supervision

Berik Abdigaliuly – methodology, investigation, writing – original draft, writing – review & editing

Zhaxylyk M. Sabitov – writing – original draft, writing – review & editing

Конфликт интересов / Conflict of interests

Авторам неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The authors are not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 28.07.2026

Поступила после рецензирования / Revised 13.08.2026

Принята к публикации / Accepted 10.09.2026

Научная статья

УДК 398.33

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-21-47

НЕБЕСНАЯ ПОГОНЯ: КАЛЕНДАРНЫЙ АСПЕКТ МИФА

Г. С. Вртанесян

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия

e-mail: veges2011@yandex.ru

Аннотация. В работе рассмотрен евразийский миф «небесной погони» (далее – НП). Актуальность и новизна работы заключается в выявлении календарных аспектов генезиса и развития разных версий мифа НП. Цель и задача исследования – сравнительное исследование различных версий мифа НП в Северной Азии. Методика – сравнительный анализ фольклорных текстов НП у народов Северной Евразии и анализ семантики сюжетов наскальных изображений. Анализ текстов соотнесен с видом (лось, кабарга и др.) и экологией «добычи», были проанализированы разные варианты мифа НП, известные в Северной Евразии. Показано, что начало НП «приурочено» к осеннему равноденствию, её конец не позднее «месяца наста», наступающего с весенним равноденствием. Отсутствие кабана в роли добычи, связано с особенностями охоты на кабана. Показано, что образ «многоногой» добычи в мифе НП известен лишь у обских угров, в «тунгусских» текстах его нет. Цель НП в разных традициях различна: это добыча животного (обские угры), первотворение (тунгусы). Направление НП с юга на север в явном виде сохранили лишь таежные модели мифа (обские угры, эвенки). Тексты мифов соотнесены с сезонным поведением основных календарных акторов неба (звезды, созвездия). Выявлены календарные основы генезиса мифа «небесной погони», ареалы бытования разных версий и случаи их взаимного «перетекания» (инверсии). Показаны влияние особенностей образа охотника (старый/молодой, свой/чужой) на достижимость НП. Миф НП сопряжен с мотивом «сверхудачливый/неудачный» охотник. Выявлены особенности расположения охотников и добычи на наскальных изображениях. Направление акторов на сюжетах погони соотнесены с направлением движения солнца по небосводу в дни зимнего и летнего солнцестояний. Особенности иконографии мотива похищения солнца копытных (олени, лоси, кабаны и др.), – солнечные розетки на рогах (петроглифы Южной Сибири).

Ключевые слова: небесная погоня лось; марал; олень; кабан; Большая Медведица; Орион; Плеяды

Для цитирования: Вртанесян Г. С. Небесная погоня: календарный аспект мифа. *Эпосоведение*. 2026, 3(43), С. 21–47. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-21-47>

Original article

The celestial chase: the calendrical aspect of the myth

Garegin S. Vrtanesyan

Russian State Humanitarian University, Moscow, Russia

e-mail: veges2011@yandex.ru

Abstract. This paper examines the Eurasian myth of the “celestial chase” (CC). The relevance and novelty of this work lies in its identification of the calendar aspects of the genesis and development of various versions of the CC myth. The aim and objective of the study comparatively examine various versions of the CC myth in Northern Asia. The methodology employed was a comparative analysis of CC folklore texts among the peoples of Northern Eurasia and an analysis of the semantics of rock art themes. The analysis of the texts was correlated with the species (elk, musk deer, etc.) and ecology of the “prey”. Various versions of the CC myth known in Northern Eurasia were analyzed. It was revealed that the beginning of the CC is “timed” to coincide with the autumnal equinox, and its end is no later than the “month of crust”, which begins with the spring equinox. The absence of wild boar as prey is due to the peculiarities of boar hunting. It is shown that the image of the “multi-legged” prey in the celestial

© Вртанесян Г. С., 2026

© Vrtanesyan, G. S., 2026

chase myth is known only among the Ob Ugrians, and is absent in the Tungusic texts. The purpose of the celestial chase varies across traditions: it is the harvesting of an animal (Ob Ugrians), or the first creation (Tungus). The direction of the celestial chase, from south to north explicitly preserved only in “taiga” mythological models (Ob Ugrians, Evenks). The mythological texts correlated with the seasonal behavior of the main calendrical actors of the sky (stars, constellations). The calendrical foundations of the genesis of the “celestial chase” myth, the areas of existence of different versions, and cases of their mutual “flowing” (inversion) were revealed. The influence of the characteristics of the hunter’s image (old/young, friend/foe) on the achievability of the celestial chase were identified. The celestial chase myth is associated with the motif of the “super-lucky/unlucky” hunter. The positions of hunters and prey in rock art identified. The direction of the actors in chase scenes correlated with the direction of the sun’s movement across the sky during the winter and summer solstices. The iconography of the “sun abduction” motif – depicts of ungulates (deer, elk, boar, etc.) with solar rosettes on their horns, explored in petroglyphs from Southern Siberia.

Keywords: celestial chase; moose; wapiti; reindeer; boar; the Great Bear; Orion; Pleiades

For citation: Vrtanesyan, G. S. The celestial chase: the calendrical aspect of the myth. *Eposovedenie*. 2026, 3(43), pp. 21–47. (in Russian) <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-21-47>

Введение

Цель работы – выявление и анализ календарных аспектов в мифе небесной погони (далее – НП) – одного из опорных в космогонической картине мира населения Евразии. Его обсуждению посвящен не один десяток работ, для экономии места укажем относительно недавние публикации (с библиографией): Ю. Е. Березкин (Березкин, 2017; Березкин, 2018: 117–119), А. Н. Варламов, Г. И. Варламова (Варламов, Варламова: 2019: 9–13), Н. Н. Ковтун (Ковтун, 2021: 12–44), Н. Н. Николаева (Николаева, 2022: 6–13) и др. Подробный пересказ версий мифа излишен, они есть в аналитическом каталоге Ю. Е. Березкина, Е. Н. Дувакина (Березкин, Дувакин, А2а, А37; В42, В42k, В42m1, В42m2, В42 mn). При множестве известных версий мифа НП, легших в основу эпических произведений эвенков, эвенов, бурят, алтайцев и др. народов Сибири и Центральной Азии (Николаева, 2022: 6–8) и Северо-Востока Европы (калевальский цикл), вопрос доминирования в нем, именно календарных аспектов, специально не ставился и, может быть, поэтому, не рассматривался. В работе (Варламов, Варламова, 2019: 9–11) рассматривались миф о НП и «стрелке в солнце» у тунгусо-маньчжурских народов, как «солярные», с преобладанием этиологического контекста. Выявился симбиоз мотивов: Небесный стрелок (*Манги*) в лося-похитителя Солнца в мифе НП стал и «убийцей» 12 лишних солнц из 13, а затем стал привратником у западных ворот солнца *Сигунто*. Н. Н. Николаева выявила, что *Хухудэй Мэргэн*, основной актер НП в мифах западных бурят и предшественник образа *Гэсэра*, был Громоуником, уничтожающим небесным оружием (молнией) «нечистую силу на земле». *Хухудэй Мэргэн* соотносился как с созвездиями (Орион, Пес (?), так и отдельными звездами (Полярная звезда, Сириус и др.) (Николаева, 2022: 6–7). Отметим, что время грозовой активности – летний сезон, в котором созвездия Плеяды, Орион и Большой Пес (с Сириусом) не видны (ВИКИ). А в зимний сезон Бог Грозы «спит» (Потанин, 1883: 77; 139–140).

В работе (Ковтун, 2021: 34–40), основной упор был сделан на выявление корней мифа НП, он возводился к тохарам, одной из групп населения Сибири, эпохи неолита – ранней бронзы. Анализировались разные аспекты мифа космической погони: форма Млечного Пути, «многочисленность» Небесного Лося, возможные индоевропейские корни мифа, их визуальные проявления в археологических культурах ранней бронзы Южной Сибири (в первую очередь, окуневской, сер. III тыс. до н. э. – сер. II тыс. до н. э.). Часть работы – семантика окуневских петроглифов, хотя внятной связи с мифом НП в них не проглядывалось. «Опорные» животные в мифе лось и олень рассматривались, как близкие или идентичные акторы. Хотя остеологический материал (костные остатки со стоянки Долгая-I, Новосиб. Приобье, памятник V–нач. IV тыс. до н.э.), на который он опирался, не дает оснований для этого, т. к. содержание костей лося состави-

ло 90–95 % (Ковтун, 2021: 23, 28, 29). То есть ролевое «равенство» лося и оленя, как акторов мифа НП в регионе, спорно. Земные олени и лоси (в отличие от «небесных») имеют разные биоциклы, занимая разные экологические ниши (Данилкин, 1999: 208–210; 223–228; 231–234; 245–247; 250–258; 315–332; 334–343). И это, без сомнения, было известно и носителям культур, могущих быть авторами и петроглифов, и мобильной пластики в Северной Евразии. Специализация хозяйства и конфликтные отношения носителей афанасьевской, окуневской и андроновской культур (Поляков, 2022: 44–278) также не дают оснований говорить о заимствовании или преемственности традиций (афанасьевцы > окуневцы > андроновцы), в т. ч. и в сфере мировоззрения, хотя не исключают полностью, возможности заимствования, в той или иной мере, календарных мифов субстратного населения, но в первую очередь, это может касаться лишь внешних форм. Спорна также и попытка приписать авторство наскальных изображений мифа НП носителям обско-угорских языков в ту же эпоху (энеолит–неолит, V–IV тыс. до н. э.), т. к. угорский праязык мог появиться лишь после сер. III тыс. до н. э., и после его распада в конце II тыс. до н. э. появились языки угров, не позднее сер. I тыс. до н. э. (Напольских, 1997: 125). Более вероятно мнение Ю. Е. Березкина о появлении мифа НП в Северной Азии у носителей некоего палеоазиатского языкового субстрата, у которого был заимствован обскими уграми, самодийцами и эвенками (Березкин, 2017: 101, рис. 25).

Цель настоящей работы – показать доминанту календарного аспекта в мифе НП, с выявлением экологической базы и вариантов мифа в различных регионах Северной Евразии, их возможные связи, инверсии образов акторов мифа и др. Особое значение имеет «числовой облик» текстов мифа – своего рода макроэтнический маркер (Вртанесян, 2022: 88–90), о чем почти ничего нет в перечисленных работах.

При анализе мифа НП необходима опора на реалии: экология, форма и расположение Млечного Пути (далее – МП), отдельных созвездий и др. База работы: фольклорные тексты, петроглифы, образцы мобильного искусства (керамика, пластика и др.), начиная с эпохи неолита – ранней бронзы. По мнению автора, в основе большинства сюжетов этого периода лежат повторяющиеся календарные события. Создание петроглифов, декора и/или изображений, как некоего действия по мысленному «освоению» природной среды, должно было возродить в виде образов и символов вполне конкретные природные условия и ситуации, сюжеты которых «определяли» основные акторы – «обитатели» Нижнего, Среднего и Верхнего миров. В этой мистерии её «наблюдатель/участник» (и творец будущего изображения) должен был в первоначальном, исходном состоянии иметь определенную ориентировку во времени и пространстве. И, в первую очередь, это могло и отразиться на направлении, в котором «двигались» на изображении его участники.

Небесная погоня

Феномен «небесной погонии» (вариант «космической охоты») в отечественной традиции сформировался на текстах конца XVIII – конца XX вв. Регион, в котором миф НП в разных версиях широко известен, Северная Азия, в т. ч. Южная Сибирь, Монголия и Восточный Казахстан. На Северо-Востоке Европы миф НП известен лишь саамам, карелам, финнам, и почти неизвестен в Восточной, Юго-Восточной Азии, Океании и Австралии. Сибирь в конце плейстоцена и в начале голоцена была «мировым центром космономии». Заселение Северной Америки через Берингию в конце плейстоцена, привело к появлению там многочисленных версий НП. Достоверная фиксация времени появления версий НП в Америке с Большой Медведицей (далее – БМ) в главной роли опирается на факт их переноса через евразийский пояс и подтверждена одинаковой трактовкой образа звезды Алькор в БМ (Березкин, 2003: 100; Березкин, 2017: 3, 31; 73–75, рис.17; 79–80). Миф НП сопряжен, в той или иной мере, с другими мифами, в т. ч. творения, о Млечном Пути (как след НП), конфигурации созвездий, эсхатологии, этиологии, беспощадный «охотник» и др. Главную роль в мифе играют БМ, реже ММ и Кассиопея: круглогодичные, а также сезонные созвездия (Орион, Плеяды, Волопас, Большой Пес и др.).

Выделены три модели мифа: степная, таежная и тундровая. Степная включает тюрко-монгольские версии мифа НП (юг Сибири и сопредельные области Центральной Азии), основную роль в них играют три звезды Пояса Ориона (три маралухи, три архара). В «таежной» модели это БМ (лось, охотники), в тундровой – Плеяды (северный олень, в разных ролях) (Березкин, 2018: 117–119). У населения Приамурья и Приморья (нанайцы, орочи, удэгейцы, ульчи) кроме Небесного Лося также известна кабарга, как в роли добычи, так и охотника (см. напр. (Подмаскин, 2004: 96)). Эскимосы и палеоазиаты представляют БМ северным оленем (Березкин, 2017: 124, пр. 8) в соответствии с реалиями.

Миф на севере Сибири и Северной Америки связан с созвездием БМ, три звезды которой (ручка Ковша) – охотники, звезды Ковша – Лось (Сибирь) или медведь (айны, орочи, удэгейцы и различные народы и этнические группы в Северной Америке). В них звезды Ковша – медведь, залезший на лабаз с продуктами, либо это колья, на которой распята шкура Небесного хозяина медведей. Три звезды ручки – это подкрадывающиеся охотники с собакой (Аникин, 1990: 19–21). В «тундровой» модели основа сюжета Плеяды (группа или один олень, добыча), иногда охотник Орион (нганасаны, чукчи, коряки) (Березкин, 2003: 100; Березкин, 2017: 3, 21, 22; Березкин, Дувакин: В42, В42К, В42m1, В42m2, В42 mn). Важная роль БМ в мифах НП в Северной Азии может быть связана с её размерами, круглогодичной видимостью, в отличие от Плеяд и Ориона, которые в северных широтах невидимы летом (июнь–август). Особенностью БМ и Плеяд является почти одинаковое число видимых звезд – семь (с понятной условностью этого критерия). Появление мифов НП датировалось не ранее чем 15 тыс. лет назад, т. е. с началом активного освоения Евразии, допуская в силу реалий, также существование мифов с участием Ориона и Плеяд, уже при исходе людей современного облика из африканской прародины (Березкин, 2017: 30).

Из обзора версий мифа НП в работе Ю. Е. Березкина (Березкин, 2017: 74) выделим, в первую очередь, наиболее распространенный в таежной зоне Евразии: в ней один или несколько охотников преследуют Небесного Лося. В Западной Сибири все акторы мифа (охотники, собака, стрелы и др.) соотносены с разными звездами БМ. В Восточной Сибири, Дальнем Востоке и Северо-Востоке Европы (саамы, финны и карелы) картина более сложная. Версия с БМ появилась, по-видимому, лишь в голоцене, судя по отсутствию внятных параллелей в Северной Америке (Березкин, 2017: 97). Доминанта версии мифа с лосем подтверждается реалиями: лось основная добыча населения лесной зоны Евразии уже с раннего голоцена, а «расцвет» охоты на лося пришелся на средний, поздний неолит и эпоху бронзы (Косарев, 1991: 73–75), что видимо, и отразилось в мифе.

Экология

Орион и Плеяды сезонные созвездия, в средних и высоких широтах с мая по сентябрь полностью или частично невидимы, и уже только это достаточно для соотношения мифов НП с их «участием» с зимним сезоном, но необходима детализация. Среда обитания лося в Сибири и на Северо-Востоке Азии – приречные (чаще вторичные) леса и болота, что исключает загонную охоту летом, соотнося миф о НП, в первую очередь, с зимой (дефолиация, снежный покров и др.), сузим её временные границы. Охота на лося наиболее успешна в сезон наста (обычно конец марта – апрель, т. е. после весеннего равноденствия), особенно с собаками. В зимний сезон лоси в зависимости от емкости угодий (черемушники речных террас, ивняки и др.), глубины снежного покрова, температуры и др. держатся группами не более 7–8 особей на участках, закрытых от ветра. Лось, в сравнении с северным оленем, – оседлое животное, при этом его осенне-зимние миграции более продолжительны ввиду небольшой глубины (40–50 см) снега, и при глубине снега 60–70 см прекращаются. Пешая погоня в середине зимы из-за холодов и высоты снежного покрова исключает охоту с собакой. Продуктивнее погоня по весеннему насту, приводящая к глубоким порезам на ногах добычи и обездвиживанию (Данилкин, 1999: 219–220; 225–229; 245–247; 252–255; 285–286). Это не исключало добычу копытных (лоси, косули) на тропах массовых миграций (например, с западных склонов Урала в Зауралье, где уровень снежного покрова в начале зимы был ниже критических 60–70 см) самострелами или ловушками,

и летом («скрад») на водоемах (Косарев, 1991: 31; 59–60). В Приамурье лосей, оленей и косуль били на солонцах (особенно во время гона) или гоняли по рыхлому свежевыпавшему глубокому снегу, который так же затруднял бег животного (начало зимы), либо по насту. Кабаргу же ловили с помощью петель или манка во время гона (Смоляк, 1984: 86). Но самый эффективный способ добычи – загон копытных по насту с собаками в конце зимы. Попытаемся найти её отражение в мифах НП.

Миф НП в Сибири, Северо-Востоке Азии и Дальнем Востоке

Известны не менее шести десятков версий мифа (примерная оценка автора по каталогу Ю. Е. Березкина, Е. Н. Дувакина) с одиночной или коллективной погоней за лосем (ненцы, ханты, манси, селькупы, эвенки, кеты, орочи и др.) (Березкин, 2017: 96; Березкин, Дувакин: В42, В42К, В42m1, В42m2, В42 mn). Ареал распространенной версии мифа НП – три охотника (три звезды ручки Ковша БМ) и лось (четыре звезды Ковша) – бассейн Енисея. Единообразие мифа для носителей разных языковых семей (алтайцы, уральцы) отнесено было к заимствованию его у древнего субстратного населения (Березкин, 2017: 101, рис. 25) с неизвестной языковой атрибуцией. Если это так, то нелишне объяснить почти полное отсутствие этой версии у ительменов, юкагиров (лишь одна версия у марковцев), коряков, чукчей. В единичных региональных версиях НП вместо лося могли быть горный баран (эвены), северный олень (чукчи, коряки, нганасаны), кабарга (орочи, негидальцы, ульчи, нанайцы), а в роли охотника мог быть Небесный гусь *Тяптугаке* (лесные ненцы) или медведь *Манги* (эвенки) (Березкин, Дувакин: В42). Попробуем выявить их календарную «канву» и её особенности.

Версия мифа с тремя охотниками (тунгус, остяк, самоед, кет или «три крылатых человека») в виде трех звезд ручки Ковша БМ, плюс «собака» или «котелок» (звезда Алькор, с вариациями) и Лось / Ковш известна в бассейне Нижнего Енисея. Цель охоты – добыча лося, но с «возвратом» Солнца, эта версия явным образом не увязана. В версии мифа НП один охотник (северные ханты, манси, лесные ненцы) настигает недостижимого (за счет числа ног, 6 или 7) лося. Мужчина Мось, погнавшись за небесным лосем, саблей отрубает две ноги, делая его добычей земных людей. МП след его лыж, комочки-брызги снега – звезды. Убитый Лось (БМ) оказался на небе над Северным Уралом (Ромбандеева, 1991: 22–23). «Брызги-комочки» (= снежное крошево) – указание на месяц наста. Лосю «отстреливают» («старик» *Торстор*) или «отрубают» (мальчик *Мось хум*) лишние ноги, четырехногие остаются на земле, а шкуру шестиногого Лося охотник «прибивает» к небу, поэтому крайняя звездочка ручки БМ – охотник, остальные шесть – лось (Березкин, Дувакин: В42). В версии НП, записанной С. Паткановым у южных хантов, *Тунк-пox* сын бога неба (*пox* – мальчик), преследует шестиногою жеребую лосиху и, настигнув её, отрубает две задние («лишние») ноги, затем зверь вскакивает и бежит на Север (Патканов, 1999: 151–152). Эти обстоятельства – поворот на север и «жеребость» Лосихи – очень важны, указывая на время события – зимнее солнцестояние, после которого Лосиха, «родив» лосенка – «новое солнце», «вскакивает» и начинает свой обратный путь на север. Начало этого отрезка времени, т. е. «летней дороги солнца» – зимнее солнцестояние, а завершение его через семь лунных сидерических (27,3 сут, в отличие от синодического – 29,5 сут, прим. автора) месяцев приходится на конец июля – начало августа, и совпадает с Ильиным днём (Вртанесян, 2018a: 529).

На дату зимнего солнцестояния ручка Ковша направлена на север; при весеннем равноденствии – на восток, на юг – во время летнего солнцестояния и на запад – во время осеннего равноденствия (Щеглов, 1996: 102–107). Для определения полночного времени: зимой ручка смотрит вправо (на восток); весной ручка смотрит вниз; летом ручка смотрит влево (на запад); осенью ручка смотрит вверх (ВИКИ). Таким образом, «ручка» Ковша БМ становится указателем сезонов и суточного времени, что могло стать мотивом выбора именно БМ в качестве символа НП. Наступление полночи исчислялось как момент нахождения БМ (Лось) на «середине МП», т. к. охотник *Манги* с отнятым у Лося Солнцем «шел с ним к земле столько же времени, сколько гнался за *Хогленом* (лосем)» (Ошаров, 1936: 13–14).

В мифах НП у некоторых групп эвенков, отчетливее выражен мотив первотворения созвездий и реже мотив возврата, «похищенного» Солнца. У нижнеангарских эвенков медведь *Манги* гонит Лося по МП и «давит» его на середине. БМ – недоеденные ноги лося, Орион – брошенный им лосиный вертук (Анисимов, 1958: 71). По семантике это миф первотворения с расчлениением первожертвы (ср. с авестийским быком *Гауш Урван*), и в нем нет явных коннотаций с возвратом солнца, кроме как нахождение БМ на середине МП с ориентировкой ручки Ковша на восток на азимут восхода солнца в день весеннего равноденствия, после чего световой день начинает расти, «рождая» месяц наста. Миф о небесном удалце *Манги* известен у западных эвенков. Г. И. Варламова полагала, что он был знаком и восточным, являясь, таким образом, для эвенков общим. По её мнению, миф о небесном охотнике *Манги* у восточных эвенков имел более устоявшиеся традиции, формы и термины и более развитую народную терминологию видовых форм. Традиционно его рассказывали в течение 8 дней и вечеров (Варламова, 2017: 15).

Шесть охотников за лосем (БМ) в версии мифа, записанной у марковцев (обрусевшие юагиры): три брата и три сестры загоняют добычу на небо, где безуспешно её преследуют. При этом у тундровых и лесных юагиров миф НП не известен (Березкин, Дувакин: В42). У селькупов герой *Иття* попадает на небо в результате погони за лосем. Наиболее простой вариант селькупского мифа о небесной погоне (в соответствии с конфигурацией и числом звезд в созвездии БМ) это, когда Небесного лося преследует *Итте (Идя)*, три звезды ручки Ковша – это три его стрелы. Семь звезд БМ селькупы Средней Оби представляли небесным отражением охоты на лося. Первая звезда «ручки» ковш – герой-охотник Идя (Ср. Обь). Вторая звезда – его тесть, третья звезда – зять *Иди*, т. е. к лосю наиболее близкий (Мифология селькупов, 2004: 70–77).

Великан *Чангит* гнался на лыжах за Небесным лосем, снес ему хвост и голову; ноги и туловище – БМ, лыжня великана – МП (байкальские эвенки). В этой версии есть только фрагменты мифа первотворения. У ербогаченских эвенков *Мангы* (судя по «трехглазости», речь о Поясе Ориона), «младший/последний» сын престарелых родителей, обогнав двух других охотников, убивает Лосиху выстрелом «под лопатку». Лосиха *Хэглэн*, выбегая из чащи небесной тайги уносит на рогах (?) Солнце, *Манги* её догоняет и, отняв его, возвращает день (западные эвенки). Своеобразен миф НП у дальневосточных эвенков: «Ночи не было, солнце светило круглые сутки, поэтому самец лося (*буга*, его название во время гона, сентябрь–октябрь), схватил солнце рогами, и вместе с лосихой побегал на небо. Охотник *Мани* с двумя собаками, убив и лося, и лосиху, возвратил солнце людям, обеспечив смену дня и ночи. В мифе упомянуты не только звезды Большая, но и Малая Медведица и ближние созвездия (Гончие Псы, как след собак, стрел *Манги* и др.) (Березкин, Дувакин: В42). Совместный бег рогатого лося с лосихой – указание на время осеннего равноденствия и начало гона. Эвенкийское *тулнэжэк* – лыжня, лыжный след (букв., в перен. Млечный путь), находится в одном этимологическом гнезде с *тулуусин* «отправиться на лыжах по насту» (!) (ССТМЯ, 1977: 211), ещё один довод в пользу выбора времени наста, как наиболее эффективного как для земной охоты на лосей, так и завершения НП. У эвенов трое охотников безуспешно преследуют снежного барана (или стадо из пяти баранов), либо один охотник *Оиндя* безуспешно пытается догнать горного барана (но без привязки сюжета к созвездиям). У ульчей сохранился лишь финал мифа НП, поясняющий происхождение и особенности формы МП (ровный и неровный края) (Березкин, Дувакин: В42, В42К, I64).

Особенность дальневосточных версий мифа НП – появление нового актора «море». У негидальцев погоня за лосихой и лосенком, начавшись на земле, завершается на берегу моря. Лосиха, спасаясь от погони, прыгает в «морской пупок», лосенок падает на землю, давая начало земным лосям. У орочей лосиха бросается в «морской пупок» и погибает (Березкин, Дувакин: В42), т. е. смысловая антитеза идентичных форм мифа у соседних этносов. «Сильный человек (*Манги*, удские тунгусы) охотился на оленя, который упал в море, и превратился в кита. Затем на землю упал теленок и из его пота (?) вышли другие олени. Подтверждение тому стрела, которая торчит в БМ. Эта стрела положила начало традиции убийства оленей стрелой» (Линденау, 1983:

80), это ещё одна версия НП, ограниченная звездами БМ. Отметим, что мотив появления лосей на земле, благодаря НП, по сути, един в тунгусских и угорских версиях мифа. У ороков-уйльта версия НП с лосем и одним охотником известна (МП как след лыж и погони) (Подмаскин, 2004: 97), но в текстах К. А. Новиковой и Л. В. Озолина (более шестидесяти записей второй пол. XX в.) о ней нет ни слова (личное сообщение Л.В. Озолина). У нивхов и айнов версия мифа НП (охота на лося) неизвестна. У айнов причиной появления БМ на небе стало убийство «древним человеком» медведя, закинувшим его разорванные части на небо, и самому ставшим Полярной звездой (Спеваковский, 1988: 65). У орочей звезды Ковша БМ стали колями для просушки шкуры огромного небесного Медведя (*угули насани* – шкура Хозяина медведей), убитого творцом Вселенной по имени *Хадау* (Аврорин, Козьминский: 1949: 32). Погоня за кабаргой – ещё один вариант мифа НП известный лишь в Приамурье, как состязание между двумя охотниками молодым *Егдиге* и старым *Канда Мафа* (муж хозяйки земли, нанайцы). Ровная часть МП – след лыж *Егдиге*, а кривая часть МП – лыжня старого *Канда Мафы*, проигравшего состязание (Подмаскин, 2006: 379). Т. е. в Приморье есть три версии мифа: с лосем, кабаргой и медведем в роли преследуемого животного.

К таежным версиям близок миф НП у шорцев (Ю. Сибирь). *Кан-Ергек*, преследуя лося с большими рогами (начало зимы), обскакал за ним землю три раза на бело-сивом коне и девятью собаками. Загнанный Лось спасается на небе, став звездой (?). За ним следует уставший конь, отпущенный хозяином, а за ним в конце и он сам с тремя собаками и выпущенной из лука стрелой. Стрела и собаки становятся звездами Ориона (Березкин, Дувакин: В42). Последнее фактически делает Орион охотником (по принципу «часть вместо целого» – стрела и собаки), но БМ в мифе не указана. Большие рога лося, указывают на начало зимнего сезона (сентябрь-октябрь), т. к. не позднее декабря-января взрослые самцы лося безроги (Данилкин, 1999: 209). Т. е. это вариант мифа о «похищении Солнца», сразу после осеннего равноденствия, хотя в тексте само Солнце не указано. Упоминание тройного («три луны») пробега вокруг земли довольно точно указывает время НП: начало его – осеннее равноденствие, конец погони – зимнее солнцестояние, эти события, разделены тремя «лунами». У чулымцев Лося гонят семь охотников: один «ясновидящий» и по трое «помощников» и «носильщиков» продуктов. Ударивший мороз делает их «камнями» (звезды) в МП (Березкин, Дувакин: В42), «погоня недостижима». В этой версии семь представлено в троичном коде 1+3+3, но семерка характерна для тюркских и монгольских названий БМ в Южной Сибири (Потанин, 1883: 710–712). Отметим и недостижимость НП. В других «степных» версиях НП (Саяно-Алтай) добыча охотника три маралухи (три звезды Пояса Ориона), и этот троичный код доминирует и в алтайских, бурятских, монгольских версиях мифа НП. Кроме того, миф НП сопряжен с мотивом «беспощадный охотник», в образе *Хухудэй мэргэна* (!). Отметим также, что «кетский» мифоним (*Чангут*) есть и в версии НП за лосем (эвенки), хотя у кетов сохранилась лишь одна версия НП с тремя охотниками (кет, эвенк, селькуп), загоняющих лося (Березкин, Дувакин: В42, В42m1).

Итог: НП «начинают» не позже осеннего равноденствия, с резким убыванием светового дня («похищение солнца») и «завершают» не позднее весеннего равноденствия (месяц наста), когда световой день начинает ощутимо расти («возврат Солнца»). Датой «возврата» Солнца может быть и время после зимнего солнцестояния (январь), однако в силу реалий (полярная ночь) это возможно лишь в низких широтах Евразии (ниже 40° СШ), где миф НП почти неизвестен. Несмотря на ожидаемый разброс числовых параметров мифа, число акторов примерно семь (плюс / минус единица), что соотносится с алгоритмами архаичного счета у народов Западной Сибири (Врганесян, 2018а: 529–532; Врганесян, 2022: 88–90).

Теперь общее и особенное в мифах «таежной» модели НП в Северной Азии. В Западной Сибири есть две разные версии мифа НП. Первая – догнать многоного Небесного Лося и, отрубив лишние ноги, сделать его объектом земной охоты, «спустив» его с небес на землю. Его шкура прибывается к небосводу, а след погони МП (северные ханты, манси). При этом для

земного охотника Небесный Лось недостижим, т. к. живет на небе, поэтому его может настичь лишь «сын Бога». Вторая версия – земные охотник(и) начинают погоню за лосем на земле и, «увлекшись», оказываются в итоге на небе все, став звездами БМ. По А. Ф. Анисимову, превращение в звезды (у эвенков) – наказание за вторжение земных охотников на небо через «верхнюю дыру» (Полярная звезда) (Анисимов, 1958: 71). Из более чем двух десятков версий мифа НП в Западной Сибири лишь у С. Патканова (южные ханты, см. выше) внятно зафиксирован мотив «лосиха = Солнце». О похищении Солнца и его возврате в мифах НП в Западной Сибири нет явных указаний, притом, что селькупам были известны две лосихи в ипостасях: *пенге* – *порыт* 'Лосиха Верха' и *пенге* – *кассе* 'Лосиха Низа' (Пелих, 1980: 14) – свидетельство бытования солярного мифа о двух солнцах – Низа и Верха. Удивляет отсутствие разных версий мифа у кетов (и, наверно, в целом у енисейцев). Отметим, что орочены (восточные эвенки) сохранили версию мифа НП с лосем, несмотря на давнюю (сотни лет) традицию оленеводства, ещё один довод в пользу устойчивости исходной модели «лось / добыча» в таежной версии мифа НП. Об исключительно важной роли лося в экономике и общественном сознании архаичных обществ тунгусов свидетельствуют реликты культа лося, начиная с эпохи неолита (Варламов, 2020: 269–273).

Орион слабо представлен в космогонии севера Западной Сибири (*Сэна Марсэ*, без этимологий), стрелок в оленя (нганасаны, один случай) (Березкин, Дувакин: В42). Известны версии, формально не связанные с НП (Пояс Ориона у селькупов, как три поплавок «небесной сети» – Млечного Пути) (Прокофьева, 1961: 55). В них погоня за лосем вторична, основа сюжета – избавление от вора («черта»), крадущего рыбу (южные селькупы), причем БМ была лишь «полкой», которую смазывают смолой для поимки черта (Березкин, Дувакин: В42). БМ в виде лося, как объекта охоты, есть у манси, ханты, тундровых и лесных ненцев, селькупов, тунгусов (эвенки, негидальцы, орочи, ороки (?), см. выше). В Восточной Сибири (эвенки) связь «лось-солнце» выражена отчетливее, с разными вариантами возврата похищенного светила. В восточно-сибирских версиях НП мотив недостижимости добычи затенен, погоня лишь часть действий демиургов по созданию окружающего мира, а многоногий лось в сюжетах НП в Восточной Сибири не известен. Важная разница версий мифа НП в том, что у эвенков главная цель погони – возврат светила, запуск нового или возврат к старому механизму смены дня и ночи и, соответственно, изменение / восстановление определенного миропорядка. Общим почти у всех версий мифа является маркировка МП как следа погони – лыжни охотника и/или следа преследуемого животного (Березкин, Дувакин: 184).

Северо-Восток Европы

Герой *Лемминкяйне* обязан настичь лося *Хийси*, дабы угодить «хозяйке Севера». Потерпев неудачу, он обращается за помощью к Громовнику: «*Укко*, ты мой бог всевышний! Тучи в небе ты содержишь, Облаками управляешь, Отвори ты свод небесный, Твердь воздушную раскрой ты, Град ты ниспусти железный, Ты пошли комки железа, В гриву жеребенка *Хийси*, Белолобому на спину». Из текста следует, что событие происходило в Среднем мире (земля) и в летний сезон (гром, гроза, град). Поймав с помощью *Укко* «жеребенка» *Хийси* (удачная охота), *Лемминкяйне* ведет его к «хозяйке Севера (*Похьёла*)» старухе *Лоухи* (Калевала, 1933: 74–75) (т. е. с юга на север!). Отметим важное указание на возраст лося *Хийси* («жеребенок»), т. е. на север (месту нахождения солнца в день летнего солнцестояния) гонят «молодое» солнце.

Взаимоисключающие версии НП также известны. Герой *Люлиikki* на волшебных лыжах догоняет и убивает лося *Хийси*. Герой *Лесмюкко* при погоне разбивает лыжу о пень, и добыча недостижима (карелы) (Березкин, Дувакин: В42mn), и, хотя действие происходит зимой, но звезды в сюжете не указаны. Герой-охотник *Йиркан* преследует Небесного оленя на крылатых лыжах (коми), одна из них простая, а другая волшебная (Сидоров, 1924: 49). Одна деталь, которая переносит эту версию в разряд календарных. *Йиркану* нагадано успешно догнать и убить 30 оленей, а 31-го («голубого») убить не удастся (Микушев, 1973: 56) (т. е. погоня недостижима и сопряжена с мотивом наказания «суперохотника»).

Саамские версии мифа НП подробно изложены в (Березкин, Дувакин: В42mn). В одну из них включены почти все заметные небесные объекты. Сюжет: дети солнца, Орион и Сириус, культурные герои, БМ – их лук, Плеяды – кладовая, Юпитер – лось, Кассиопея – преследуемый олень, Венера – пестрая важенка. В другой версии Орион стреляет из лука (БМ) в убегающего лося (олень) в виде Тельца или Кассиопеи (Березкин, 2017: 80). Это и погоня Великого Грома (*Тьермес уюсь*), мечущего молнии из лука-радуги, за Небесным оленем (без указания созвездий). В последнем случае с последним (третьим) ударом убийство Небесного оленя должно стать концом света, т. е. опять имеем сочетание мотивов «суперохотник» и эсхатология. Гром и лук/радуга – маркеры Ильина дня (лето). Олень *Мяндаш-пырре* (саамы) имеет все признаки Небесного. Он недостижим для простых смертных, которым грозит потеря зрения, речи и слуха при встрече с ним, поэтому гоняет его *Арома-теле* (бог-охотник / Небесный стрелок). Будущая гибель Небесного оленя должна наступить после попадания в лоб второй стрелы, что повлечет за собой конец света, т. е. стрелок и добыча должны встретиться «лоб в лоб». *Мяндаш* возводился к *мянна* – новый мех, покрывающий ростки оленьих рогов на 1–2 месяце (Чарнолуский, 1965: 55–74). Если это взрослый самец, тогда это время завершения настовой охоты (весеннее равноденствие), если самка, тогда это время событий Ильина дня – с грозой и «луком-радугой» (см. выше). Саамские версии с Кассиопеей (олень) имеют параллели лишь у чукчей, где оленя преследует Орион – охотник с «кривой» (*Рултенин*) спиной (Березкин, Дувакин: В42).

Итог: сибирские таежные версии мифа НП, начавшись после осеннего равноденствия, «завершаются» к концу зимнего сезона добычей лося по весеннему насту. Актеры мифа соотнесены с БМ. Мотив возврата солнца, похищенного лосем, отражен напрямую (в той или иной степени), лишь в тунгусских версиях, при этом охотник *Манги* иногда соотнесен с Поясом Ориона. Мотив возврата Солнца сохранился в явном виде у южных хантов. Во второй группе мифов НП охотник Громовник и его добыча либо маралухи – звезды Пояса Ориона (Южная Сибирь, Западная Монголия, буряты), либо олень/лось (Северо-Восточная Европа). Для совмещения в календарном времени акторов действия надо принять, что во второй группе мифов НП начиналась после грозовых событий Ильина дня, т. к. осязтимое сокращение светового дня («похищение солнца») выше 50° СШ, начинается именно после Ильина дня (Вртанесян, 2022: 83).

Охотник (/и). Локация созвездий.

Небесные актеры мифа ожидаемо соотнесены с наиболее яркими звездами (Сириус, Арктур, Ригель, Бенетнаш и др.) и/или созвездиями характерной формы, и их положения относительно МП наиболее заметной (по площади) части неба – его «оси/хребта». С понижением географической широты более заметны Орион и Плеяды, и наоборот, на севере более заметна БМ (Щеглов, 1996: 100–107). При этом в зимний сезон (период видимости) созвездия Ориона, Плеяд, Большого Пса располагаются на небе с одной стороны Млечного Пути (юго-западный сектор), а БМ и ММ – с другой (северо-восточный сектор).

Выбор тех или иных созвездий в роли охотника или добычи вначале должен был быть максимально увязан с реалиями земной охоты, особенно это касается взаимного расположения добычи и охотника. Удачная охота обеспечивается обездвиживанием животного (минимум) или его убийством (максимум). Одно из наиболее уязвимых мест на теле животного (олени, лоси, бизоны и т. д.) является лопатка, попадание в нее дротика или стрелы приводит к разрыву связок во время бега и полному обездвиживанию, этот прием известен еще со времен верхнего палеолита (Абрамова, 1964: 177–180). Именно это описано в версии ербогаченских эвенков: *Мангы*, обогнав двух других охотников, убивает Лосиху выстрелом «под лопатку». *Манги* делает это и с лосем *Хоглэном*, опять «забежав сбоку, и натянув тетиву до уха, меткой стрелой останавливает его» (Василевич, 1936: 273–275). То есть в реалиях охотник должен быть не спереди («лоб в лоб») и не сзади животного, а должен быть сбоку, и лучше с левой стороны, с максимальными шансами на успех.

Весьма образно эта деталь обыграна в истории охотника *Чакыптылана* (сымские эвенки). За неточный выстрел *Экишери* (дух-хозяин Верха) оставляет его на одном месте, чтобы тот «сгнил» (отсутствие движения, очевидный признак смерти, выражаемый гниением, *чаки* ‘испортиться, протухнуть’, арманский говор (ССТМЯ, 1977: 379)). Поэтому четыре звезды Ковша БМ – это Лось, три звезды (ручка Ковша) – «тень» раненого Лося? и маленькая звездочка Алькор (восьмая и слабо видимая, рядом с Мицаром) – стрела незадачливого охотника. Большая группа звезд между МП и БМ (звезды «хвоста» созвездия Дракон, по (Щеглов, 1996, с.100–103)) и есть «вечно гниющий» *Чакыптылан* (Василевич, 1959: 162). Мотив промаха обыгран и в версии нганасан, когда Плеяды (Дюнада) сетью ловят дикого оленя, по которому промахнулся *Сэна-мар-сэ* (Орион) (Березкин, Дувакин: В42). С января по апрель Плеяды находятся севернее Ориона (Щеглов, 1996: 100–103), т. е. направление погони с юга на север.

Направления Небесной погони

Из текстов выявляются диаметрально противоположные локализации и действия акторов НП. Она начинается на земле, охотники земные люди (манси, восточные ханты, северные и южные селькупы, кеты, якуты, эвенки, саамы, орочоны, юкагиры, чукчи, эвены). Преследуемый Лось, пытаясь спастись, достигает северного «предела земли» (на него направлена ручка Ковша на дату зимнего солнцестояния, см. выше), и за ним следуют охотники. Имена одиноких охотников за копытным известны у саамов, карелов, тунгусов, обских угров, но участники коллективной охоты, в основном, безымянны, есть лишь этнонимы: кет, селькуп, эвенк, юрак и др. Вторая версия: охотник сын Бога неба или Громовник (северные и южные ханты, якуты и др.) (Березкин, Дувакин: В42, В42К, В42m1, В42m2, В42 mn), который либо стреляет небесной стрелой по земным целям, либо гонит Небесного Лося или маралух.

При наблюдении восхода солнца в день зимнего солнцестояния (юго-восток неба) движение солнца (Лося) будет слева направо для наблюдателя (т. е. «посолонь» или по часовой стрелке). Обратное движение солнца для наблюдателя, т. е. справа налево (против часовой), уже отражает реалии летнего солнцестояния (восход на северо-востоке). Э. Б. Вадецкая отмечала, что направление, в котором разворачивалось действие сюжетов на изображениях окуневской культуры (Минусинская котловина, Южная Сибирь), в большинстве случаев – слева направо (Вадецкая, 1986: 32), что дает основание считать базовой версию мифа, основанную на зимнем солнцестоянии, когда Солнце восходит на юго-востоке).

С января по апрель, Большой Пес (с Сириусом), Орион, Плеяды (условно охотники) и БМ с ММ (условно добыча), находятся по разные стороны МП («небесная река»), причем «добыча» (БМ, ММ) находится на северо-восточной части небосвода, «охотники» (Орион, Плеяды) на юго-западной. Большой Пес, Орион, Плеяды отделены от БМ Млечным Путем (за небесной рекой). Поэтому промах *Чакыптылана* (группа звезд, расположенных между БМ и Млечным Путем, созвездия Возничего, Рыси, Жирафа), находящегося около БМ, а не отделенного от неё Млечным Путем, как Орион (Щеглов, 1996: 100) (рис. 1), должен был иметь мотивировку. Может быть, эта (нам неизвестная) часть текста, имевшая характер назидания, и могла пояснить неудачу неудачника (болтун) *Чакыптылана* в сравнении с Орионом («настоящий охотник»), хотя и находящимся по другую сторону «небесной реки» (Млечного Пути).

Для формирования и длительного функционирования мифа НП нужно, как минимум, синхронное перемещение участников в течение описываемого календарного отрезка. Тогда это неудачная охота – добыча недостижима (олень *Мяндаш-пырре* у саамов, лось *Хийси* у карелов, горные бараны у эвенов и др.), и это гарантия сохранения миропорядка. Т. е. все участники НП остаются на небе и видимы весь год. Пример тому версии НП, где акторы (охотники, собака, лось) «собранны» в созвездии БМ или в «паре» с Полярной звездой (охотник) и БМ (добыча) (айны). Второй случай, когда охотник «настигает» Небесного Лося / Оленя и, «отобрав» Солнце, возвращает его на место «рождения» (юго-восток, азимут восхода солнца в день зимнего солнцестояния) и исчезает (сезонный заход созвездия «охотника» – Орион, западные эвенки),

т. е. «удачная охота». Соотнесем это с таежной моделью Небесной погони, тогда стрелок Орион, а Небесный Лось / БМ (реже Плеяды) (Березкин, 2017: 74–76). Такая локализация акторов сюжета возможна лишь в случае, когда наблюдатель находился на севере и лицом к стороне восхода Солнца (юго-восток) в день зимнего солнцестояния. Тогда Небесный стрелок будет находиться слева от МП, а созвездие БМ – справа (Щеглов, 1996: 100–101).

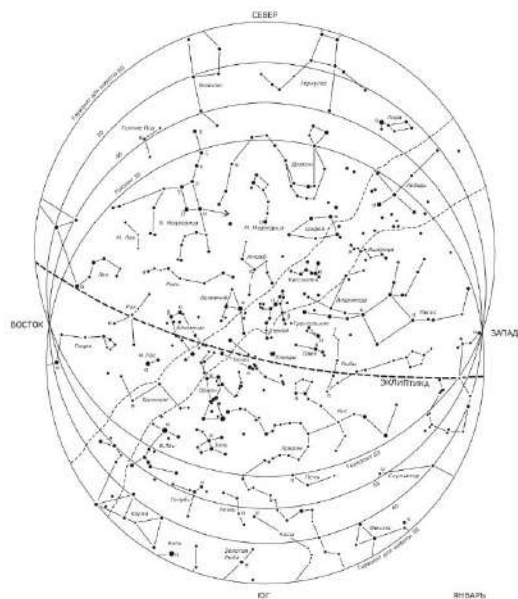


Рис. 1. Развертка изображения звездного неба в начале января (полночь, после зимнего солнцестояния). Приводится по работе (Щеглов, 1996: 100–101).

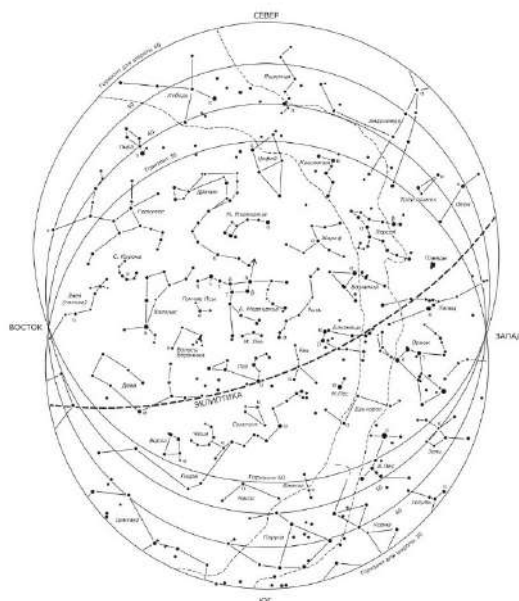


Рис. 2. Развертка изображения звездного неба в начале апреля (полночь, после весеннего равноденствия). Приводится по работе (Щеглов, 1996: 102–103).

Мелкий пунктир – контуры Млечного Пути. Крупный пунктир – эклиптика.

Цифры у полуокругов – географическая широта.

Этимологии и семантика образов

В версии мифа НП (зейские эвенки) охотник *Манги* имеет отца (*Уголчигер*), мать (*Туктылкен*) и сына (*Хэглэн*). *Манги* охотится за лосем с собакой, однако *Хэглэн*, не желая смерти лосю, ловит пса, срывая охоту. Проклятый за это отцом *Хэглэн* превращается в Небесного Лося (!). Г. М. Василевич считала её наиболее архаичной версией мифа НП (Василевич, 1959: 163), но не приводя доказательств. Эта версия мифа имела весьма явные сходения с «основным мифом» индоевропейцев – противодействие замыслам отца и отцовское проклятие за это, обрекающее сына на бездетность и, соответственно, вечную жизнь/бессмертье (Вртанесян, 2020: 296–299). *Тукти* ‘подниматься, всходить (о солнце и луне)’ (ССТМЯ, 1977: 209) (эвенки, эвены) – имя «старухи», по-видимому, связано с восходом, т. е. фактически с возвратом Солнца, встающим «из земли». *Уголчигер* возможно возвести к корневой **угй-* с семантикой «верха» во всех тунгусских языках: в эвенкийском языке (учамский, подкаменнотунгусский говоры южного наречия) *угэро* ‘подняться, взойти (о солнце)’; *угилэ* (солон.) ‘всевышний’ и т. д. (ССТМЯ, 1977: 245)). Имя сына и (лося) *Хэглэн* (как, и его дериваты *пэулэ*, (*n/f*)*эулен*, *эвлэн* и др.) не имеет внятных и ясных этимологий при почти равноценных по применимости значениях: «помост; вешала; лось; созвездие БМ» (Аникин, 1990: 18–22). Оно может быть производным («народная этимология», с опорой на семантику сюжета «бег») от *халган* ‘ступня, нога, лапа’ (тунг.) (ССТМЯ, 1977: 312) с возможной метатезой согласных *г > л*.

Не исключено, что имена охотников в мифе НП более разнообразны в тунгусских версиях (*Манги*, *Оиндя*, *Хусэгды*, *Чакиптылан* и др.). Мифоним *Манги* имеет «положительную» коннотацию (возврат похищенного солнца), лишь у западных эвенков, у некоторых групп восточных эвенков *манги* – лесное чудовище (людоед), жена которого («старуха») – человек, но их сыновья «волки» (Ошаров, 1936: 280–281; ФЭП, 1967: 40–45). В большинстве эвенкийских версий мифа охотник чаще *Манги* (варианты *Мани*, *Маин*, *Мангы-Деромго* и др.). У восточных эвенков *маин*: 1. дух-хозяин верхнего мира (Брг, П-Т, Е, И); дух хозяин человеческих душ (Тнг); святой, дух-хозяин зверей (Нрч); 2. Душа (З, В-Л); охотничье счастье; 3. неудача на охоте (П-Т). *Ман'и*: 1. сказочный богатырь, великан (Тк, Тмт, Учр, В-Л, Н, П-Т; 2. Дух-хозяин земли; 3. Черт (В-Л); 4. Медведь (Нрч, С-Б, П-Т, Н, Е). II. *Манг'и удаян* – МП, букв лыжный след *Манги* (Чмк, Сх, Урм, З) (Мыреева, 2004: 351; 355) (аббревиатуры говоров см. (там же: 14, 15)).

Маин – душа / судьба, одна из трех составных частей души человека (Варламова, 2004: 63). *Маин* имя охотника, оставившего лыжню в виде Млечного Пути у эвенков (Подмаскин, 2004: 97; Титов, 1923: 96). Образ *Манги* полисемантивен и наделен взаимоисключающими свойствами, и по огласовке и семантике близок к *маңа* (Василевич, 1958: 247–249), имеющего во всех тунгусских языках значение «сила, удаль; силач, богатырь, герой» и прочие качества, необходимые, для совершения подвигов – и космогонических в первую очередь. Г. М. Василевич считала, что *Манги* было вначале названием субстратного, центрально-азиатского этноса «*манг(и/ы)/ (чанг(и/ы))*, вошедшего в состав монголов, тюрков и большей части тунгусов. *Чан* какой-то древний этноним – название соседей эвенков, живущих от западной границы расселения эвенков на восток до рубежа рек Алдан и Зея. Конный враг, иноплеменник или «людоед» с таким названием наиболее часто встречался в фольклоре некоторых групп западных (и реже) восточных эвенков (Василевич, 1966: 331–366). *Чангит* имя охотника у байкальских, витимо-олекминских эвенков. Г. М. Василевич соотносила его с селькупским *чанг* – враг, с коттским *чангхит* – гость, чукотско-корякским *таньгыт* – враги (Василевич, 1946: 47–50), т. е. в целом «чужак». Носители этнонима *мангу* могли быть реликтом древнего палеоазиатского (?) населения, живущего между р. Сунгари, Большим и Малым Хинганом и вошедшего в XIII в. в состав монгольского войска. Они были рослыми (пер. «великаны»), имели отменное зрение (пер. «три глаза») и были сыроядцами (Ситнянский, 2014: 213–224).

Чакиптылан – охотник-неудачник (сымские эвенки): **чаки* ‘след, тропа, протоптанная на снегу’ (< *чаки* (якут); *тыл* – язык; *тылга* – болтать языком (якут.) (ССТМЯ, 1977: 180), т. е. речь может быть об «эпическом ходоке», протоптавшем Млечный Путь, но болтливость, по-видимому, помешала ему сделать меткий выстрел. Заимствование из неясного источника, т. к. у якутов эпический персонаж с таким именем не известен (Березкин, Дувакин: В42).

Имена охотников в дальневосточных версиях мифа НП: *Хусэгдиэн* (нанайцы), *Хусэгды* (ульчи), *Иэгдигэ* (удэг.), *Ихэгдин* (эвенки, Сх) ‘самец, мужчина-охотник (в фольклоре)’ (Подмаскин, 2004: 97; ССТМЯ, 1977: 332) (в отличие от бытового обращения *бэј* ‘мужчина, человек (эвенк.)’ (ССТМЯ, 1975: 122). *Мэргэн* (букв. ‘меткий стрелок’ (МРС, 1957: 253)) – весьма частый монголизм: *Эрхэ мэргэн* – монголы, дархаты, ойраты, алтайцы; *Сангимата-мэргэ* у южных тунгусов (ороки, орочи); у народов Южной Сибири *Хухудэй мэргэн* – алтайцы, *Саян-Мэргэн* – тофалары (Березкин, Дувакин: В42).

Шестиногого Небесного лося безуспешно преследует лесное чудовище, великан, людоед (менкв) *Сэвс-ики*. При поимке шестиногого Небесного лося маленький ребенок *Мось-хум* (манси) с чертами культурного героя, выскочив из колыбели, нагоняет Лося и отрубает две лишние задние ноги (Мифы, .. 1990: 297). Эпизод по семантике вполне соотносится с «отъемом еды/добычи» у «полуслепého людоеда» молодым трикстером (Вртанесян, 2019: 11–12; Березкин, Дувакин: L42). Важная деталь – лунный серп («сабля убывающего месяца»), которой *Мош-хэ* мифический предок фратрии Мось отрубал «лишние» ноги лося (Мифология хантов, 2000: 145; 240). *Сэвс-ики* (*sewes/sepes* в вост. хант. диалектах (вах, вас., сал.) – лесной дух, леший, сказоч-

ный герой и неудачливый охотник за шестиногим лосем в образе великана (!). *Iki* – вах, васюг, тром. юг, юг., у-юг.; *ikэ* (сал.) – старик (Терешкин, 1981: 444–453). Этимология мифонима *Сэвс* возводилась к ненецкому *сэвси* – безглазый (Хомич, 1984: 21). Выражение «старик – луна» может быть обозначением серпа луны на ущербе («ветх»). Т. е. в мифе НП явно выделены удачливый (чаще молодой) и неудачливый (полуслепой, старый) охотники. В соревновании по бегу и стрельбе в кабаргу молодой *Егдиге* побеждает старого *Канда Мафу* (нанайцы) (Подмаскин, 2006: 379).

«Человек-гусь» *Тяптугаке* преследовал Лося с семью ногами по Млечному пути и, оторвав три (!) лишние ноги, превратил его в земного (Тюмен. обл, пос. Варьеган, тундр. ненцы, конец 20 в). Итог: Средний мир (земля) обзавелся поголовьем обычных лосей (четвероногих), а «семиногий» продолжил свою жизнь на небе в качестве созвездия Большой Медведицы (Семенов, 1994: 115). В сюжете доминанта «семеричности», связанная со звездами БМ, заслоняет образ шестиногого «угорского» лося. У лесных ненцев *Дяптам кахэ* (букв. «теряющий перо») (Карапетова, 1990: 61) теоним бога Грома, поэтому по сути *Тяптугаке* был «громовой» птицей – символом Ильина дня и времени завершения линьки гусей. Это выводит нас к версиям мифа НП, связанных с Громовником, по аналогии с народами Северо-Восточной Европы (см. выше). В обско-угорских версиях Небесный герой имел облик гуся (всадник-птица) (Вртанесян, 2025: 355–357) с библ.).

В мифах алтайцев и тувинцев сюжеты о НП за похитителем Солнца (*Кан-Ергек*) редкость (шорцы), но великан *Мангды-шуре* занимает в ней важное место. Он поддерживал с помощью аркана, закрепленного на трех небесных столбах, главную (из трех) гигантскую рыбу, на которой покоится Земля – Средний мир (Дьяконова, 1976: 269–271). Соотнесение столбов космических «опор», на которых держится мироздание с тремя звездами Пояса Ориона, наверно, допустимо. Его отличительная черта – способность к быстрому бегу (*манг* – быстрота, бегать, скок, галоп; *мангта* – бежать во весь опор, скакать, алт.). *Кан Ергек* (шорцы) букв. «хан – большой палец» (*е/иргек* – большой палец (Вербицкий, 1884: 201; 63), перен. «меткий стрелок» – маркировка образа беспощадного охотника-стрелка (см. мотивы «Стрелок в Солнце» и «Отрубленный палец стрелка» в (Березкин, Дувакин: А37А, А37В). По виду добычи (лось) шорская и чулымские версии сближаются с таежными.

Хухудэй мэргэн (ХМ) – имя Небесного стрелка (*Кёгюдэй/Когудэй/Коголь* с вариациями) в Южной Сибири (Березкин, Дувакин: В42), сводилось к *хүхэ* (диал. *хөхэ*, монг.) < др. тюрк. *kök*, ‘небо’; *-дэй* (*-дай*) – аффикс обладания каким-либо признаком или свойством в составе собственных имен; *мэргэн* «меткий стрелок» (монг.) (Бертагаев, 1971: 100–101). Но в отличие от тунгусских или уральских небесных стрелков, *Хухудэй мэргэн* (Бог Грозы) чаще поражал молнией с неба земные цели. Он же в виде Сириуса (альфа – Большого Пса) охотился на трех маралух (Пояс Ориона) (буряты, халха монголы, ойроты) (Николаева, 2022: 6–7). В некоторых случаях *Когудей* (буряты) был послан небом для уничтожения «людоеда» (Березкин, Дувакин: В42). Здесь мы имеем, по-видимому, расхождение мифа и реалий (см. выше). Но известны версии (алтайцы), когда *Когудей* (чаще в роли беспощадного охотника) начинал погоню за маралами на земле и заканчивал на небе (как и в западно-сибирских версиях). Исключение составляет хакасская версия, когда БМ – это семеро волков, преследующих лошадей (три звезды Пояса Ориона) (Березкин, Дувакин: В42).

Добыча

В более чем сотни версий НП в Северной Евразии в (Березкин, Дувакин: В42, В42К, В42m1, В42m2, В42 mn), добыча (копытные) – лось (основа мифа НП в Западной и Восточной Сибири, Дальнем Востоке). Марал(ы/ухи) – основа мифа НП на Алтае, Саянах, Бурятии, Монголии. Северный олень есть в таежных версиях мифа (нганасаны, чукчи, саамы, карелы и др.), горный баран – у эвенов. У них же известна единичная версия коллективной погони эвена, эвенка, юкагира за лосем, бегущим на север и ставшим звездами БМ, как наказание духа-хозяина Неба

(Кейметинов, 2000: 125–126). В Приморье вместе с версиями «лось-добыча» бытуют и версии с кабаргой (орочи, удэгейцы, нанайцы и, может быть, нивхи), которые больше нигде не известны. Это ожидаемо, т. к. ареал обитания кабарги это Юго-Восточная Сибирь, Приморье, Приамурье. Имя лося *Хэллэн* (похититель Солнца в эвенкийских версиях НП (дериваты *пэулэ(н)*, *фэулэ(н)* и др.)) не имеет внятных эвенкийских (и в целом, тунгусских) этимологий (см. напр. (Аникин, 1990: 18–22; Аникин, 2000: с.347–348).

Одно из ареальных названий кабарги является семантическим дериватом от зоонима «лось». Лось – *бэјун* (негидальцы, Н) и *бэјунчихэ* – кабарга; *бэјун* – лось, *бэјукэ* – кабарга (орочи) (ССТМЯ, 1975:122) (суффикс уменьшительности *-чихэ*, *-кэ* / *-чикан*, *-чикэн* при именной основе с конечным *-н* (Василевич, 1958: 797), т. е. в переносном смысле «маленький лось»). *Анда* – кабарга (в нан., ороч., удэ) является омонимом понятия «друг, гость» (ССТМЯ, 1975: 42). Фрагменты астральных мифов с участием кабарги сохранились и у некоторых групп западных эвенков в виде упоминания груди (*меван*) – передней части кабарги, *гивчэн меван* идущей на «создание» созвездия Плеяд (*гивчэн* – кабарга, П-т, Брг, И, С, Хнг - эвенк.) (ССТМЯ, 1975: с.42;148; 533). Это может быть отражением реалий, ведущей ролью Плеяд, которые буквально «тащат» грудью «волокушу» Неба (в перен. мироздание). При этом у кабарги и лося разные кормовые ниши, локусы обитания, повадки и абсолютно разные очертания и размеры тела. Т. е. её выбор был основан на каких-то других показателях, например, особенностях биоцикла и/или сезонного поведения, соотнося их с поведением акторов небесного «театра». Один из возможных мотивов выбора: время гона кабарги декабрь-январь (зимнее солнцестояние), отел через 185–195 дней (конец июня, начало июля – летнее солнцестояние).

Многоногие «бегуны»

Выбор лосей в качестве похитителя солнца мало отвечает реалиям, т. к. лоси малоподвижны и не склонны к долгому бегу (Данилкин, 1999: 254–259). Наделение быстрым бегом Небесного Лося, скорее всего, отражение реалий высокой скорости смещения азимута восхода солнца на север после зимнего солнцестояния. Возможно, поэтому Небесный лось *Аштанпада* (Атхарваведа) был наделен восемью ногами (*ашта* – восемь, *пада* – ступня, скр. (букв. «восьмиступный»)) (Кочергина, 2005: 83, 365). Этот подход доминировал в работах, посвященных анализу мифа НП (сводка в (Березкин, 2017: 99–100)). В. Н. Топоров возвёл название восьминогого ведийского лося *Шарабха* к обско-угорскому *шарп* < *шорп* – лось самец (Топоров, 1975: 72). В. В. Напольских считал спорным возведение мифонима к прафиноугорскому **sorwa* – рог, т. к. мансийское и хантыйское названия лося *шарп* < *шорп* дериваты от рог (> рога́тый), представлялись ему достаточно поздними образованиями, исключающими контакт арийцев и обских угров (Напольских, 2017: 16–17). С опорой на те же аргументы («обско-угорская традиция») И. В. Ковтун трактовал изображение шестиногого лося (абсолютно статичного!) на Ново-Романовской писанице, отнеся его к сейминско-турбинской эпохе (Ковтун, 2021: 31–32, рис. 13; 36–37). Однако ни фольклор, ни лингвистические данные не дают достаточных оснований считать именно прауральцев источником появления образа многоногого лося в ведийских материалах (Березкин, 2017: 9). Поэтому приведем единичное (известное автору) и внятное изображение «стада» шестиногих оленей с изображением двух «солнц» над ними (керамика, памятник «эпохи меди») («age of Copper»), Лас Каролинас, пригород Мадрида, Испания) из (Obermaier, 1925: 335, fig. 141) (рис. 3). Шестиногого коня подарил дядя одному из своих племянников-близнецов в одном из эпонимных мифов Древней Армении (Abeghian, 2012: 409). Шестиногого коня дает шаманка «одинокому парню» (шорцы) (Дыренкова, 1940: 247).

Образ многоногого лося, оленя, коня или другого копытного с шестью, семью, восемью ногами достаточно часто встречается в космогонических мифах народов Сибири, но у нивхов, коряков, чукчей таких образов нет. Удалец *Манги-Деромго* у ербогаченских эвенков на восьминогом коне возвращается с неба (Василевич, 1936: 274) – явной поздней реминисценцией «лосино-оленьего» образа (сравним в связи с этим трансформацию ездового животного героя

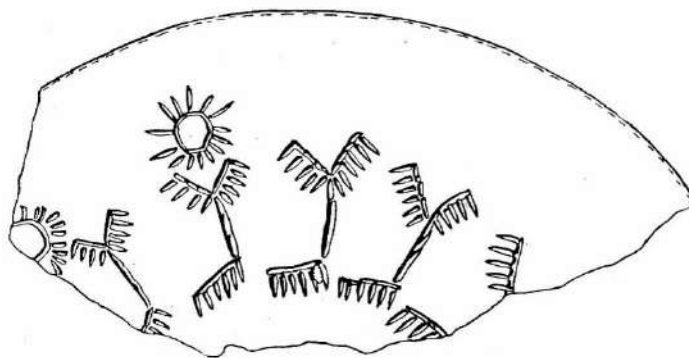


Рис. 3. Шестиногие олени с изображением двух «солнц» на «небе» (керамика, памятник «эпохи меди» («age of Copper»), Лас Каролинас, пригород Мадрида, Испания, приводится по (Obermaier, 1925: 335, fig. 141)

«Калевалы» *Вяйнямуйнена* (конь>олень>лось) (Калевала, 1933: 30–32). На олени с восемью ногами спускается на поверхность моря девушка, изгнанная с родного неба (эвены). Затем она убивает своего оленя (по его же настоянию), делая его «основой» для сотворения мира. Шкура оленя стала землей, шерсть лесом и т. д. Важная деталь, когда девушка ломала кости оленя (неслыханное дело у охотников, строго выполняющих разделку животных по суставам, как гарантии последующего возрождения), то «хруст от этого превращался в гром» (Роббек, Дуткин, 1978: 157), таким образом, маркируя, начало летнего (громового) сезона. В мифе орочей Земля была лосем с восемью ногами, которую делил хребет из девяти горных вершин на западную и восточную части. Загробный мир (*буни-нани*) имел точно такую же форму, но был меньших размеров (Аврорин, Козьминский, 1949: 326). В юкагирском фольклоре известны и шести- и восьминогие лоси, и на них сидит хозяин леса (карлик) (Жукова, 2014: 11). В ненецком эпосе известны образы пяти-, шести- и восьминогих оленей-сорокоходов (текст «Женщина из рода *Нохо*») (Терещенко, 1990: 204–206), но без коннотаций с НП. Версии мифа НП с восьминогой кабаргой или маралами автору неизвестны.

Даже этот небольшой обзор показывает, что миф НП у населения Северной Азии и по форме, и по содержанию, весьма неоднороден, и, на первый взгляд, не восходит к какому-то единому архетипу.

Звезды и числа

«Исконная» картина неба понятие условное, т. к. разные созвездия могли иметь в разных культурах и в разное историческое время совершенно разные конфигурации, и поэтому можно говорить лишь о периоде времени не более 4000–5000 лет. Выбор созвездий в качестве участников НП был связан, в первую очередь, с наличием одной или более ярких звезд – Бетельгейзе, Белатрикс, Ригель (Орион), Альциона (Плеяды), Сириус (Большой Пес), Арктур (Волопас) и др. Число звезд в созвездиях (Плеяды, БМ) зависит от остроты глаза, но в среднем обычно приравнивались к 6 или 7. Т. е. число «семь» и есть тот общий мотив, который объединяет данные объекты, представляя «собой условную константу, характерную для определенных культур» (Березкин, 2017: 29). Числовой облик текста в некоторых случаях может достаточно выразительно маркировать языковую принадлежность его носителей, поэтому важно исследование числового облика мифов НП.

Млечный Путь наиболее заметный объект неба, светлая туманная полоса на ночном небе, описывающая поворот на 360 градусов по небу в течение года, стрелка «небесного компаса» и природные «часы». Зимний сезон дает оптимальные условия для её наблюдения на севере вследствие высокой влажности летом. Обзор названий МП по земному шару есть в (Березкин, 2017: 32–45; Березкин, Дувакин: I58, I59, I66). Ниже некоторые названия МП у народов Сибири

и Северо-Востока Азии, у которых известен миф о НП. Это «небесная река» (айны, ительмены, коряки, тазы, маньчжуры, нанайцы, чукчи) (Березкин, 2017: 33) (т. е. это «летняя» версия), след лыж небесного охотника за копытным (Березкин, Дувакин: В42) («зимняя» версия). Астроним *Одо Хоктони* «дедушкина дорога» или «путь героя (*Удзига*)» есть в (Подмаскин, 2004: 96). Ареальное название МП, связанное с погоней за кабаргой, *уден соксинасихани* – лыжный (!?) след кабарги (нан.) (Смоляк, 1991: 21). *Сокси* (нан.) – торос, неровный лед; *сакси* – торос, неровный (ороч.) (ССТМЯ, 1977: 57) (т. е. «выступ / бугор» на поверхности замерзшей воды). Этот «бугор» на МП находится рядом с созвездием Персей, почти в центре небосвода (январь) (Щеглов, 1996: 101) (рис.1). Ульчи также называли МП «тропой кабарги» (*уззе поктони*) (ИКУ, 1994: 70), как дань реалиям, горному рельефу, месту обитания кабарги и манере её бега с резкими поворотами на полном ходу. Последнее можно наглядно соотнести с резким изменением направлений «дорог» Солнца после солнцестояний (Вртанесян, 2018а: 532).

У ороков МП – осколки двух больших звезд (светил?), раздавленных лыжами *Саңги мата-мэргэ*. На их месте остались два созвездия: Большая Медведица и Малая Медведица (далее – ММ). Этимология имени «белый небесный богатырь *Санги мата* может быть возведена к орок. *саңге-* «покрываться инеем» (Вртанесян, 2018b: 90–91). После лыж богатыря *Санги мата* на небе остался след, и образовались большие звёзды. *Санги мата* наступил на них, они рассыпались, и стали созвездиями БМ (*Дай Пэула*, «большой амбар») и ММ (*Ничи Пэула*, «маленький амбар», орочи) (Березницкий, 1999: 150). МП как небесный объект, по сути, связан с зимним сезоном. *Кар Иолы* – инея дорога (МП, алтайцы) (Вербицкий, 1884: 128). У кумандинцев Млечный Путь *Ак кра чолы* «Белый инеистый путь» или *Улук Ак чолы узутердинг* «Великий белый путь духов мертвых» (Славнин, 1991: 194).

Полярная звезда (далее – ПЗ) «полюс неба», альфа-Малой Медведицы, и таковой она стала лишь после сер. II тыс до н. э., до нее это была звезда Тубан, альфа-Дракона. Затем им станет гамма-Цефея и т. д. (Щеглов, 1996: 97). Будучи на севере небосвода, в мифах она была «отверстием» между Средним и Верхним мирами. Поэтому лось, бегущий к северу (т. е. к БМ и ММ, с ПЗ), пробегая сквозь неё, сразу оказывался на небе с охотниками (Березкин, Дувакин: В42). В тунгусских мифах, например, ПЗ была небесным отверстием (*х/с*)*ангар* (дыра, щель, отверстие (ССТМЯ, 1977: 62) общетунг.-маньч.), через которое общались друг с другом обитатели Верхнего, Среднего и Нижнего миров. Находилась она на краю земли, пройти через неё могли *Оксори* / *Экиэри*, дух верха (ербогаченские эвенки), хозяин Низа *Хэрги*, птица *Докивки* / *Кингит* («челнок» между мирами) и некоторые герои сказок (Василевич, 1936: 274). В названиях ПЗ отражен факт неподвижности (кол-звезда, опора небосвода, звезда небесного живота, ось мира и др.) (Подмаскин, 2004: 95), хотя в некоторых версиях НП она становилась охотником (карелы, финны) за лосем *Хиси* (Айхенвальд, Петрухин, Хелимский, 1982: 165) или добытчиком Небесного медведя (айны, см. выше).

Большая Медведица. Её выбор в качестве одного из акторов мифа НП не совсем понятен, т. к. на высоких широтах она видна весь год, а в реалиях охота-погони за лосем имеет место лишь в конце зимнего сезона. Кроме того, в ней нет особо ярких звезд, типа Сириуса или Арктура. Возможный интерес к ней может быть связан лишь с возможностью определения календарного и суточного времени (см. выше об ориентации ручки Ковша). БМ с января по июнь располагается к востоку от Млечного Пути, главной «оси» неба. Время кульминации БМ март-май. Может быть, именно это стало основанием для её выбора. Небесный Лось – это четыре звезды Ковша БМ в большинстве версий мифа НП в Восточной Сибири (Березкин, Дувакин: В42). У юкагиров БМ *орпандьаа* (КД) – вешала (< *орпо* – вешать) (Аникин, 1990: 19), *хуораал* (ТД), при *хуруул* – небо, *хуруул йуодэвчэ* – зенит («макушка» неба), *хуруунхайчиэ* – дедушка небо) (Курилов, 2001: 502; 525; 526)). Возможной подсказкой к семантике такого соотнесения БМ с «верхушкой» неба (казалось бы, очевидного) может быть типологически близкое название БМ *кранхль* (*кран* – высокий, камч. вост. диал) (Мудрак, 2008: 93), т. е. обозначение его как

незаходящего, видного круглый год («висящей» на небе) и особенно «над головой», т. е. при кульминации, что имеет место лишь в конце (!) зимнего сезона. Иногда БМ была охотником: семь «волков», преследующих трех лошадей (Пояс Ориона, хакасы) (Березкин, Дувакин: В42). У ительменов БМ «сохатый» (Потанин, 1883: 942) и дикий олень (*тунту*) у азиатских эскимосов (Аникин, 1990: 20).

Плеяды и Орион сезонные созвездия, но упомянуты в большинстве версий мифа НП в Северной Азии. У Ориона впечатляющие размеры, форма (бикон) и несколько очень ярких звезд (Ригель, Бетельгейзе, Белатрикс и др.), а также «три звезды в линию», которые в разных традициях становились его Поясом, весами (таразу), мечом, детородным органом и т. д. Плеяды в отличие от Ориона, были небольшой кучной группой неярких звезд с одной яркой (Альциона) в центре. Острота зрения наблюдателя – причина колебания их числа (до 11 звезд), но в среднем – 6 или 7. Плеяды, начиная с 50° СШ и южнее, летом (конец мая, июнь, июль) не видны и, сойдя с небосвода в мае, становятся видимы в Центральной Азии лишь с середины - конца июля. *Урке* (Плеяды, тюрки Южной Сибири) «спускались» летом на землю (сезонный сход созвездия с небосвода). *Мечи(н/т)* (Плеяды) во время пребывания на земле, «спят» во льду или золе (алтайцы) (Потанин, 1883: 194; 203) (своего рода «останки» стихий воды (лед) и огня (зола)). Место осеннего восхода Плеяд на юго-востоке небосвода. По наущению *Долон Бурхан* (БМ, «враг» Плеяд), их пытались раздавить корова, верблюд или конь. Причина вражды – похищение одной звезды ($7-1=6$), которую *Долон Бурхан* (БМ) присвоил ($7+1=8$, звездочка Алькор). После изъятия одной звезды *Долон-бурханом* на земле потеплело (Потанин, 1883: 193; 200–204). Тувинцы число звезд в Плеядах считали равным семи, что и было причиной холода (Дьяконова, 1976: 286). У верхних кумандинцев созвездие Плеяд влияло на погоду, вызывая морозы и несчастья (Славнин, 1991: 194). Космология тюрков Южной Сибири связывала их с небесным отверстием, источником сезонного похолодания (обзор мифов по этой теме см. в (Березкин, 2017: 24–29)). Роль Плеяд в культуре народов Сибири была достаточно высока, а особенности её сезонного поведения легли в основу отсчета календарного времени, по времени схождения с Луной (Вртанесян, 2024: 182–183). Сюжет Орион, преследующий Плеяды, известен чукчам и корякам (Березкин, Дувакин: В42). Плеяды (*Улгэр*) некоторые группы эвенков считали отцом трех богатырей Верхнего мира (Варламова, 2004: 34) (без мотивации). Но если учесть, что Пояс Ориона, появляется после осеннего восхода Плеяд (конец июля, середина августа), это становится понятным: «отец» рождался до «детей», т. е. трех звезд Пояса. Орион (целиком или в виде фрагментов созвездия) важная часть степной модели мифа НП (Березкин, Дувакин: В42; Потанин, 1883: 137, 200, 204–206, 790).

Числа. Доминанту числа 7 в текстах с участием созвездий БМ, Плеяд и Ориона Ю. Е. Березкин приписал общему мотиву, объединяющему эти объекты, как «условную константу характерную для определенных культур» (Березкин, 2017: 29; 101, рис. 25). Полагая это мнение, в целом, приемлемым, уточним детали. Известно, что число 7 определяет пределы нервной системы среднего человека к восприятию и переработке информации (Miller, 1956: 81–97). Это вместе с особенностями архаичного счета (парный счет у народов уральской языковой семьи) сделали шесть «пределом» счета, а семь – первым числом за его пределом (символ множества). Выражение *сельчи тамтыр* (куда входит обозначение числа 7) означает «весь народ», «все селькупы» (Прокофьева, 1961: 66). Это может быть самый важный мотив сопряжения чисел 6 и 7, способствующий появлению числовых комплексов типа 7-6/6-7 (Вртанесян, 2018а: 528–531) в текстах мифов НП в западно - сибирских (в т. ч. саяно-алтайских) версиях мифа НП (Березкин, Дувакин: В42).

В чукотских и корякских версиях мифа НП чисел 6 и 7 почти нет, так же как и пятерки (или кратных ей чисел), хотя пять и её дериваты часть фольклорных и эпических текстов народов Северо-Востока Азии (эскимосы, алеуты) (Вртанесян, 2022: 90). Влияние алгоритмов счетных процедур показательно выявляют два текста (пос. Марково, обрусевшие юкагиры) (Березкин, Дува-

кин: В42), в которых, участников НП шесть, три брата и три сестры – показательный рефлекс троично-парного счета в юкагирском *malgi jaloi* (малајлан, тундр. диал.) (Курилов, 2001: 230–232).

Мифы в зеркале археологии

Раздел уместно предварить следующим. Отсутствие петроглифов со сценами охоты на копытных на севере Западной Сибири (нижние течения Иртыша и Оби) понятно, – это отсутствие скальных выходов. С опорой на тексты мифа НП (Березкин, Дувакин: В42) на юге Сибири (Саяно-Алтай) должны были быть сюжеты с изображением охоты, в первую очередь, на марала. На Урале В. Н. Чернецов выделил петроглифы с лосями, оленями и косулями в сочетании с солярными знаками (розетка или крест в круге) и изображениями ловушек (изгородей) (Чернецов, 1971: 59–63). Основная часть наскальных изображений охоты на копытных находится в Восточной Сибири, Дальнем Востоке, Чукотке. Этих сюжетов сотни, описать их все и корректно выявить семантику (в контексте работы) в рамках публикации невозможно, поэтому ограничимся наиболее знаковыми и более или менее внятыми. В качестве базовой взята монография (Дэвлет, Дэвлет, 2005: 116–138) (раздел «Космическая погоня»).

С учетом сказанного, резонно начать с поиска изображений, как минимум, двух типов сюжетов: 1. Погони охотника за копытным (лось, олень, марал и др.). 2. Копытных с солнцем на рогах. Выразителен в контексте сказанного сюжет со стрелком, догоняющим безрогую лосиху с «полу-Солнцем» под брюхом (роды?) (урочище Мая, бассейн р. Алдан) (рис. 4). Отсутствие рогов может быть указанием на «зиму» (самец?), но вероятнее лосиха (отсутствие признаков пола). На петроглифе (Оленный утес, Ангара) охотник на лыжах противостоит лосю с рогами, причем охотник выше лося, но изображений Солнца нет (Дэвлет, Дэвлет, 2005: 128, рис. 113; 130, рис. 115–2) (рис. 5). Наличие рогов у животного и лыж у стрелка, указывает на начало зимнего сезона, т. к. рога у взрослых самцов лося спадают примерно в декабре (Данилкин, 1999: 208–209). На мифологический характер сцен указывают расположение стрелка и лося (сзади или «лоб в лоб»), т. к. в реалиях пеший охотник на крупных копытных, должен располагаться сбоку.



Рис. 4. Небесная погоня и роды Солнца.
Петроглиф урочище Мая, р. Алдан,
по (Дэвлет, Дэвлет, 2005: 128, рис. 113).



Рис. 5. Петроглиф на Оленном утесе,
р. Ангара, по (Дэвлет, Дэвлет, 2005: 130,
рис. 115–2).

На Шалаболинской писанице (камень 53, Ср. Енисей, рис. 3) антропоморфный гигант преследует лосиху на левом (для наблюдателя) краю композиции. Его дротик вонзился в хребет лосихи – символ «старого» солнца (Пяткин, Мартынов, 1985: рис. 14) (рис. 6), локализуя точку зимнего солнцеворота в середине «зимнего года» (лось = год). И если это действительно сцена убийства «старого солнца», то рождение «нового» должно состояться из той же точки «тела». Поэтому показателен сюжет с лосем (Усть Туба III, Минусинская котловина) (Дэвлет, Дэвлет, 2005: 129, рис. 114)) (рис. 7). Животное обращено вправо, из хребта «вырастает» солнце с 9 лучами. С учетом датировки его окуневской эпохой и двух составляющих окуневской культуры, пришлые (индо-иранцы) степные скотоводы и таежные охотники (Шер, 2006: 248–250), возможна следующая трактовка этой композиции. «Новое» солнце имеет девять лучей

(рис. 7). Во многих индоевропейских языках число девять имеет этимологию «нового» (Blazek, 1999: 277–281), что дает основания полагать, что рисунок отображает в зооморфно-числовом коде рождение «нового» солнца – зимний солнцеворот.



Рис. 6. Убийство «старого» солнца (Шалаболинская Писаница (Енисей, д. Шалаболино, камень 53. По (Пяткин, Мартынов, 1985: рис. 14).

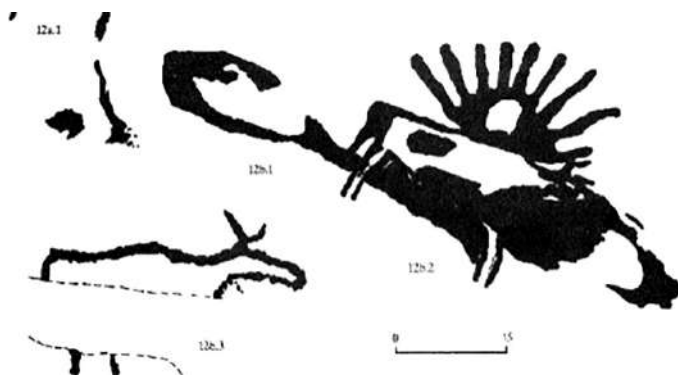


Рис. 7. Рождение нового солнца (Усть-Туба III (Минусинская котловина, р. Туба, Енисей). По (Дэвлэт, Дэвлэт, 2005: 129, рис. 114).

Сводка наскальных изображений копытных в Южной Сибири с «солнцем» на рогах есть в работе (Дэвлэт, 1998: 170) (рис. 8). На рисунке изображены лоси, олени, косули и др. с солнечной розеткой, причем представлены оба варианта ориентировки животного, и слева направо, и наоборот. Также есть варианты с двумя солнечными розетками на рогах, может быть, региональная версия мифа о «двух солнцах».



Рис. 8. Сводка изображений копытных из бассейна р. Енисей, по (Дэвлэт, 1998: 170).

Заключение

Приведенный материал показывает, что миф НП является календарным и относится к зимнему сезону. По текстам (Березкин, Дувакин: В42) в Северной Евразии выявляются, как минимум, четыре основные версии мифа НП (по признаку охотник/добыча). Охотники: 1а. Громовник стреляет молниями в земные цели (Саяно-Алтай); 1б. Громовник стреляет в волшебного (Небесного?) оленя/лося (северо-восток Европы). 2а. Небесный герой гонит Небесного Лося (похититель Солнца) и возвращает солнце на место; 2б. Отрубает у Лося «лишние» ноги и отпускает на землю. 3. Земные охотники гонят земного лося на север, попадают на небо и становятся звездами. 4а. Охотник – небесный персонаж (сын Бога, старик, Громовник); 4б. Охотник один (редко) или несколько (чаще) земных (или крылатых?) людей; 4в. Охотники за Небесным лосем – старый (неудачный) охотник vs молодой (удачливый). В западной Сибири это старое лесное чудовище Сэвси и младенец Мось, в Приамурье это Канда Мафа и молодой Егдигэ (погоня за кабаргой) или братья кабарги (старший и младший).

Добыча – лось, северный олень, марал, кабарга, горный баран. Известно сочетание нескольких животных (лось, северный олень) в одной версии мифа (саамы) или разных версий в одной традиции (лось/горный баран – эвены; лось/кабарга – южные тунгусы). В северных версиях мифа НП нет кабана (добыча), хотя известны его редкие наскальные изображения в Южной Сибири вместе с солнечной розеткой на морде (Дэвлет, 1998: рис. 8–12) (может быть, Солнце «насаженное» на кабаньи клыки).

Направление движения земной погони – на север, к «пределу земли», где она «смыкается» с небом. По мере смещения локуса пребывания носителей мифа (с юга на север) происходит смена животного: марал > лось > северный олень. В регионах совместного обитания лося и кабарги известны обе версии мифа НП. Достижимость vs недостижимости НП в обоих случаях может стать «концом света». Направление движения НП – слева направо, описание хода солнца по небу на дату зимнего солнцестояния.

Что касается «недостижимости» НП, то ожидаемо соотнесение охотников и добычи с круглогодичными созвездиями, таким же образом «достижимость» НП, должна быть соотнесена с сезонными. Основа некоторых версий мифа НП – избыток солнца. Еще одна важная деталь трехглазый сын великана (?) упомянут только в некоторых эвенкийских (западных) версиях мифа, эта особенность облика небесного героя, по-видимому, не была ключевой для создателей обско-угорских, самодийских, кетских (?) версий мифа о НП. Отметим, что этот вариант мифа НП (Орион – охотник) обладает очень сложной семантикой, в которой неявно проглядывает связь времени солнцеворота с фазами луны, и, во-вторых, борьбы за право «возврата» Солнца между «малым, благим и своим» (героем-охотником) vs «большим, не благим и чужим».

Литература

- Абрамова, 1964 – Абрамова З.А. К вопросу об охоте в верхнем палеолите. *Советская археология*. 1964, (4), С. 177–180.
- Аврорин, Козьминский, 1949 – Аврорин В.А., Козьминский И.И. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов. В кн.: Толстов С.П. (ред.) *Сборник музея антропологии и этнографии*. Т.11. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1949. С. 323–334.
- Айхенвальд, Петрухин, Хелимский, 1982 – Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов. В кн. *Балто – славян. исследования 1981*. Иванов Вяч. Вс. (ред.). М.: Наука, 1982. С. 162–192.
- Аникин, 1990 – Аникин А.Е. К типологии названий Большой Медведицы в языках Сибири. *Изв. СО АН СССР. Сер. история, филология и философия*. 1990, 3, С. 18–22.
- Аникин, 2000 – Аникин А.Е. *Этимологический словарь русских диалектов Сибири*. Новосибирск: Наука, 2000. 772 с.
- Анисимов, 1958 – Анисимов А.Ф. *Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований*. М.; Л.: АН СССР, 1958. 238 с.

- Березкин, 2003 – Березкин Ю.Е. Южносибирско-североамериканские связи в области мифологии. *Археология, этнография и антропология Евразии*. 2003, 2 (14), С. 94–105.
- Березкин, 2017 – Березкин Ю.Е. *Рождение звездного неба*. СПб: МАЭ РАН, 2017. 316 с.
- Березкин, 2018 – Березкин Ю.Е. Степной, таежный и тундровый компоненты в «сибирской» и «североамериканской» космоимии. *Этнографическое обозрение*. 2018, (6), С. 114–123. <https://doi.org/10.31857/S086954150002454-9>
- Березкин, Дувакин – Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Аналитический каталог сказочных сюжетов [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения: 12.03.2026)
- Березницкий, 1999 – Березницкий С.В. *Мифология и верования орочей*. СПб: Петербургское Востоковедение, 1999. 201 с.
- Бертагаев, 1971 – Бертагаев Т. А. Внутренняя реконструкция и этимология слов в алтайских языках. В кн.: Суник О.П. (ред.) *Проблемы общности алтайских языков*. Л.: Наука, 1971. С. 90–109.
- Вадецкая, 1986 – Вадецкая Э.Б. *Археологические памятники в степях Среднего Енисея*. Л.: Наука, 1986. 180 с.
- Варламов, 2020 – Варламов А.Н. Образ лося в мировоззрении и фольклоре тунгусо-маньчжурских народов: к вопросу о ранней истории тунгусов. В кн.: Миссонова Л.И. (ред.) *Народы и культуры Северной Азии в контексте научного наследия Г.М. Василевич*: сборник научных статей. Якутск: ИГиПМНС СО РАН, 2020. С. 269–273. <https://doi.org/10.25693/Vasilevich.2020.051>
- Варламов, Варламова, 2019 – Варламов А.Н., Варламова Г.И. Образ небесного стрелка в солярных мифах тунгусо-маньчжурских народов. *Сибирский филологический журнал*. 2019, (4), С. 9–13. <https://doi.org/10.17223/18137083/69/1>
- Варламова, 2004 – Варламова Г.И. (Кэптукэ). *Мировоззрение эвенков. Отражение в фольклоре*. Новосибирск: Наука, 2004. 185 с.
- Варламова, 2006 – Варламова Г.И. От мифа к сказке. В кн.: Быкова Г.В., Варламова Г.И. (ред.) *Эвенкийский этнос в начале третьего тысячелетия*: Сб. науч. трудов. Вып. 1. Благовещенск: БГПУ, 2006. С. 15–32.
- Василевич, 1936 – Василевич Г.М. *Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору*. Вып.1. Л.: Учпедгиз, 1936. 290 с.
- Василевич, 1946 – Василевич Г.М. Материалы языка к проблеме этногенеза тунгусов. *Краткие сообщения ин-та этнографии*. 1946, 1, С. 46–50.
- Василевич, 1958 – Василевич Г.М. *Эвенкийско-русский словарь*. М.: ГИИНС, 1958. 803 с.
- Василевич, 1959 – Василевич Г.М. Ранние представления о мире у эвенков. Токарев С.А., Чернецов В.Н. (ред.) *Труды Института этнографии имени Н.И. Миклухо-Маклая. Новая серия*. Т. 51. М.: Наука, 1959. С. 157–195.
- Василевич, 1966 – Василевич Г.М. *Исторический фольклор эвенков*. М.; Л.: АН СССР, 1966. 401 с.
- Вербицкий, 1884 – Вербицкий В.И. *Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка*. Казань: Издание православного миссионерского общества, 1884. 494 с.
- Вртанесян, 2018а – Вртанесян Г.С. Числовые комплексы в текстах и материальной культуре народов Урала, Приуралья и Сибири. *Вестник угроведения*. 2018а, 3(35), С. 525–538. <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2018-8-3-525-538>
- Вртанесян, 2018б – Вртанесян Г.С. Орокский фольклор: общее и особенное. *Языки и фольклор коренных народов Сибири*. 2018б, 1(35), С. 88–96. <https://doi.org/10.25205/23126337.2018-1-88-96>
- Вртанесян, 2019 – Вртанесян Г.С. *Эпические герои и трикстеры в аспекте календарного мифа*. *Вестник Северо-Восточного федерального университета им. Аммомова: Сер. Эпосоведение*. 2019, 1(13), С. 5–23. <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.13.27294>
- Вртанесян, 2020 – Вртанесян Г.С. Сибирские реминесценции «основного мифа» индоевропейцев. В кн.: Миссонова Л.И. (ред.) *Народы и культуры Северной Азии в контексте научного наследия Г.М. Василевич*: Сб. науч. ст. Якутск: ИГиПМНС СО РАН, 2020. С. 296–301. <https://doi.org/10.25693/Vasilevich.2020.057>
- Вртанесян, 2022 – Вртанесян Г.С. Арктические особенности двух мифологических евразийских сюжетов. В кн.: Филин П.А., Емелина М.А. (ред.) *Полярные чтения – 2021*. Материалы IX Международной научно-практической конференции (СПб., 18–21 мая 2021 г.). М.: Изд-во Паулсен, 2022. С. 78–91.

- Вртанесян, 2024 – Вртанесян Г.С. Традиционные календари тюркоязычных народов Южной Сибири по записям XVIII–XXI вв.: общее и особенное. В кн.: Тычинских З.А. (ред.) *Сибирский сборник*. Вып. 9. Томск: УрО РАН, 2024. С. 175–275.
- Вртанесян, 2025 – Вртанесян Г.С. Герой «середины» – всадник-птица: происхождение, семантика и иконография образа. *Вестник Угроведения*. 2025, 2(61), С. 350–366. <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2025-15-2-350-365>
- Данилкин, 1999 – Данилкин А.А. *Олены*. М.: Изд-во ГЭОС, 1999. 552 с.
- Дыренкова, 1940 – Дыренкова Н.П. *Шорский фольклор*. М.; Л.: АН СССР, 1940. 341 с.
- Дьяконова, 1976 – Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке. В кн.: Вдовин И.С. (ред.) *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*. Л.: Наука, 1976. С. 268–292.
- Дэвлет, 1998 – Дэвлет М.А. *Петроглифы на дне Саянского моря (гора Алды-Мозага)*. М.: Памятники исторической мысли, 1998. 287 с.
- Дэвлет, Дэвлет, 2014 – Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. *Мифы в камне*. М.: Алетей, 2005. 472 с.
- Жукова, 2014 – Жукова Л.Н. Традиционная культура лесных юкагиров: опыт этномифологического указателя. *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. 2014, 2(9), С. 8–16.
- История и культура ульчей, 1994 – Иващенко Л.Я. (ред.) *История и культура ульчей*. СПб: Наука, 1994. 177 с.
- Калевала, 1933 – Калевала. Пер. Л. П. Бельского. Л.: Лениздат, 1933. 330 с.
- Карапетова, 1990 – Карапетова И.А. Промысловые культы лесных ненцев. В кн.: Иванов Б.В. и др. (ред.) *Религиоведческие исследования в этнографических музеях*. Л.: Русский этнографический музей, 1990. С. 58–67.
- Кейметинев, 2000 – Кейметинев В.А. *По тропам тысячелетий*. Якутск: Изд-во ИРО МО РС (Я), 2000. 180 с.
- Ковтун, 2021 – Ковтун И.В. Происхождение североазиатского мифа о космической погоне. *Уч. зап. музея-заповедника «Томская Писаница»*. 2021, Вып. 14, С. 11–46.
- Косарев, 1991 – Косарев М.Ф. *Древняя история Западной Сибири*. М.: Наука, 1991. 302 с.
- Кочергина, 2005 – Кочергина В.А. *Санскритско-русский словарь*. М.: Альма-Матер, 2005. 944 с.
- Курилов, 2001 – Курилов Г.Н. *Юкагирско-русский словарь*. Новосибирск: Наука, 2001. 607 с.
- Линденау, 1983 – Линденау Я.И. *Описание народов Сибири*. Магадан: Магад. кн. изд-во, 1983. 175 с.
- Микушев, 1973 – Микушев А.К. *Эпические формы коми фольклора*. Л.: Наука, 1973. 254 с.
- Мифология селькупов, 2004 – *Мифология селькупов*. Томск: Изд-во ТГУ, 2004. 382 с.
- Мифология хантов, 2000 – *Мифология хантов*. Томск: Изд-во ТГУ, 2000. 304 с.
- Мифы, ... 1990 – *Мифы, предания, сказки хантов и манси*. М.: Наука, 1990. 568 с.
- Монгольско-русский словарь*, 1957 – *Монгольско-русский словарь*. М: ГИИНС, 1957. 715 с
- Мудрак, 2008 – Мудрак О.А. *Свод камчадалской лексики по памятникам XVIII в.* М.: Изд. фирма «Вост. литература» РАН, 2008. 288 с.
- Мыреева – Мыреева А.Н. *Эвенкийско-русский словарь*. Новосибирск: Наука, 2004. 798 с.
- Напольских, 1997 – Напольских В.В. *Введение в историческую уралистику*. Ижевск: Удмуртский ИИЯЛ, 1997. 257 с.
- Напольских, 2017 – Напольских В.В. Зверь «Шарабха» и проблема предыстории индоариев. *Этнографическое обозрение*. 2017, (4), С. 13–23. <https://doi.org/10.13039/501100006769>
- Николаева, 2022 – Николаева Н.Н. Улигеры о небесном охотнике Хухудэй Мэргэне в эпической традиции западных бурят. *Эпосоведение*. 2022, (3), С. 5–15 <https://doi.org/10.25587/SVFU.2022.30.42.001>
- Ошаров, 1936 – Ошаров М. *Северные сказки*. Новосибирск: Запсибкрайиздат, 1936. 272 с.
- Патканов, 1999 – Патканов С.К. *Остяцкая молитва*. Т.1. Тюмень: Изд. Мандрыки, 1999. 400 с.
- Пелих, 1980 – Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству. В кн.: *Этнография Северной Азии*. Новосибирск: Наука, 1980. С. 5–70.
- Подмаскин, 2004 – Подмаскин В.В. Космонимия тунгусо-маньчжуров и нивхов. *Вестник ДВО РАН*. 2004, 1, С. 94–105.
- Подмаскин, 2006 – Подмаскин В. В. *Народные знания тунгусо-маньчжуров и нивхов: проблемы этногенеза и этнической истории*. Владивосток: Дальнаука, 2006. 540 с.

- Поляков, 2022 – Поляков А.В. *Хронология и культурогенез памятников эпохи палеометалла Минусинских котловин*. СПб: ИИМК РАН, 2022. 364 с.
- Потанин, 1883 – Потанин Г.Н. *Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV: материалы этнографические*. СПб: Типография В. Безобразова, 1883. 1026 с.
- Прокофьева, 1961 – Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов). В кн.: Толстов С.П. (ред.) *Сборник музея антропологии и этнографии*. Т. 20. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961. С. 54–74.
- Пяткин, Мартынов, 1985 – Пяткин Б.Н., Мартынов А.И. *Шалаболинские петроглифы*. Красноярск: Изд-во Красноярского ГУ, 1985. 188 с.
- Роббек, Дуткин, 1978 – Роббек В.А., Дуткин Х.И. Миф о происхождении Земли и человека в эвенском фольклоре. В кн.: Емельянов Н.В., Петров В.Т. (ред.) *Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока*. Якутск: изд-во ЯФ СО АН СССР, 1978. С. 156–158.
- Ромбандеева, 1991 – Ромбандеева Е.И. *Душа и звезды*. Л.-Ханты-Мансийск: «Стерх-Белый журавль», 1991. 113 с.
- Семенов, 1994 – Семенов В.А. О некоторых способах организации и описания космоса народами уральской языковой семьи (к интерпретации числовых дефиниций). В кн.: Семенов В.А. (ред.) *Смерть как феномен культуры*. Сыктывкар: СЫКТГУ, 1994. С. 115–121.
- Сидоров, 1924 – Сидоров А.С. Следы тотемических представлений в мировоззрении зырян. *Коми – му*. 1924, 1–2, С. 43–50.
- Ситнянский, 2014 – Ситнянский Г.Ю. «Забытая империя». Народ Мангу и его отношения с киргизами и другими кипчакскими этносами. В кн.: Ларина Е.И. (ред.) *Востоковедческие исследования на постсоветском пространстве*. Сборник статей памяти С.П. Полякова. Труды ист. фак-та. Вып. 67. Сер. II. Исторические исследования. 28. М.: МГУ, 2014. С. 213–228.
- Славнин, 1991 – Славнин В.Д. Архаика в духовной культуре кумандинцев: вселенная и человек, время и календарь. В кн.: Холушкин Ю.П. (ред.) *Методы реконструкции в археологии*. Новосибирск: Наука, 1991, С. 179–218.
- Смоляк, 1884 – Смоляк А.В. *Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина: этногенетический аспект*. М.: Наука, 1984. 244 с.
- Смоляк, 1991 – Смоляк А.В. *Шаман. Личность, функции, мировоззрение*. М.: Наука, 1991. 278 с.
- Спеваковский, 1988 – Спеваковский А.Б. *Духи, оборотни, демоны и божества айнов*. М.: Наука, 1988. 205 с.
- Сравнительный ... (ССТМЯ), 1977 – *Сравнительный словарь тунгусо – маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю*. Т. 2. Л.: Наука, 1977. 992 с.
- Терешкин, 1981 – Терешкин Н.И. *Словарь восточно – хантыйских диалектов*. М.: Наука, 1981. 542 с.
- Терещенко, 1990 – Терещенко Н.М. *Ненецкий эпос*. Л.: Наука, 1990. 336 с.
- Титов, 1923 – Титов Е.И. Некоторые данные по культу медведя у нижнеангарских тунгусов Кондогирского рода (Баргузинский округ Сев – западного Забайкалья). *Сибирская живая старина. Этнографический сборник*. I. Иркутск: 1923. С. 90–105.
- Топоров, – Топоров В.Н. К иранскому влиянию в финно-угорской мифологии. В кн.: Нурмекунд П. (ред.) *Финно-угорские народы и Восток*. Тарту: Изд. ТартусскогоГУ, 1975. С. 72–76.
- Фольклор эвенков Прибайкалья*, 1967 – *Фольклор эвенков Прибайкалья*. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1967. 183 с.
- Хомич – Хомич Л.В. Об иноэтнических элементах в традиционной культуре ненцев. В кн.: Таксачи Ч.М. (ред.) *Этнокультурные контакты народов Сибири*. Сб. ст. Л.: Наука, 1984. С. 14–29.
- Чарнолуцкий, 1965 – Чарнолуцкий В.В. *Легенда об олене человеке*. М.: Наука, 1965. 140 с.
- Чернецов, 1971 – Чернецов В.Н. *Наскальные изображения Урала*. М.: Наука, 1971. 148 с.
- Шер, 2006 – Шер Я.А. Была ли окуневская культура? В кн.: Савинов Д.Г., Подольский М.Л., Наглер А., Чугунов К.В. (ред.) *Окуневский сборник*. СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 248–250.
- Щеглов, 1996 – Щеглов П.В. *Отраженные в небе мифы земли*. М.: Изд-во МГУ, 1996. 142 с.
- Abeghian, 2012 – Abeghian M. *Armenian Folk Beliefs*. Long Branch, New Jersey, 2012. 988 p. (на англ. яз.)
- Blazek, 1999 – Blazek V. *Numerals*. Brno: Masarikova Univ., 1999. 337 p. (на англ. яз.)
- Miller, 1956 – Miller G.A. The magical number seven. *Psychological Review*. 1956, 2, pp. 81–97. (на англ. яз.)
- Obermaier, 1925 – Obermaier H. *Fossil Man in Spain*. II ed. New Heaven: Yale Univ. Press, 1925. 568 p. (на англ. яз.)

References

- Abramova ZA. On the Question of Hunting in the Upper Paleolithic. *Soviet archaeology* 1964, 4, pp. 177–180. (in Russian)
- Avrorin VA., Koz'minsky II. Orochi Beliefs about the Universe, the Transmigration of Souls, and the Journeys of Shamans. In: Tolstov SP. (ed.) *Collection of the Museum of Archaeology and Ethnography*. Vol. 11. Leningrad Publ. House of the Academy of Sciences of the USSR, 1949. pp. 323–334. (in Russian)
- Aikhenvald AYu., Petrukhin VYa., Khelimsky EA. On the reconstruction of mythological ideas of the Finno-Ugric peoples. In: Vjach. Vs. Ivanov (eds.) *Balto-Slavic studies*. Moscow: Nauka Publ., 1982. pp. 162–192. (in Russian)
- Anikin AE. On the typology of the names of the Big Dipper in the languages of Siberia. *Izvestiya SB RAS. Series: History, Philology, and Philosophy*. 1990, (3), pp. 18–22 (in Russian)
- Anikin AE. *Etymological Dictionary of Russian Dialects of Siberia*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2000. 772 p. (in Russian)
- Anisimov AF. *Religion of the Evenki in Historical and Genetic Study and Problems of the Origin of Primitive Beliefs*. Moscow, Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ. House, 1958. 238 p. (in Russian)
- Berezkin YuE. South Siberian-North American Connections in the Field of Mythology. *Archaeology, Ethnography, and Anthropology of Eurasia*. 2003, 2(14), pp. 94–105. (in Russian)
- Berezkin YuE. *The Birth of the Starry Sky*. Saint Petersburg: MAE RAS Publ. House, 2017. 316 p. (in Russian)
- Berezkin YuE. Steppe, Taiga, and Tundra Components in “Siberian” and “North American” Cosmonomies”. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2018, (6), pp. 114–123 (in Russian). <https://doi.org/10.31857/S086954150002454-9>
- Berezkin YuE., Duvakin EN. *Analytical catalog of fairy-tale plots* [Web source] (in Russian). URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (accessed March, 12, 2026). (in Russian)
- Bereznitsky SV. *Mythology and Beliefs of the Oroch*. Saint Petersburg: St. Petersburg Oriental Studies Publ. House, 1999. 201 p. (in Russian)
- Bertagaev TA. Internal Reconstruction and Etymology of Words in the Altai Languages. In: Sunik OP. (ed.) *Problems of the Commonality of the Altai Languages*. Leningrad: Nauka Publ., 1971. pp. 90–109. (in Russian)
- Vadetskaya EB. *Archaeological Sites in the Steppes of the Middle Yenisei*. Leningrad: Nauka Publ., 1986. 180 p. (in Russian)
- Varlamov AN. The Image of the Elk in the Worldview and Folklore of the Tunguso-Manchu Peoples: Toward the Early History of the Tungus. In: *Peoples and Cultures of Northern Asia in the Context of the Scientific Heritage of G.M. Vasilevich*. Coll. sci. art. Yakutsk: IGIIPMNS SB RAS Publ. House, 2020. pp. 269–273. (in Russian)
- Varlamov AN., Varlamova GI. The Image of the Celestial Archer in Solar Myths of the Tungus-Manchu Peoples. *Siberian Journal of Philology*. 2019, (4), pp. 9–13 (in Russian). <https://doi.org/10.17223/18137083/69/1>
- Varlamova GI. (Keptuke). *Evenki Worldview. Reflection in Folklore*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2004. 185 p. (in Russian)
- Varlamova GI. From Myth to Fairy Tale. In the book: Bykova GV, Varlamova GI. (eds.) *The Evenki Ethnos at the Beginning of the Third Millennium. Collection of Scientific Papers*. Issue 1. Blagoveshchensk: BSPU Publ. House, 2006. pp. 15–32. (in Russian)
- Vasilevich GM. *Materials on Evenki (Tungus) Folklore*. Part 1. Leningrad: Uchpedgiz Publ., 1936. 290 p. (in Russian)
- Vasilevich GM. Language Materials on the Problem of Tungus Ethnogenesis. *Kratkie soobshcheniia Instituta etnografii*. 1946, (1), pp. 46–50. (in Russian)
- Vasilevich GM. *Evenki-Russian Dictionary*. Moscow: GIINS Publ. House, 1958. 803 p.
- Vasilevich GM. Early Concepts of the World among the Evenks. In: Tokarev SA., Chernetsov VN. (eds.) *Proceedings of the Institute of Ethnography named after N.I. Miklouho-Maclay*. New Series. Vol. 51. Moscow: Nauka Publ., 1959. pp. 157–195. (in Russian)
- Vasilevich GM. *Historical Folklore of the Evenks*. Moscow-Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ. House, 1966. 401 p. (in Russian)
- Verbitsky VI. *Dictionary of the Altai and Aladag Dialects of the Turkic Language*. Kazan: 1884. 494 p.

Vrtanesyan GS. Numerical complexes in the texts and material culture of the peoples of the Urals, Ural region, and Siberia. *Bulletin of Ugric Studies*. 2018, 3(35), pp. 525–538. (in Russian). <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2018-8-3-525-538>

Vrtanesyan GS. Orok Folklore: General and Specific. *Yazyki i Fol'klor Korennykh Narodov Sibiri*. 2018, 1(35), pp. 88–96. (in Russian). <https://doi.org/10.25205/23126337.2018-1-88-96>

Vrtanesyan GS. Epic heroes and tricksters in the aspect of calendar myth. *Bulletin of the M.K. Ammosov North-eastern Federal University: Eposovedenie*. 2019, 1(13), pp. 5–23. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.13.27294>

Vrtanesyan GS. Siberian Reminders of the “Basic Myth” of the Indo-Europeans. In: Missonova LI. (ed.) *Peoples and Cultures of Northern Asia in the Context of the Scientific Heritage of G.M. Vasilevich*: Collection of Scientific Articles. Yakutsk: IGIIPMNS SB RAS Publ. House, 2020. pp. 296–301 (in Russian). <https://doi.org/10.25693/Vasilevich.2020.057>

Vrtanesyan GS. Arctic features of two mythological Eurasian plots. In: Philin PA., Emelina NA. (eds.) *Polar Readings – 2021*. Proceedings of the 9th International scientific and practical conference (St. Petersburg, May 18–21, 2021). Moscow: Paulsen Publ. House, 2022. pp. 78–91. (in Russian)

Vrtanesyan GS. Traditional calendars of the Turkic-speaking peoples of Southern Siberia based on records of the 18th–21st centuries: general and specific. In: Tychinskikh ZA. (ed.) *Siberian collection*. Issue 9. Tobolsk: Ural Branch of the Russian Academy of Sciences Publ. House, 2024. pp. 175–275. (in Russian)

Vrtanesyan GS. The Hero of the “Middle” – the Bird-Rider: Origin, Semantics, and Iconography of the Image. *Bulletin of Ugric Studies*. 2025, 2(61), pp. 350–366. (in Russian). <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2025-15-2-350-365>

Danilkin AA. *Olenyi*. Moscow: GEOS Publ. House, 1999. 552 p. (in Russian)

Devlet MA. *Petroglyphs on the bottom of the Sayan Sea (Mount Aldy-Mozaga)*. Moscow: Pamyatniki istoricheskoy mysli, 1998. 287 p. (in Russian)

Devlet EG., Devlet MA. *Myths in Stone*. Moscow: Aleteya Publ., 2005. 472 p. (in Russian)

Dyrenkova NP. *Shor Folklore*. Moscow, Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ. House, 1940. 341 p. (in Russian)

Dyakonova VP. Religious Beliefs of the Altaians and Tuvans about Nature and Man. In: Vdovin IS. (ed.) *Nature and Man in the Religious Beliefs of the Peoples of Siberia and the North*. Leningrad: Nauka Publ., 1976. pp. 268–292. (in Russian)

Zhukova LN. Traditional Culture of the Forest Yukaghirs: An Ethnomythological Index. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2014, 2(9), pp. 8–16. (in Russian)

Ivaschenko LJa. (ed.) *History and Culture of the Ulchi*. Saint Petersburg: Nauka Publ., 1994. 177 p. (in Russian)

Kalevala. Translated by L. P. Belsky. Leningrad: Lenizdat Publ., 1933. 330 p. (in Russian)

Karapetova IA. Commercial Cults of the Forest Nenets. In: Ivanov BV et al. (eds.) *Religious studies in ethnographic museums*. Leningrad: REM Publ., 1990. pp. 58–67. (in Russian)

Keymetinov VA. *Along the paths of millennia*. Yakutsk: Publ. House of the IRO MO RS (Ya), 2000. 180 p. (in Russian)

Kovtun IV. The Origin of the North Asian Myth of the Cosmic Chase. *Uchenye zapiski muzeya-zapovednika “Tomskaya Pisanitsa”*. 2021, (14), pp. 11–46. (in Russian)

Kosarev MF. Ancient history of Western Siberia. Moscow: Nauka Publ., 1991. 302 p. (in Russian)

Kochergina VA. Sanskrit-Russian Dictionary. Moscow: Alma Mater Publ., 2005. 944 p. (in Russian)

Lindenau YI. Description of the Peoples of Siberia. Magadan: Magadan Book Publ. House, 1983. 175 p. (in Russian)

Kurilov GN. Yukaghir-Russian dictionary. Novosibirsk: Nauka; 2001. 607 p.

Mythology of the Selkups. Ed. by N.A. Tuchkova. Tomsk: TSU Publ. House, 2004. 382 p. (in Russian)

Mythology of the Khanty. Tomsk: TSU Publ. House, 2000. 304 p. (in Russian)

Mikushev AK. Epic Forms of Komi Folklore. Leningrad: Nauka Publ., 1973. 254 p. (in Russian)

Mongolian-Russian Dictionary. Moscow: GIINS Publ. House, 1957. 715 p.

Myths, legends, and tales of the Khanty and Mansi. Moscow: Nauka Publ., 1990. 568 p. (in Russian)

Mudrak OA. Collection of Kamchadal vocabulary based on 18th century monuments. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2008. 288 p.

- Myreeva AN. Evenki-Russian Dictionary. Novosibirsk: Nauka Publ., 2004. 798 p.
- Napol'skikh VV. Introduction to historical Ural studies. Izhevsk: Udmurt Institute of Foreign Languages Publ., 1997. 257 p. (in Russian)
- Napol'skikh VV. The Beast "Sharabha" and the Problem of the Prehistory of the Indo-Aryans. *Ethnograficheskoe obozrenie*. 2017, (4), pp. 13–23. (in Russian)
- Nikolaeva NN. Uligers about the celestial hunter Khukhudei Mergen in the epic tradition of the Western Buryats. *Eposovedenie*. 2022, (3), pp. 5–15. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/SVFU.2022.30.42.001>
- Osharov M. *Northern Tales*. Novosibirsk: Zapsibkrazizdat Publ., 1936. 272 p. (in Russian)
- Patkanov SK. *Ostyak prayer*. V. 1. Tyumen: Mandryka Publ. House, 1999. 400 p. (in Russian)
58. Pelikh GI. Materials on Selkup shamanism. In: *Ethnography of North Asia*. Novosibirsk: Nauka Publ., 1980, pp. 5–70 (in Russian)
- Podmaskin VV. Cosmonymy of the Tungus-Manchus and Nivkhs. *Vestnik of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences*. 2004, (1), pp. 94–105. (in Russian)
- Podmaskin VV. *Folk Knowledge of the Tungus-Manchus and Nivkhs: Problems of Ethnogenesis and Ethnic History*. Vladivostok: Dalnauka Publ., 2006. 540 p. (in Russian)
- Polyakov AV. *Chronology and cultural genesis of Paleometallic monuments in the Minusinsk depressions*. Saint Petersburg: IIMK RAS Publ. House, 2022. 364 p. (in Russian)
- Potanin GN. *Essays on North-Western Mongolia*. Iss. 4: Ethnographic journals. Saint Petersburg: Printing House of V. Bezobrazov, 1883. 1026 p. (in Russian)
- Prokofieva ED. Selkup Shamans' Beliefs about the World (Based on Selkup Drawings and Watercolors). In: Tolstov SP. (ed.) Leningrad: Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography; Vol. 20, 1961, pp. 54–74. (in Russian)
- Pyatkin BN., Martynov AI. *Shalabolin Petroglyphs*. Krasnoyarsk: Krasnoyarsk State University Publ. House, 1985. 188 p. (in Russian).
- Robbek VA., Dutkin HI. The Myth of the Origin of the Earth and Man in Even Folklore. In: Emelianov NV., Petrov VT. (eds.) *Epic Creativity of the Peoples of Siberia and the Far East*. Yakutsk: YB SB RAS Publ. House, 1978. pp. 156–158 (in Russian).
- Rombandeeva EI. *Soul and stars*. Leningrad, Khanty-Mansiysk: Sterkh-Belyi Zhuravl' Publ., 1991. 113 p. (in Russian)
- Semenov VA. On Some Ways of Organizing and Describing the Cosmos by the Peoples of the Uralic Language Family (toward the Interpretation of Numeric Definitions). In: Semenov VA. (ed.) *Death as a Cultural Phenomenon*. Syktyvkar: SykTSU Publ. House, 1994. pp. 115–121. (in Russian)
- Sidorov AS. Traces of Totemic Representations in the Worldview of the Zyryans. *Komi – mu*. 1924, 1–2, pp. 43–50. (in Russian)
- Sitnyansky GYu. "Forgotten Empire". The Mangu People and Their Relations with the Kyrgyz and Other Kipchak Ethnic Groups. In: Larina EI. (ed.) *Oriental Studies in the Post-Soviet Space*. Collection of Articles in Memory of S. P. Polyakov. Tr. History Faculty. Issue 67. Series II. Historical Research. 28. Moscow: Moscow State University Publ. House, 2014. pp. 213–228. (in Russian)
- Slavnin VD. Archaism in the spiritual culture of the Kumandins: the universe and man, time and calendar. In: Kholyushkin YuP. (ed.) *Methods of reconstruction in archeology*. Novosibirsk: Nauka Publ., 1991. pp. 179–218. (in Russian)
- Smolyak AV. *Traditional economy and material culture of the peoples of the Lower Amur and Sakhalin: ethnogenetic aspect*. Moscow: Nauka Publ., 1984. 244 p. (in Russian)
- Smolyak AV. *Shaman. Personality, Functions, Worldview*. Moscow: Nauka Publ., 1991. 278 p. (in Russian)
- Spevakovsky AB. *Spirits, Werewolves, Demons, and Deities of the Ainu*. Moscow: Nauka Publ., 1988. 205 p. (in Russian)
- Comparative dictionary of the Tungus-Manchu languages*. Materials for the etymological dictionary. Leningrad: Nauka Publ. Vol. 1, 1975. 672 p.; Vol. 2, 1977. 992 p. (in Russian)
- Tereshkin NI. *Dictionary of the East Khanty Dialects*. Moscow: Nauka Publ., 1981. 542 p.
- Tereshchenko NM. *Nenets Epic*. Leningrad: Nauka Publ., 1990. 336 p. (in Russian and Nenets)
- Titov EI. Some data on the bear cult among the Lower Angara Tungus of the Kondogir clan (Barguzinsky district of northwestern Transbaikalia). *Sibirskaya zhivaia starina. Etnograficheskii sbornik*. I. Irkutsk, 1923. pp. 90–105. (in Russian)

- Toporov VN. On the Iranian Influence in Finno-Ugric Mythology. In the book: Nurmekund P. (ed.) *Finno-Ugric Peoples and the East*. Tartu: TSU Publ. House, 1975. pp. 72–76. (in Russian)
- Folklore of the Evenki of the Baikal Region*. Ulan-Ude: Buryat Book Publ. House, 1967. 183 p. (in Russian)
- Khomich LV. On Foreign-Ethnic Elements in the Traditional Culture of the Nenets. In: Taksamy ChM. (ed.) *Ethnocultural Contacts of the Peoples of Siberia*. Collection of Articles. Leningrad: Nauka Publ., 1984. pp. 14–29. (in Russian)
- Charnolusky VV. *The Legend of the Deer-Man*. Moscow: Nauka Publ., 1965. 140 p. (in Russian)
- Chernetsov VN. *Rock Art of the Urals*. Moscow: Nauka Publ., 1971. 148 p. (in Russian)
- Sher YA. Was There an Okunev Culture? In the book: Savinov DG., Podolsky ML., Nagler A., Chugunov KV. (eds.) *Okunev Collection*. Saint Petersburg: SPbSU Publ. House, 2006. pp. 248–250. (in Russian)
- Shcheglov PV. *Myths of the Earth Reflected in the Sky*. Moscow: Moscow State Univ. Publ. House, 1996. 142 p. (in Russian)
- Abeghian M. *Armenian Folk Beliefs*. Long Branch, New Jersey: 2012. 988 p.
- Blazek V. *Numerals*. Brno: Masarikova Univ., 1999. 338 p
- Miller GA. The magical number seven. *Psychological Review*. 1956, (2), pp. 81–97.
- H. *Fossil Man in Spain*. 2nd ed. New Heaven: Yale Univ. Press; 1925. 568 p.

Об авторе

Вртанесян Гарегин Суренович, кандидат технических наук, консультант, Центр изучения религий, ФГАОУВО «Российский государственный гуманитарный университет», ORCID ID: 0000-0002-1044-9587, e-mail: veges2011@yandex.ru

About the author

Garegin S. Vrtanesyan, Cand. Sci. (Technical), consultant, Centre for the study of religions, Russian State Humanitarian University, ORCID ID: 0000-0002-1044-9587, e-mail: veges2011@yandex.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 18.03.2026

Поступила после рецензирования / Revised 09.07.2026

Принята к публикации / Accepted 23.08.2026

Научная статья

УДК 398.22(=512.156)

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-48-59

О ПРОТИВОСТОЯНИИ ЛАМ И ШАМАНОВ В УСТНЫХ РАССКАЗАХ ТУВИНЦЕВ

Ж. М. Юша

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург, Россия
e-mail: zhanna-yusha@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматриваются представления о вражде ритуальных специалистов – лам и шаманов – на примере устных рассказов, распространенных в условиях шаманско-буддийского синкретизма в устной традиции тувинцев. Если рассказы о борьбе между шаманами бытовали у других тюркских народов Сибири, то нарративы о противостоянии между шаманами и ламами встречаются только у тувинцев, исповедующих буддизм школы гелуг. Однако данная тема в фольклористике не становилась объектом рассмотрения, что подтверждает актуальность и новизну ее изучения, поскольку сюжеты о противоборстве служителей культа являются яркими показателями религиозного синкретизма тувинцев, у которых шаманство и буддизм в повседневной и обрядовой жизни играли большую роль. Цель статьи – рассмотреть особенности рассказов о противостоянии ламы и шамана, проанализировать представления тувинцев о буддийских ламах и шаманах на основе нарративов, определить семантическую направленность рассказов о борьбе служителей культа.

В работе выявлено, что устные рассказы о противостоянии ламы и шамана обладают признаками и функциями различных жанров сказочной прозы тувинцев, в которых наблюдается переплетение мифологических, исторических, шаманистских и буддийских сюжетов. Проанализирована специфика нарративов о борьбе ламы и шамана, рассмотрен их мифологический подтекст, содержащий комплекс шаманских и буддийских воззрений. Определено, что в нарративах поединки между ламой и шаманом обычно передаются следующими средствами: использованием звуковых особенностей обрядовых атрибутов, описанием магических обрядов и ритуальных действий имитативного характера. В некоторых случаях борьба служителей культа в рассказах почти не освещается, в них передается только краткая информация о чудесных способностях обоих противников. В работе использованы описательный, структурно-семантический и системный методы исследования. Перспективным направлением дальнейшего изучения устных рассказов о служителях культа, бытовавших у тюрко-монгольских народов, является анализ сюжетов их магического состязания в сравнительно-сопоставительном аспекте с традициями народов Сибири и Внутренней Азии.

Ключевые слова: тувинцы; шаманизм; буддизм; фольклорная традиция; специфика устных рассказов; служители культа; борьба лам и шаманов; мифологический подтекст; обрядовые атрибуты; религиозный синкретизм

Для цитирования: Юша Ж. М. О противостоянии лам и шаманов в устных рассказах тувинцев. *Этносоведение*. 2026, 3(43), С. 48–59. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-48-59>

Original article

On the confrontation between lamas and shamans in the oral tales of the Tuvans

Zhanna M. Yusha

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) Russian Academy of Sciences,
Saint-Petersburg, Russia
e-mail: zhanna-yusha@yandex.ru

Abstract. The article examines notions of hostility between ritual specialists – lamas and shamans – using examples of oral stories common in the context of shamanic-Buddhist syncretism in the oral tradition of the Tuvans. While stories about conflicts among shamans existed among other Turkic peoples of Siberia, narratives about confrontations between shamans and lamas are found only among Tuvans who follow the Gelug school of Buddhism. However, this topic has not been addressed in folkloristics, which confirms the relevance and novelty of its study, since plots about confrontations between religious practitioners serve as vivid indicators of religious syncretism among the Tuvans, for whom shamanism and Buddhism played a significant role in everyday and ritual life. The aim of the article is to examine the features of the stories about the confrontation between a lama and a shaman; to analyze the Tuvans' perceptions of Buddhist lamas and shamans based on these narratives; and to determine the semantic orientation of the stories about the struggle between religious practitioners. The study revealed that oral accounts of the confrontation between a lama and a shaman possess the characteristics and functions of various genres of non-fairy-tale prose of the Tuvans, in which an intertwining of mythological, historical, shamanic, and Buddhist plots is observed. The specificity of narratives about the struggle between the lama and the shaman is analyzed, and their mythological subtext, containing a complex of shamanic and Buddhist views, is considered. It is determined that in the narratives, duels between a lama and a shaman are usually conveyed through the following means: the use of the sound characteristics of ritual attributes, the description of magical rites, and ritual actions of an imitative nature. In some cases, the struggle of the cult servants in the stories is barely covered; they only convey brief information about the miraculous abilities of both opponents. The study used descriptive, structural-semantic, and systemic research methods. A promising direction for further study of oral narratives about cult practitioners among Turkic-Mongol peoples is the analysis of the plots of their magical competitions in a comparative aspect with the traditions of the peoples of Siberia and Inner Asia.

Key words: Tuvans; shamanism; Buddhism; folk tradition; specifics of oral storytelling; cult servants; struggle between lamas and shamans; mythological subtext; ritual attributes; religious syncretism

For citation: Yusha, Zh. M. On the confrontation between lamas and shamans in the oral tales of the Tuvans. *Eposovedenie*. 2026, 3(43), pp. 48–59 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-48-59>

Введение

Распространение буддизма в Центральной Азии, в т. ч. и на территории Тувы, оказалось достаточно долгим и сложным, носившим постепенный, волнообразный характер. Самая первая волна буддизма в VI–IX вв. была незначительной; вторая волна во второй половине XIII в. оказалась более успешной, хотя буддизм стал религией правящих кругов. Третья волна в XVI в. была самой сильной и решающей (Монгуш, 2001: 35). Как отмечают исследователи, к началу XX в. в Туве насчитывалась огромная армия служителей культов, которые, с одной стороны, были представлены ламами (около 4 тыс. чел.), с другой – шаманами. В отдельных хошунах было больше шаманов, чем лам (Дьяконова, 1981: 129), шаманы долгое время в народе оставались востребованными, поскольку «шаманизм был характерным для религиозной идеологии тувинских племен и их исторических предков в течение многих столетий, что установлено по письменным источникам и по археологическим материалам» (Дьяконова, 1975: 131).

По сравнению с другими регионами Сибири, где проходила жесточайшая борьба в религиозной сфере за влияние среди местного населения, в Туве шаманизм и буддизм мирно ужились в короткие сроки. Их сосуществование имело предельно толерантные формы: со стороны

буддийского духовенства тувинские шаманы не подвергались жесточайшим гонениям. В тувинской среде буддизм, приспосабливаясь к культовой практике шаманизма, стал использовать и внедрять в свою сферу элементы шаманской практики. Это же явление наблюдалось и у бурят, когда служители буддийской религии прибегли к «приспособлению к местным условиям, включению в ламаистскую систему бурятских шаманских культов» (Михайлов, 1980: 181). Среди тувинцев нередко встречались браки между ритуальными специалистами двух разных конфессий – шаманками и ламами (Кон, 1936; Дьяконова, 1975), что было одним из свидетельств мирного сосуществования двух религиозных верований.

К началу XX в. в условиях буддийско-шаманского синкретизма в устной традиции тувинцев были широко распространены рассказы о служителях культа. Так, распространенными были устные рассказы о магических состязаниях как между двумя шаманами, так и о противостоянии лам и шаманов, обладающих различными магическими способностями и враждующих между собой, что явилось одним из факторов бытования религиозного синкретизма. Схожие рассказы о борьбе магических специалистов зафиксированы исследователями в фольклорной традиции многих народов Сибири: у алтайцев, якутов, эвенков – о борьбе двух шаманов (Алексеев, 2004); у долган и якутов – о борьбе шамана и колдуна (Религиозные представления долган, 2023: 530–534) как результата длительных контактов с русским населением.

Традиционным верованиям, различным аспектам шаманизма и буддизма в жизни и культуре тувинцев посвящены публикации многих исследователей: Н. А. Алексеева (Алексеев, 1984), В. П. Дьяконовой (Дьяконова, 1981), М. Б. Кенин-Лопсана (Кенин-Лопсан, 1987), М. В. Монгуш (Монгуш, 2001), О. М. Хомушку (Хомушку, 1998), А. С. Донгак (Донгак, 2018) и др. Однако рассказы о противостоянии служителей культа, бытующие в тувинской среде, до настоящего времени не становились объектом рассмотрения, что подтверждает актуальность и новизну их изучения. Цель статьи – рассмотреть специфические особенности рассказов о противостоянии ламы и шамана, проанализировать представления о буддийских ламах и шаманах на основе нарративов; выявить семантическую направленность рассказов о борьбе служителей культа. Источниковой базой работы являются опубликованные тексты в фольклорных сборниках (Кенин-Лопсан, 2002; 2010; Тыва улустун мифтери, 1995; Мифы, легенды, предания тувинцев, 2010), а также архивные материалы тувиноведа В. П. Дьяконовой (1927–2011), хранящиеся в Архиве МАЭ РАН (АД). В работе использованы описательный, структурно-семантический, системный методы исследования. Перспективным направлением дальнейшего изучения нарративов является анализ сюжетов магического состязания служителей культа в сравнительно-сопоставительном аспекте с традициями народов Сибири и Внутренней Азии.

Специфика рассказов о борьбе ламы и шамана

Рассказы тувинцев о борьбе лам и шаманов (*лама, хам дугайында чугаалар*) повествуют об их невероятных и магических способностях, проявляющихся в моменты их противостояния, из которого победителем выходит более сильный; в них отражается тесная связь с религиозными воззрениями, поверьями и запретами, в формировании которых важную роль играла не только буддийская практика, но и шаманская мифология. Подобные нарративы о борьбе лам и шаманов также зафиксированы у китайских и монгольских тувинцев (Юша, 2012). Устные рассказы на эту тему до сих пор актуальны в тувинской среде, нередко они имеют практическую цель – помогают решить вопрос в выборе служителя культа для совершения обрядовых практик, поскольку в рамках религиозного синкретизма большинство населения в трудных жизненных ситуациях обращается и к ламам, и к шаманам; считается, что если не помог лама, то надо идти к шаману (ПМА, 2020).

Устойчивым признаком этих рассказов является установка на достоверность, что подтверждает серьезное отношение аудитории к услышанному; несмотря на их фантастичность и вымышленность, во многих случаях у слушателей наблюдается глубокая вера в реальность описываемых событий. По этому поводу Е. С. Новик, работая с шаманскими легендами северных

народов, подчеркивала, что: «постоянно приходится иметь в виду, что, как бы ни были фантастичны события рассказа, как бы ни были близки сюжеты к классическим сказочным, у нас нет оснований считать их “сказками”, если информант относит их к разряду достоверных историй» (Новик, 1984: 231).

По своей структуре и семантической наполненности рассказы о борьбе между служителями культа имеют признаки и функции разных фольклорных жанров тувинцев: мифологического рассказа (*бурун чугаа*), легенды (*тоолчургу чугаа*), устного рассказа (*чугаа*) и предания (*тоогу чугаа*), что указывает на архаичный синкретизм фольклорных произведений. В них даже в пределах одного текста наблюдается взаимодействие и вкрапление признаков перечисленных жанров в основной сюжет повествования, что создает его особую композицию и единую семантическую направленность. Далее рассмотрим основные черты указанных жанров, проявляющиеся в устных рассказах о служителях культа (см. рис. 1).



Рис. 1. Современная тувинская шаманка (фото Ж.М. Юша)
Республика Тыва, г. Кызыл. Сентябрь, 2020 г.

Признаки устного рассказа. В нарративах содержится характеристика обрядовой практики ламы и шамана: какие ритуалы они проводят, в каких обрядах они сильны, чем могут помочь людям. Обычно рассказчики стремятся подтвердить правдивость сообщаемого отсылкой к авторитетным людям своей округи. Упоминаются местные топонимы, имена реальных шаманов и лам, живших в определенной местности. В рамках традиции тибетского буддизма школы гелуг к именам монахов добавляются буддийские титулы (*ловун*, *хелин*), указываются узкие специализации лам (гадатель, врачеватель), что придает рассказам эффект достоверности. Часто в нарративах приводятся не только названия шаманских и буддийских атрибутов, но и перечисляются названия обрядов, которые проводятся главными героями рассказа.

Во многих текстах говорится об огромном уважении шаманов и лам со стороны местных жителей, что является одним из факторов признания их магической силы и незаурядных

способностей. Нередко описывается не только реальная картина подготовки шамана к предстоящему камланию или буддийскому обряду, но и присутствует процесс изготовления необходимых ритуальных предметов, используемых шаманом или ламой для достижения поставленных целей определенного ритуала.

Признаки мифологического рассказа. В нарративах о борьбе лам и шаманов содержатся мифологические представления о сверхспособностях и избранности ритуальных специалистов, присутствуют архаические поверья о духах-помощниках шаманов в виде зверей, животных и птиц. Особое внимание уделяется поединкам шаманов и лам с использованием различных магических приемов и средств, в ходе которого сильный ритуальный специалист убивает ('съедает') слабого противника каким-либо сверхъестественным способом. В рассказах содержатся представления о том, что соперничающие ламы и шаманы могут бороться между собой независимо от их местоположения и дальности расстояний, поэтому обычно поединок между ритуальными специалистами происходит без их физического участия, борьба между ними ведется только с помощью ритуальных атрибутов. В нарративах описываются звуки шаманских атрибутов и буддийских предметов, которые являлись орудиями их борьбы или предметами защиты от нападения врага. В поединках шамана и ламы часто упоминается черный ворон, который в тувинской мифологии выступает верным помощником шамана. В рассказах присутствует вера в магию вербальных компонентов шаманского и буддийского ритуалов, в действенность обрядовых действий имитативного характера, направленных против врага. Содержатся мифологические воззрения о наличии загробной жизни, а также о способности шамана и ламы свободно перемещаться между Средним и Нижним мирами, чтобы отомстить своим обидчикам.

Признаки легенды. Нарративы о противостоянии ритуальных специалистов обладают чертами легенды. В них ритуальные специалисты приобретают гиперболические и фантастические черты, отличающие их от обычных людей, хотя для слушателей эти рассказы все так же остаются достоверными и невыдуманными историями. Средствами борьбы шамана и ламы являются их ритуальные предметы: шаманский бубен, буддийские колокольчики, барабаны и гонг. Показываются случаи демонстрации силы и мощи ритуальных специалистов посредством магических приемов, владение чудесными способностями, представления об избранности шамана, его роли как посредника между миром духов и людей.

Признаки предания. В сюжетах о противоборстве лам и шаманов присутствуют черты исторических преданий, в которых главным признаком является обращенность в прошлое. Описываются произошедшие знаменательные события и реальные факты из жизни знаменитых лам или шаманов, часто упоминаются местные буддийские храмы, указываются реальные топонимы в разных районах Тувы.

Таким образом, устные рассказы о борьбе лам и шаманов обладают сложной композиционной структурой, объединяют в себе признаки нескольких фольклорных жанров, поэтому в одном повествовании наблюдается переплетение мифологических, исторических, шаманистских и буддийских сюжетов. Статус этих повествований во многом зависит от мастерства рассказчика, от времени исполнения и аудитории слушателей. Подобные тексты несказочной прозы коренных народов Сибири Е. Н. Кузьмина называет амфотерными нарративами – повествованиями, которые объединяют в себе художественные признаки и мифов, и легенд, и преданий (Кузьмина, 2008: 71). В фольклорной традиции тувинцев рассказы о борьбе лам и шаманов распадаются на две тематические подгруппы: 1) «лама одержал победу над шаманом»; 2) «шаман одержал победу над ламой». Рассказы первой подгруппы мы относим к легендам о буддийских священнослужителях; второй подгруппы – к шаманским легендам.

Описание борьбы ламы и шамана в нарративах

Магическое состязание двух шаманов в своей силе тувинцы называли *хамнар чижсири* – 'поедание шаманами друг друга'. Это понятие, изначально характерное для шаманской традиции, с распространением буддизма в тувинской среде стало означать не только борьбу между шама-

нами, но и могло употребляться в отношении служителей культа – враждующих ламы и шамана. Тувинцы верили, что в борьбе ламы и шамана побеждает более сильный ритуальный специалист, который мог убить более слабого каким-либо сверхъестественным способом. Считали, что столкновения между ламой и шаманом происходили в случаях соперничества или личной неприязни друг к другу; в случае борьбы между шаманами основными причинами были – спор о мастерстве камлания, словесная ссора, борьба за плату при лечении больного (Кенин-Лопсан, 2009: 281).

В рассказах наиболее излюбленным приемом показа поединка между ламой и шаманом являлось описание борьбы, проходившей без физического участия самих ритуальных специалистов. Обычно действия противников в текстах представлены с помощью звуковых ассоциаций шаманских и буддийских атрибутов: «(...) в окрестностях его аала [гул] шаманского бубна раздаваться стал, крики черного ворона вместе с ним доносились. В ту же минуту гонг, колокольчики [и] барабаны ламы звучать начинали. И черный ворон, в аал попасть не сумев, и шаманский бубен, в аал попасть не сумев, вниз по реке с гулом [и] криками спускались» (Мифы, легенды, предания тувинцев, 2010: 175).

Для неподготовленного слушателя приведенный рассказ может быть непонятным. Однако для носителей традиции данное повествование представляет собой картину противостояния ламы и шаманки, поскольку здесь представлены звуковые особенности их обрядовых предметов, которые использовались служителями культа в их ритуальной практике. Орудием борьбы шамана выступают бубен и его дух-помощник – черный ворон, которые должны были уничтожить буддийского служителя. Для обряда проклятия на головном уборе магического специалиста использовалась символика птиц, которые обладали способностью причинять вред людям и проклинать их (Юша, 2025: 119). Предметами защиты ламы являются его ритуальные атрибуты – гонг (*шаң*), колокольчики (*кеңгирге, коңга*), барабаны (*дамбыра*), применявшиеся для чтения ежедневных мантр, а также служившие для обрядовых целей музыкальным кодом.

Борьба между шаманом и ламой обычно в рассказах строится как на изложении шаманистских верований, так и на элементах буддийского мировоззрения. Например, в следующем рассказе подчеркивается могущество ламы, который с помощью религиозных текстов и атрибутики выходит из состязания победителем: «Однажды Ловуна-Гадателя вдруг рвать начало и из него мышку вытошнило. Лама мышку проверил, эта мышка – дух [-помощник] Чааран-шаманки, оказалось. Лама сразу священную книгу читать начал, молебен совершил, в гонг, бубен, колокольчик, барабан подряд бил, проклятие шаманки [в виде] духа-мышки приманив, обратно отправил. Вскоре после этого старуха-шаманка внезапно заболела [и] в страну своих духов[-предков] отправилась» (Мифы, легенды, предания тувинцев 2010: 175). В приведенном тексте также отражены воззрения тувинцев о шаманском проклятии, отправленном противнику в виде живой мыши, поскольку в обрядовой культуре имеется ритуал проклятия, в котором мышь является ‘орудием’ и объектом передачи проклятия, направленного на противника (Юша 2007: 106). В рассказе присутствует и буддийское понятие о причинно-следственных связях: о том, что насланное зло в будущем непременно возвратится отправителю; содержится вера в действенность буддийских практик, совершенных ламой.

Часто в рассказах упоминается что, несмотря на старания шаманов погубить ламу, последний смог отразить их многочисленные нападки. Однако в них отсутствуют подробности их борьбы, кратко перечисляются лишь действия шаманов, обладающих чудесными способностями. Между Дарган-Хамбы и сильными шаманами Хемчика была борьба, они не смогли одолеть его [Дарган-Хамбы], говорят. Когда Хамбы выезжал на путешествия или ездил куда-либо, его противники шаманы показывали удивительные вещи, всячески преграждали [ему] дорогу, но не смогли его одолеть, так говорят¹ (Тыва улустун мифтери, 1995: 100).

¹ Здесь и далее перевод автора

Повествования могут содержать способы ведения борьбы ламы против шамана. Например, в тексте описывается буддийский ритуал имитативного характера, когда лама изготавливает фигуру человека из теста или подручных материалов, подходящих целям того или иного обряда, в данном случае направленного против врага. *Однажды Ловун-Хелин из коры тополя изготовил фигурку старой шаманки, ее приодев, посадив фигурку в маленькую лодочку, в быструю воду реки Ишкин вниз по течению спустил. Из коры тополя, сделанная фигурка шаманки Хам-Кадай, вниз по реке поплыла. Затем лама читал хурум, говорят. Потом через несколько дней шаманка Хам-Кадай в водах Хемчика утонула, такая [весть] пришла* (Тыва улустун мифтери, 1995: 102). Описанный обряд направлен на уничтожение шаманки, чтобы она соответствующим образом утонула в реке. Рассказчик акцентирует, что для подкрепления совершенных ламой акциональных действий должна сработать имитативная магия, основанная на принципе «подобное вызывает подобное». Вербальный элемент (*хурум*) также является значимым компонентом буддийского ритуала, поэтому в тексте имеется упоминание об обращении ламы к религиозным текстам, которые должны содействовать задачам проведенного ритуала.

В нарративах тувинцев буддийский служитель также может уничтожить духов-помощников шаманки с помощью определенных обрядовых действий: *Дарган-Хамбы, [чтобы] бука (злого духа – Ж.Ю.), Чааран-шаманкой в слепого теленка превращенного, усмирить, совершал обряд проклятия, в гонг бил, в колокольчики звонил, трубил, сор использовал, буков шаманки, всех вместе в два горячих чугунных котла загнав, другим котлом накрыв, уничтожил* (Мифы, легенды, предания тувинцев, 2010: 172–173). В данном примере лама для защиты от злых сил, насланных шаманом, активно использует буддийские ритуальные атрибуты: гонг, колокольчики, сор-пирамидку, которые призваны противодействовать шаманскому проклятию. Но в то же время буддийский служитель использует прием, характерный для шаманской практики: с помощью двух котлов и схожих обрядовых действий лама уничтожает невидимых для обычного человека злых духов, направленных на него. Возможно, проведение шаманского обряда приписано герою повествования самим рассказчиком, хорошо знакомым с шаманской практикой, поскольку в тувинском шаманизме данный ритуал с применением котлов присутствует (Кенин-Лопсан, 2002).

В рассказах, зафиксированных на трансграничной с Монголией территории, героями выступали тувинские и монгольские шаманы и ламы, поскольку на возникновение подобных повествований повлияли тесные контакты, тувинско-монгольское двуязычие и брачные связи. В повествованиях данного региона присутствуют рассуждения о магической силе как шамана, так и буддийского ламы. В материалах В. П. Дьяконовой имеется краткий пересказ рассказа о сильном шамане Лудупе из рода чооду, который приехал в монгольский монастырь и победил своими чудесными способностями ученого ламу, т. к. у него были сильные духи-помощники (АД, фонд 41, № 26, л. 83).

Подобные представления о великих шаманах (*улуг хам*), к которым население обращалось по разным житейским вопросам, устойчиво сохраняются в тувинской среде, но в основном с отсылкой на историческое прошлое. *«Я слышал от старых людей, что раньше в наших краях были великие шаманы, которые превосходили буддийских лам. Они обладали врожденной шаманской силой, у них были сильные духи, хотя они нигде не учились и были людьми безграмотными. Но они обладали большой силой, нередко вступали в борьбу с ламами, из которой выходили победителями. Шаманы, устроив соответствующие обряды, могли поднять на ноги даже тяжело больного человека. Говорят, у нас были подобные удивительные случаи, когда люди получали реальную помощь не от лам, а от шаманов. Шаманы прошлого были настоящими шаманами, у них шаманская сила была от рождения наследственным даром»* (ПМА 2024).

В следующем тексте содержатся рассуждения о превосходстве буддийского ламы над шаманкой, которая вредила жителям данной местности. *«Шаманка, по происхождению монголка, жила в Нарыне. И была очень злая, если люди ей в чем-нибудь отказывали или неудовлетво-*

ряли ее просьбу, она посылала свои онгуты этим людям и приносила им беду. Один лама ехал по приглашению в юрту, в северную сторону и отдыхая там, он узнал об этой шаманке. Он приехал к ней и попросил ее пошаманить ему. Во время ее камлания он сидел и смотрел на нее. После отъезда ламы из юрты шаманки исчезли все духи-помощники и ее шаманство исчезло. И она стала простой женщиной. Такое превращение сделал этот лама, который был таким сильным, что смог уничтожить всех ее духов-помощников. Этот лама был на уровне хутухты ламы и он якобы мог убрать все это тайком» (АД, фонд 41, № 26, л. 82–83). В данном примере для показа силы и могущества, статуса и учености ламы приводится слово ‘хутухта’ – важный буддийский титул, присваиваемый перерожденцам (хубилганам) (рис. 2).



Рис. 2. Буддийский монастырь «Тубтен Шедруб Линг» (фото Ж.М. Юша)
Республика Тыва, г. Кызыл. Июль, 2025 г.

В тувинской среде существовали представления о том, что шаман и лама могут иметь равную магическую силу. В подобных случаях в нарративах описываются ситуации, когда противостояние шамана и ламы завершается их примирением. *Шаман Ямбил Чооду поссорился с одним монгольским ламой и послал на него свой холбук (стрела шамана). Ламу настиг холбук, когда он сидел на олбуке (специальная подстилка для лам), дарованном ему богиней Хатыма (персонаж из пантеона ламаистов). Когда лама чуть сдвинул свое колено с олбука (ламу, сидящего на нем, ничего не могло поразить), холбук Ямбил Чооду поразил. Но так как у этого ламы был приготовлен балин (культовый предмет лам) той же силы, что и холбук шамана, им пришлось помириться* (Дьяконова, 1981: 151).

Встречается группа текстов, в которых в результате борьбы ламы и шамана умирают оба ритуальных специалиста, что также свидетельствует о равной силе противников. В следующем рассказе повествуется о вражде знаменитого шамана и ламы-настоятеля Сесерлигского храма Шожунчап-Ловуна, которые своими силами не смогли завершить борьбу, поэтому в

нее вмешались их соратники: «... [Шаман Хам-Хунду] со знаменитым шаманом Олен-Хамом объединившись, и днем, и ночью стали вместе шаманить. Вскоре у Шоэжунчапа-Ловуна вздулся живот. Ламы буддийского храма молебны-проклятия начали делать (...). [Шоэжунчап]-Ловун умер. Шаман [Хам-Хунду] тоже после этого умер» (Тыва улустун мифтери, 1995: 98).

Согласно канонам обрядовой традиции, в нарративах встречается подготовка шамана к камланию: «[Когда] Чааран-шаманка услышала, [что] Дарган-Хамбы на Хемчик прибыл, [она] свое снаряжение-бубен высушила, [себя] дымом можжевельника окурила, в юрте своих шаманских идолов развесила. «Нищему ламе почему я сдаться должна, его одолеть можно, оказывается. Наоборот, ламу самого съем, – хвасталась [шаманка]...» (Мифы, легенды, предания тувинцев, 2010: 170–171). В приведенном примере обрисован процесс предстоящего обряда – сушка бубна, окуривание дымом можжевельника ритуального специалиста, в результате чего как шаман, так и обрядовый предмет приобретали ритуальную чистоту, чтобы путешествовать по другим мирам Вселенной, встречаться, договариваться и бороться с различными духами для успешного камлания (Юша, 2021: 33). Согласно мифологическим представлениям, в речи шаманки предстоящая борьба с ламой определяется как ‘съесть ламу’ в значении ‘уничтожить его в поединке’.

В рассказах присутствуют шаманистские представления о загробной жизни по образу земной, когда даже после смерти служители культа могут приходить в мир людей, чтобы продолжить борьбу с противником с помощью обрядовых предметов: [Когда] гул бубна [и] крики черного ворона подошли, к окрестностям аала ушедшего к бургану ламы приблизились, из его аала гонг, бубен, колокольчик, барабан загремели. Люди все это слышали. Вскоре вниз по Верхнему Ишкуну звуки бубна, чуть слышимые, крики черного ворона раздавались [и] старушечий голос: «Халак-халак!» – слышался. Чааран-шаманка, [и] когда жив был, Ловуна-Гадателя не одолела, [и когда он] умер, ламу шаманка не одолела, оказывается (Мифы, легенды, предания тувинцев, 2010: 177).

Схожий вариант текста опубликован К. В. Пименовой, в котором умерший шаман возвращается в мир людей, к жилищу своего врага: И каждый вечер на закате, когда начинается вечерняя дойка коров, прилетал к стоянке ламы с шумом бубна ворон (кускун). И через некоторое время улетал обратно с криками: халак-халак! (ах, ах – выражение сожаления). И доярки со стоянок слышали, как каждый раз за птицей летел шепот ламы (Пименова, 2006: 107). В приведенном примере отразились поверья тувинцев о том, что сунезин – жизненная сила шамана – остается до трех лет в Среднем мире возле своего захоронения.

Судя по рассказам, вражду шамана и ламы не останавливает даже смерть обоих. По материалам В. П. Дьяконовой, у тувинцев были распространены поверья о наличии двух душ у буддийского ламы. Считалось, что для души ламы после его смерти шаман представлял реальную угрозу. Шаман мог остановить продвижение его первой души на небеса и задержать эту душу в данной местности, где она превращалась в злого духа (Дьяконова 1975: 94). Остатки подобных воззрений присутствуют в некоторых рассказах, где повествуется о том, что сунезин умершего шамана пытается поймать сунезин погибшего ламы, с кем он враждовал при жизни. ...Лама тоже был старым и где-то через два года умер. Когда на похоронах выносили тело, сунезин шамана захотел перехватить сунезин ламы. Ученики ламы очень испугались, когда к телу подлетел большой ворон и послышался шум борьбы. Но и в этот последний раз лама смог прогнать шамана. Тогда и шаман через некоторое время успокоился и перестал летать (Пименова, 2006: 107).

Кроме вышеизложенных примеров, в рассказах в краткой форме могут присутствовать объяснения победы в поединке того или иного служителя культа. Так, рассказчики главным условием победы ламы указывали на наличие у него духовного образования по сравнению с необразованным шаманом; они считали, что ритуальная сила шамана уступает буддийскому ламе. Победу шамана в тувинской среде объясняли тем, что шаман – избранник духов, который имеет

сильных духов-помощников; он лучше владеет магическими приемами и умеет общаться с различными духами Верхнего, Среднего и Нижнего миров.

Заключение

В тувинской среде в условиях шаманско-буддийского синтеза бытовали рассказы о борьбе ламы и шамана, демонстрирующие могущество и силу либо буддийских лам, либо шаманов. Анализ структуры текстов показал, что в этих нарративах использована фольклорная схема, которая изначально была характерна для описания борьбы двух шаманов, соперничавших между собой. По своей структуре и семантике рассказы о борьбе лам и шаманов объединили в себе признаки и функции нескольких жанров несказочной прозы тувинцев. Однако, несмотря на их некоторую вымысленность и фантастичность, они считаются достоверными историями. В нашей классификации эти рассказы образуют две тематические подгруппы: «лама одержал победу над шаманом»; «шаман одержал победу над ламой». Рассказы первой подгруппы относим к легендам о буддийских священнослужителях; второй подгруппы – к шаманским легендам. В нарративах поединков между ламой и шаманом обычно передается использованием специфических звуковых особенностей обрядовых атрибутов, проведением магических обрядов и ритуальных действий имитативного характера, что отражает противостояние буддизма и шаманизма в лице конкретных ритуальных специалистов. Семантическая направленность и мифологический подтекст, содержащиеся в рассказах, отражают комплекс шаманских и буддийских воззрений, характерный для тувинцев в условиях религиозного синкретизма. Перспективным направлением дальнейшего изучения устных рассказов о служителях культа, бытовавших у тюрко-монгольских народов, является анализ преемственности сюжетов их магического состязания в сравнительно-сопоставительном аспекте с традициями народов Сибири и Внутренней Азии.

Сокращения

АД – Архив В. П. Дьяконовой в МАЭ РАН. Ф. 41. Оп. 1. Д. 26.

ПМА – полевые материалы автора, зафиксированные в Туве в 2020 г.

Литература

1. Алексеев, 1984 – Алексеев Н.А. *Шаманизм тюркоязычных народов Сибири*. Новосибирск: Наука, 1984. 233 с.
2. Алексеев, 2004 – Алексеев Н.А. *Якутские мифы = Саха өс-номохторо*. Новосибирск: Наука, 2004. 451 с. (на якутском и рус. яз.)
3. Донгак, 2018 – Донгак А.С. Легенды и устные рассказы об истории распространения буддизма в тувинском фольклоре. *Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН*. 2018, 1(35), С. 113–120. <https://doi.org/10.22162/2075-7794-2018-35-1-113-120>
4. Дьяконова, 1975 – Дьяконова В.П. *Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник*. Л.: Наука, 1975. 164 с.
5. Дьяконова, 1981 – Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе. В кн.: Вдовин И.С. (ред.) *Проблемы общественного сознания аборигенов Сибири*. Л.: Наука, 1981. С. 129–164.
6. Кенин-Лопсан, 1987 – Кенин-Лопсан М.Б. *Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – начало XX в.* Новосибирск: Наука, 1987. 162 с. (на тувинском и рус. яз.)
7. Кенин-Лопсан, 2002 – Кенин-Лопсан М.Б. *Мифы тувинских шаманов = Тыва хамнарның торулгалары*. Кызыл: Новости Тувы, 2002. 538 с. (на тувинском и рус. яз.)
8. Кенин-Лопсан, 2009 – Кенин-Лопсан М.Б. *Тувинские шаманы*. М.: Маска, 2009. 238 с.
9. Кенин-Лопсан, 2010 – Кенин-Лопсан М.Б. *Кара дээрниц тыныжы = Дыхание Черного Неба: Мифологическое наследие тувинского шаманства*. Кызыл: Тув. книж. изд-во им. Ю. Ш. Кюнзегеша, 2010. 391 с. (на тувинском и рус. яз.)
10. Кон, 1936 – Кон Ф.Я. *За пятьдесят лет: Экспедиция в Сойотию*. М.: Сов. писатель, 1936. 360 с.

11. Кузьмина, 2008 – Кузьмина Е.Н. Несказочная проза народов Сибири: опыт подготовки томов серии «Памятники народов Сибири и Дальнего Востока». В кн.: Кузьмина Е.Н. (ред.) *Актуальные проблемы сибирской фольклористики: Материалы Всероссийской науч. конф. (Новосибирск, 4–7 ноября, 2008)*. Новосибирск: АРТА, 2008. С. 57–71.
12. Мифы, легенды, предания тувинцев, 2010 – Алексеев Н.А., Куулар Д.С., Самдан З.Б., Юша Ж.М. *Мифы, легенды, предания тувинцев*. Новосибирск: Наука, 2010. 373 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 28).
13. Михайлов, 1980 – Михайлов Т.М. *Бурятский шаманизм. История. Структура. Социальные функции*. Новосибирск: Наука, 1980. 288 с.
14. Монгуш, 2001 – Монгуш М.В. *История буддизма в Туве: (вторая половина VI – конец XX в.)*. Новосибирск: Наука, 2001. 200 с.
15. Новик, 1984 – Новик Е.С. *Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур*. М.: Наука, 1984. 304 с.
16. Пименова, 2006 – Пименова К.В. Сакральные места долины р. Верхний Ишкин (Тува): локальный фольклор и традиции поклонения. В кн.: Соколова З.П. (ред.) *Полевые исследования института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН 2004 г.* М.: Наука, 2006. С. 96–112.
17. Религиозные представления, 2023 – Дьяченко В.И., Павлинская Л.Р. (ред.) *Религиозные представления долган*. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2023. 692 с. (Серия «Кунсткамера Архив». Т. 11)
18. Тыва улустун, 1995 – Арапчор А.Д. (ред.) *Тыва улустун мифтери болгаш тоолчургу чугаалары* (Тувинские мифы и легенды): Памятники тувинского фольклора. Кызыл: Тув.книж.изд-во, 1995. 139 с. (на тувинском яз.)
19. Хомушку, 1998 – Хомушку О.М. *Религия в истории культуры тувинцев*. М.: ИЭА РАН, 1998. 177 с.
20. Юша, 2007 – Юша Ж.М. Магические формулы проклятий у тувинцев. *Гуманитарные науки в Сибири*. 2007, (4), С. 106–108.
21. Юша, 2012 – Юша Ж.М. Фольклор тувинцев Китая и Монголии (по результатам полевой работы 2011 г.). *Сибирский филологический журнал*. 2012, (3), С. 24–29.
22. Юша 2024 – Юша Ж.М. Представления о шаманских головных уборах. *Томский журнал лингвистических и антропологических исследований*. 2024, 3(45), С. 113–122. <https://doi.org/10.23951/2307-6119-2024-3-113-122>
23. Юша 2025 – Юша Ж.М. Камлание шамана в нарративах тувинцев. *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. 2025, 1(50), С. 31–39. <https://doi.org/10.25693/SVGV.2025.50.1.002>

References

1. Alekseev NA. *Shamanism of the Turkic-speaking peoples of Siberia*. Novosibirsk: Nauka Publ., 1984. 233 p. (in Russian)
2. Alekseev NA. *Yakut myths*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2004: 451. (in Yakut and Russian)
3. Dongak AS. History of Buddhism's Dissemination in Tuvan Folklore: Legends and Oral Narratives. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RA of Sciences*. 2018, 1(35), pp. 113–120 (in Russian). <https://doi.org/10.22162/2075-7794-2018-35-1-113-120>
4. Dyakonova VP. *The Funeral rite of the Tuvans as a historical and ethnographic source*. Leningrad: Nauka Publ., 1975. 162 p. (in Russian)
5. Dyakonova VP. Tuvan shamans and their social role in society. In: Vdovin IS. (ed.) *Problems of the public consciousness of the indigenous peoples of Siberia*. Leningrad: Nauka Publ., 1981, pp. 129–164. (in Russian)
6. Kenin-Lopsan MB. *Ritual practice and folklore of Tuvan shamanism. Late 19th – early 20th century*. Novosibirsk: Nauka Publ., 1987. 162 p. (in Russian)
7. Kenin-Lopsan MB. *Myths of Tuvan Shamans*. Kyzyl: News of Tuva Publ., 2002. 538 p. (in Tuvan and Russian)
8. Kenin-Lopsan MB. *Tuvan shamans*. Moscow: Maska Publ., 2009. 238 p. (in Russian)
9. Kenin-Lopsan MB. *Breath of the Black Sky: The Mythological Heritage of Tuvan Shamanism*. Kyzyl: Tuvan Book Publ. named by Yu.Sh. Kyunzegesha, 2010. 391 p. (in Tuvan and Russian)
10. Kon FYa. *In Fifty Years: Expedition to Soyotyа*. Moscow: Sovetskiy pisatel' Publ., 1936. 360 p. (in Russian)

11. Kuz'mina EN. The non-tale prose of the peoples of Siberia: the experience of preparing volumes of the series "Monuments of the Peoples of Siberia and the Far East". In: Kuz'mina EN. (ed.) *Current Issues of Siberian Folkloristics: Materials of the All-Russian Scientific Conference* (Novosibirsk, November 4–7, 2008). Novosibirsk: ARTA Publ., 2008, pp. 57–71. (in Russian)
12. Alekseev NA., Kuular DS., Samdan ZB., Yusha ZhM. (eds.) *Myths, legends, and tales of the Tuvans*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2010. 373 p. (in Tuvan and Russian). (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 28)
13. Mikhailov TM. *Buryat shamanism. History. Structure. Social functions*. Novosibirsk: Nauka Publ., 1980. 288 p. (in Russian)
14. Mongush MV. *History of Buddhism in Tuva: (second half of the 6th – end of the 20th century)*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2001. 200 p. (in Russian)
15. Novik ES. *Ritual and Folklore in Siberian Shamanism*. Moscow: Nauka Publ., 1984. 304 p. (in Russian)
16. Pimenova KV. Sacred places of the Upper Ishkin River valley (Tuva): local folklore and traditions of worship. In: Sokolova ZP. (ed.): *Field research of the N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, 2004*. Moscow: Nauka Publ., 2006, pp. 96–112. (in Russian)
17. D'jachenko VI., Pavlinskaya LR. (eds.) *Religious beliefs of the Dolgans*. Sankt-Peterburg: MAE RAN Publ. 2023. 692 p. (in Russian) (Series "Kunstkamera Archive". Vol. 11).
18. Arapchor AD. (ed.) *Tuvan myths and legends: Monuments of folklore of the Tuvan Folklore*. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1995. 139 p. (in Tuvan)
19. Khomushku OM. *Religion in the history of Tuvan culture*. Moscow: IEA RAS Publ., 1998. 177 p. (in Russian)
20. Yusha ZhM. Magical formulas of curses among Tuvans. *Humanitarian Sciences in Siberia*. 2007, (4), pp. 106–108. (in Russian)
21. Yusha ZhM. Folklore of the Tuvinians of China and Mongolia (based on the results of the fieldwork 2011). *Siberian Journal of Philology*. 2012, (3), pp. 24–29. (in Russian)
22. Yusha ZhM. The Tuvan Depictions of Shamanic Headdresses. *Tomsk Journal Linguistics and Anthropology*. 2024, 3(45), pp. 113–122 (in Russian). <https://doi.org/10.23951/2307-6119-2024-3-113-122>
23. Yusha ZhM. Shaman's Rites in Tuvan Narratives. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2025, 2(50), pp. 31–39 (in Russian). <https://doi.org/10.25693 / SVGV. 2025.50.1.002>

Об авторе

Юша Жанна Монгеевна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Сибири, Музей антропологии и этнографии РАН, ORCID: 0000-0002-4076-4553, e-mail: zhanna-yusha@yandex.ru

About the author

Zhanna M. Yusha, Dr. Sci. (Philology), Leading Research Fellow, Department of Ethnography of Siberia, Museum of Anthropology and Ethnography Peter the Great (Kunstkamera) Russian Academy of Sciences, ORCID: 0000-0002-4076-4553, e-mail: zhanna-yusha@yandex.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 03.06.2026

Поступила после рецензирования / Revised 24.08.2026

Принята к публикации / Accepted 10.09.2026

Научная статья

УДК 398.22(=19)

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-60-76

ОБРАЗ АРХАНГЕЛА ГАВРИИЛА В АРМЯНСКОМ ЭПИЧЕСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Т. С. Далалян¹, С. М. Рамазян², А. К. Погосян³

¹Институт археологии и этнографии, Институт языка Национальной академии наук РА,

Ереван, Армения,

e-mail: tork.dalalyan@iae.am

²Институт археологии и этнографии, Национальной академии наук РА,

Ереван, Армения

e-mail: samvel.ramazyan@ysu.am

³Институт археологии и этнографии, Национальной академии наук РА,

Ереван, Армения

e-mail: annakamoevna@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена эпическому образу архангела Гавриила, выступающего в фольклорных повествованиях как ангел смерти, забирающий души смертных. Новизна работы состоит в системном сопоставлении всех известных эпических эпизодов, в которых одним из главных образов является архангел Гавриил. Цель данной работы – определить общие черты образа архангела Гавриила в армянском эпическом фольклоре, а также проанализировать его соотношение с другими персонажами исследуемых фольклорных повествований. Исследование основано на опубликованных фольклорных первоисточниках, а также на работах предыдущих фольклористов, которые касались данной тематики. В статье применяются описательный, сравнительно-типологический и структурный методы исследования. Важную роль отводится хронологическому анализу всех известных сказаний. В армянской традиции Гавриил – единственный из всех ангелов, чьё имя неоднократно упоминается в разных жанрах фольклорных произведений. Однако, архангел Гавриил (*Габриэль хрештаканет*) популярен особенно в армянском эпическом фольклоре. Он играет ключевую роль в ряде вариантов героического эпоса «Удальцы из Сасуна» («*Сасна црер*»), хотя и не входит в когорту главных героев эпоса. Между тем, Гавриил является главным героем в известной историко-мифологической «Балладе об Аслане». Одним из основных выводов исследования является то, что в народных повествованиях Гавриил – не только ангел смерти, забирающий души всех смертных – праведных и грешных, но и представитель Господа на земле, исполнитель божьих наказов и его главный посланник. В фольклорных произведениях народ его называет, как правило, «ангелом Гавриилом» (*Габриэль хрештак*). Результаты исследования показывают, что в некоторых случаях, где отсутствует его имя и упоминается просто «ангел», контекст однозначно намекает на присутствие архангела Гавриила в данном сюжете. Полученные результаты могут быть использованы в теоретических исследованиях, посвящённых эпическому фольклору и мифологической балладе. Перспективным направлением дальнейших исследований могло бы стать сопоставление армянского материала с аналогичными сюжетами и мотивами соседних народов.

Ключевые слова: эпос; баллада; Гавриил; архангел; «Удальцы из Сасуна» («Сасна црер»); Аслан; Мгер; Давит; Хандут; родители; преданность; смерть; душа

Для цитирования: Далалян Т. С., Рамазян С. М., Погосян А. К. Образ архангела Гавриила в армянском эпическом фольклоре. *Эпосоведение*. 2026, 3(43), С. 60–76. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-60-76>

Original article

The image of Archangel Gabriel in Armenian epic folklore

Tork S. Dalalyan¹, Samvel M. Ramazyan², Anna K. Poghosyan³

¹Institute of Archaeology and Ethnography, Institute of Language, National Academy of Sciences of the RA,
Yerevan, Armenia,

e-mail: tork.dalalyan@iae.am

²Institute of Archaeology and Ethnography, National Academy of Sciences of the RA,
Yerevan, Armenia,

e-mail: samvel.ramazyan@ysu.am

³Institute of Archaeology and Ethnography, National Academy of Sciences of the RA,
Yerevan, Armenia,

e-mail: annakamoevna@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the epic image of Archangel Gabriel, who appears in folklore narrations as the angel of death taking the souls of mortals. The novelty of the study lies in a systematic comparison of all known epic episodes, in which the Archangel Gabriel is one of the central figures. The objective of this study was to identify the common characteristics of the image of Archangel Gabriel in Armenian epic folklore and to analyze his relationship with other characters of the folklore narratives under examination. The research is based on published folklore primary sources, as well as on the works of previous folklorists who addressed this topic. The article employs descriptive, comparative-typological, and structural methods of research. A significant role is assigned to the chronological analysis of all known epic stories. In the Armenian tradition, Gabriel is the only angel whose name is repeatedly mentioned in various genres of folklore. However, Archangel Gabriel (*Gabriel Hreshtakapet*) is especially prominent in Armenian epic folklore. He plays a key role in several versions of the heroic epic “Daredevils from Sassoun” (“*Sasna Tsrer*”), although he does not belong to the circle of the epic’s principal heroes. At the same time, Gabriel is the central figure in the well-known historical-mythological “Ballad of Aslan”. One of the key conclusions of the study is that, in folk narratives, Gabriel is not merely the angel of death taking the souls of all mortals – both righteous and sinful – but also the representative of the Lord on earth, the executor of divine commands and his chief messenger. In folklore works, people generally refer to him as “Angel Gabriel” (*Gabriel Hreshtak*). The results of the study show that in some cases where his name is absent and only an “angel” is mentioned, the context clearly implies the presence of Archangel Gabriel within the given narrative. The results may be used in theoretical studies devoted to epic folklore and mythological ballads. Avenues and perspectives for further research could include comparing the Armenian material with similar plots and motifs found among neighboring peoples.

Keywords: epic; ballad; Gabriel; archangel; “Daredevils from Sassoun” (“*Sasna Tsrer*”); Aslan; Mher; Davit; Khandout; parents; devotion; death; soul

For citation: Dalalyan, T. S., Ramazyan, S. M., Poghosyan, A. K. The image of Archangel Gabriel in Armenian epic folklore. *Eposovedenie*. 2026, 3 (43), pp. 60–76 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-60-76>

Введение

Архангел Гавриил является главным действующим лицом в ряде наиболее ярких мотивов армянского эпического фольклора, записанного во второй половине XIX в. Практически все сказители данных фольклорных произведений были выходцами из Западной Армении и фактически являлись трудовыми мигрантами, проживающими в армянском религиозном центре Вагаршапат (позже – Эчмиадзин). Лишь один сказитель, будучи по происхождению из Западной Армении, являлся жителем села Апостола Фаддея армянонаселенной области в северо-западном Иране (см. табл. 1). И так, начиная с 1886 г. за 12 лет были записаны 5 сказаний, в которых Гавриил выступает как один из главных персонажей (Абемян, 1889; Овсепянц, 1893: 3–7, 7–11; Дадян, 1895: 429–438, 484–487; Халатянц, 1899)¹.

¹ В статье мы пронумеровали варианты эпоса и баллады в соответствии с хронологией их записей (см. таблицу 1).

Таблица 1

Архангел Гавриил в эпосе и в народной балладе

№	Название варианта	Год записи	Год публикации	Место происхождения	Место записи	Ссылка
I.	«Давит ев Мһер»	1886	1889	Мокс, с. Гинеканц	Вагаршапат (Эчмиадзин)	Абегян, 1889; Сасна црер, 1936, с. 1–54
II.	[«Аслан агэн»]	? 1890– 1891	1893	Мокс, с. Нораванц	Вагаршапат (Эчмиадзин)	Овсепянц, 1893, с. 3–7; Григорян, 1986, с. 206–209, № 45
III.	[«Аслан агэн»]	? 1890– 1891	1893	Мокс	Вагаршапат (Эчмиадзин)	Овсепянц, 1893, с. 7–11; Григорян, 1986, с. 203–206, № 44
IV.	«Тха Давти ев Ахчик Хандути хекиаты»	1895	1895	Ван	Маку, с. Монастыря Апостола Фаддея	Дадян, 1895, с. 429– 438, 484–487; Сасна црер, 1951, с. 319–350
V.	«Сасма пах- ливаннер кам Тылор-Давит ев Мһер»	1898	1899	Мокс, с. Гинеканц	Вагаршапат (Эчмиадзин)	Халатянц, 1899; Сасна црер, 1936, с. 55–118
VI.	«Кагуан Аслан»	? 1900– 1905	1906	Мокс	Вагаршапат (Эчмиадзин)	Айкуни, 1906, с. 13–15; Григорян, 1986, с. 209–211, № 46
VII.	«Тлэлл Давити хэкеат»	? 1905– 1908	1909 1910	Хайоц-дзор	–	Канаянц, 1909, с. 1–35; Канаянц, 1910, с. 1–35; Сасна црер, 1936, с. 1023–1086]
VIII.	«Аслан агэн»	1911	1982 2002	Мокс	Мокс	Орбели, 1982, с. 105– 107, № 54; Орбели, 2002, с. 102– 104, 169–171, № 54
IX.	«Тха Давит»	1913.	1951	Ван	Маку, с. Монастыря Апостола Фаддея	Сасна црер, 1951, с. 351–386
X.	«Аслан агэн»	? 1910– 1912	1913	Мокс	–	Шахпазян, 1913, с. 5–9, № 1
XI.	«Аслан агэн»	–	1978	–	–	Авагян, 1978, с. 135–136
XII.	«Сасна црер»	1972	1979	Мокс, с. Тмис	Арарат, п. Масис	Сасна црер, 1979, с. 61–79

В начале XX в. за 13 лет были зафиксированы еще 5 сказаний со схожими мотивами (варианты VI.–X.). Среди них одно сказание было впервые записано *in situ*, а именно на территории Западной Армении (вариант VIII.). Последние два сказания были зафиксированы значительно позже – во второй половине XX в., на территории Советской Армении (Авагян, 1978: 135–136;

Сасна црер, 1979: 61–79). Однако в хронологическом плане, Гавриил впервые выступает в предании, зафиксированном в XIII в., где он предстает противником упавшего с небес дьявола, завладевшим его венцом посредством обмана (Марр, 1894: 317, № 334). Поскольку данное предание носит обособленный характер среди других нам известных вариантов, то к нему вернемся во второй части статьи.

Все 12 варианта, приведенные в таблице 1, относятся к двум классическим произведениям армянского эпического фольклора. Первое из них – героический эпос «Удальцы из Сасуна» («*Сасна црер*»), является самым монументальным устным произведением в армянской среде, которое было широко популяризировано по всему протяжении XX в. Второе произведение – «Баллада об Аслане», напротив, было не только сравнительно малоизвестным в народных кругах, но и не удостоилось отдельному научному исследованию в армянской фольклористике вплоть до наших дней. Самым обобщающим по этой теме был обзор выдающего фольклориста Манука Абегамяна, который коснулся «Баллады об Аслане» в своей рецензии (Варсам, 1893) на первые две записи баллады (варианты II. и III.). Как раз в этом очерке он мимолетно анализирует также образ архангела Гавриила.

До недавнего времени, образ Гавриила в армянском эпическом фольклоре рассматривался лишь двумя фольклористами – Мануком Абегамяном и Саргисом Арутюняном. Первый из них, в своем фундаментальном труде, посвященном армянскому эпическому фольклору и написанном в 1933–1935 гг., всего в пределах двух страниц описывает образ Гавриила (Абегамян, 1966: 431–432, 507). Затем, после Абегамяна, известный фольклорист Саргис Арутюнян, путем сравнительного анализа героического эпоса «Удальцы из Сасуна» и народной «Баллады об Аслане», попытался проанализировать образ архангела на основе этих двух устных произведений (Арутюнян, 2000: 409–416). В последнее время к анализу образа архангела Гавриила в эпосе «Удальцы из Сасуна» также обратился эпосовед Айк Амбарцумян (Амбарцумян, 2018: 254–263).

Основной задачей нашей работы являясь тщательно проанализировать образ архангела Гавриила, используя все известные по сей день эпические мотивы, в т. ч. те, которые не рассматривались вышеуказанными исследователями. Наша методология основана на хронологическом описании зафиксированных сказаний эпоса и баллады, т. к. это дает возможность проследить вероятное развитие данного образа в народной устной традиции в течение одного столетия.

Классический вариант армянского средневекового эпоса, известного как «Сасунские удалцы», «Давит Сасунский» или «Удальцы/безумцы из Сасуна», состоит из 4 ветвей, названных соответственно в честь главных героев: Санасар и Балдасар, Старший Мгер, Давит, Младший Мгер. Образ архангела Гавриила встречается во всех ветвях, кроме первой.

Главные герои первой ветви эпоса «Удальцы из Сасуна» упоминаются еще в V в., в известном произведении «История Армении» (Мовсес Хоренаци, 1990: 38–39, 67). В более поздние времена, в частности, в XVI в., португальские путешественники Антонио Тенрейро (1524 г.) и Местре Афонсо (1565 г.) в своих путевых записках сообщают, что в Армении рассказывали эпические сказания о великане Давите и его жене Хандут (Gulbenkian, Berbérian, 1971: 177–180); это уже главный герой и героиня третьей, основной ветви эпоса. Тем не менее, данные упоминания являются лишь фрагментарными сведениями об эпосе.

Впервые эпос «Удальцы из Сасуна» в виде полноценного повествования был записан только в 1873 г. и опубликован в следующем году под названием «Давит Сасунский, или Дверь Мгера» (Срвандзтянц, 1874: 137–183). Затем, в 1886 г., был зафиксирован второй вариант, который три года спустя был опубликован под названием «Давит и Мгер» (Абегамян, 1889). Образ архангела Гавриила встречается уже в указанном – втором варианте эпоса, хотя в следующих записанных вариантах он в большинстве отсутствует. Досконально изучив известные по сей день 94 варианта эпоса «Удальцы из Сасуна», образ Гавриила был обнаружен нами лишь в 6-и из них (см. табл. 1). Что касается «Баллады об Аслане», то во всех известных вариантах главным действующим лицом является архангел Гавриил.

«Баллада об Аслане» была впервые опубликована через четыре года после выхода второго варианта «Удальцов из Сасуна» – «Давит и Мгер» (I.). На сегодняшний день известно о 6 опубликованных вариантов этой народной мифологической баллады (см. табл. 1). В 1893 г. известный фольклорист Гарегин Овсепянц включил два записанных им варианта в сборник «Крупницы народного фольклора» под заголовком «Народные песни» (Овсепянц, 1893: 3–11) (II. и III.). Он не указывает время записи, однако, вероятно, эти материалы были зафиксированы на один–два годами ранее. Упоминается, что баллада записана на мокском диалекте, но отсутствуют сведения о сказителях и месте записи; известно лишь, что сказители были переселенцами из мокского района Западной Армении (Овсепянц, 1892: 9). Однако тщательное сравнительное изучение других источников выявляет идентичность сказителя (Рамазян, 2026: 238–241) одного из этих вариантов (II.). Примечательно, что годом ранее, в 1892 г., Овсепянц также опубликовал два варианта эпоса «Удальцы из Сасуна», один из которых был записан на том же мокском диалекте и тем же мокским сказителем (Овсепянц, 1892: 13–60, 61–151), но образ Гавриила в них отсутствует.

Первый вариант «Баллады об Аслане», записанный Овсепянцем (II.), представляет собой стихотворное произведение из 104 строк (Овсепянц, 1893: 3–7), которое исполнялось целиком. Второй вариант (III.) начинается с прозаического повествования, но основную часть этого варианта составляют песенные фрагменты (Овсепянц, 1893: 7–11). Благодаря повествовательным фрагментам, второй вариант более подробно передаёт детали сюжета, лежащего в основе баллады, и, кроме того, этот вариант, по всей видимости, является более архаичным. Возможно, именно поэтому автор сборника «Армянские народные баллады и исторический песенный фольклор» поместил вариант III., среди трёх известных на тот момент вариантов «Баллады об Аслане», перед вариантом II. (Григорян, 1986: 203–211). Если в стихотворном варианте имя жены Аслана неизвестно, то архаичный вариант передает её имя – Маргарит.

Гавриил в эпосе «Удальцы из Сасуна»

Именно во втором записанном варианте эпоса впервые встречается эпизод борьбы Давита со своим сыном Младшим Мгером; в этом поединке ключевую роль играет архангел Гавриил. Единоборство отца и сына является узловым моментом всей эпопеи, т. к. предопределяет не только судьбу Младшего Мгера, но и дальнейший ход событий и развязку четвертой ветви эпоса.

Согласно данному **варианту I.**, из-за детских выходок и шалостей [Младшего] Мгера жители «*города Сасма*» (= город Сасун) жалуются Давиту, тот дает Мгеру пощечину. Мгер, не терпя, возражает, впоследствии отец и сын начинают драться, увязая в пыли и крови. Очевидцы рассказывают жене Давита, матери Мгера – госпоже Хандут, что отец и сын убивают друг друга. Хандут прибегает и застаёт двух сражающихся великанов, подобных горам. Пронзительным трёхстишием (которое исполнялось сказителем) она обращается к Давиту, умоляя его не бить Мгера (Давит нехотя бьет), с такой же песней она обращается к Мгеру, однако Мгер, не слушая мать, продолжает борьбу. В отчаянии Хандут с песней обращается «*Благословенному, великодушному Богу*», чтобы он приказал Гавриилу разнять отца и сына. По повелению Божию нисходит Гавриил и своей рукой разнимает отца и сына, как двух боевых петухов. Давит проклинает Мгера, желая, чтобы он остался без наследника и без смерти до Суда Христова. По повелению Божию, Гавриил вытягивает у Мгера вену из спины, чтобы от него не вышло в мир потомство (I.1.) (Абегян, 1889: 48–51; см. также Сасна црер, 1936: 42–44).

Затем, после смерти родителей, Мгер совершает множество подвигов, однако так и остаётся бездетным. Из-за проклятия отца «*земля перед Мгером ослабевала*», его ноги застревали в ней; если он ездил верхом, то в земле увязали и ноги его коня. Мгер молится 20 лет, и наконец, по повелению Божьему, живым («*во плоти*») оказывается заточенным в Ванской скале до Суда Христова. Говорят, что каждую ночь Вознесения дверь скалы Мгера открывается, и лишь однажды, в ночь Вознесения, его видела одна новобрачная. Однако, пока она пришла и рассказала

об этом семье, и они добрались до скалы, дверь вновь закрылась (**I.2.**) (Абегян, 1889: 57–59; см. также Сасна црер, 1936: 50–51).

Практически тот же эпизод, повествующий о битве Давита и Мгера, встречается в другом **варианте (V.)**, записанном в 1898 г. и озаглавленном «Богатыри из Сасуна или Картавий Давит и Мгер», опубликованном через год после его записи (Халатянц, 1899). Здесь также ключевую роль играет архангел Гавриил. Возможно, это сходство объясняется тем, что сказитель данного варианта происходил из той же деревни, что и сказитель предыдущего варианта, более того, он был учителем предыдущего сказителя (Халатянц, 1899: 4). Это означает, что вариант V. априори должен быть более архаичным, чем вариант I. И действительно, архаические черты проявляются сначала в песне Хандут, а затем в образе Гавриила, который в данном варианте представлен значительно более полноценно.

Согласно данному варианту, князья жалуются Давиту, который приходит и видит, как его сын, [Младший] Мгер, играя с детьми, убивает булавой 200 из них. Давит ударяет Мгера по лицу, и тот в ответ поражает отца булавой. Между ними завязывается жестокая схватка. Тогда появляется госпожа Хандут и видит, что отец и сын буквально купаются в крови. Она поочередно обращается к Мгеру и Давиту с одной и той же трехстрочной песней, пытаясь остановить их, однако безуспешно. В своей песне Хандут вызывает к горам и долинам/ущельям, прося их разнять отца и сына, но ни горы, ни долины/ущелья не приходят на помощь. Наконец, она пением обращается к Богу с мольбой повелеть «ангелу Гавриилу» сойти на землю и разнять сражающихся. Именно так и происходит: Гавриил разнимает их, подобно «*двум козлам*», после чего Давит обращается к нему с просьбой перерезать Мгеру вену на спине, чтобы тот оставался бездетным до Судного дня Христова (**V.1.**) (Халатянц, 1899: 51–54; см. также Сасна црер, 1936: 99–101).

Этот эпизод поединка между Давитом и его сыном Мгером (**I.1.** и **V.1.**) был включен в сводный текст эпоса «Давит Сасунский» (1939 г.), но в нём отец и сын начинают драться, не зная друг друга, поскольку Давит много лет был на чужбине и случайно встретил Мгера. Согласно сводному тексту, по просьбе Хандут спускается Гавриил и разнимает драчунов, Мгер приходит в себя и, плача, целует руку отца, но уже слишком поздно, потому что Давит проклял сына во время поединка, чтобы у него не было ни смерти, ни наследника (Сасунци Давит, 1939: 328–332). К слову, в русском переводе сводного текста причинно-следственная связь событий несколько неясна, поскольку Давит проклинает Мгера после их примирения (Давид Сасунский, 1982: 313–316).

Если во втором эпизоде первого рассмотренного нами варианта (**I.2.**) Гавриил более не упоминается, то во втором варианте ангел смерти вновь появляется в эпизоде смерти Мгера (**V.2.**). Согласно этому варианту, Мгер и его жена Гоар побеждают всех своих врагов, после чего Мгер на протяжении двадцати лет правит в Алеппо. Однако затем земля начинает слабеть: когда Мгер садится на коня, тот проваливается в землю по брюхо. Тогда Мгер обращается к «милосердному, благодетельному» Богу с просьбой призвать «ангела Гавриила». Тот является к нему, однако не дарует Мгеру смерть до Судного дня Христова. По просьбе Мгера Гавриил запирает его в Ванской скале вплоть до наступления этого дня. Лишь однажды Мгера видела девочка, несущая в платке яйцо своему крестному отцу: войдя через открытую дверь скалы, ей посчастливилось побеседовать с Мгером (Халатянц, 1899: 73–74; см. также Сасна црер, 1936: 117–118). Фактически, в этом варианте (**V.2.**) Гавриил играет ключевую роль также в эпизоде заточения Младшего Мгера в скале – одном из наиболее распространённых финалов в вариантах эпоса «Удальцы из Сасуна» и, в целом, одним из наиболее характерных мифологем среди эпических эпизодов, связанных с образом Мгера. Тем не менее, при создании сводного текста эпоса «Давит Сасунский» был использован другой вариант (**VII.**), в котором Гавриил не упоминается поимённо (Сасунци Давит, 1939: 367–368; Давид Сасунский, 1982: 338–341).

Затем архангел Гавриил появляется в двух вариантах (**IV.** и **IX.**), происходящих из Ванского района, сказителями которых являются отец и сын. Эти варианты были записаны с разницей

в 18 лет (1895 г. и 1913 г.) в одном и том же месте, а именно в селе Каракилисе монастыря Св. Фаддея в Персии, которое также называлось «Селом Апостола Фаддея». Первый из этих вариантов был опубликован в том же году (1895 г.), в то время как второй вариант – примерно 40 лет спустя после записи (1913 г.). Следует отметить, что сказитель первого варианта родился и жил в деревне Апостола Фаддея, но его дед переехал из Ванской области. Сказителем второго варианта был сын первого, живший в той же деревне (Сасна црер, 1951: 353). Хотя в языке упомянутых вариантов преобладают элементы ванского диалекта, на самом деле это смесь нескольких диалектов (Дадян, 1895: 431, 487; Сасна црер, 1944: 8; Сасна црер, 1951: 321). Тем не менее, данные сказания можно условно назвать «ванскими вариантами».

Эти ванские варианты (IV. и IX.) довольно похожи по структуре и содержанию: оба состоят всего из одной ветви, главным героем которой является Давит. Варианты содержат множество сказочных элементов. Неслучайно первый вариант, записанный в 1895 г., называется именно так: «Сказка о парне Давите и о девице Хандут» (Дадян, 1895: 431). Эпизод, связанный с Гавриилом, в обоих вариантах представлен практически идентично; различия сводятся лишь к незначительным языковым и стилистическим особенностям, поэтому ниже достаточно описать комбинированную версию обоих вариантов.

Гавриил появляется в эпизоде о смерти [Старшего] Мгера; эпизод, по сути, является началом третьей, а здесь – единственной (Давитовской) ветви эпоса. Отец Давита, Старший Мгер выступает как царь Мысыра, т. е. Египта. Лежа ночью, он слышит голос, зовущий его из отверстия в крыше (*ердик*): «*Мгер! Мгер!*» Он просыпается и кричит: «*Кто вы?*». Не получив ответа, Мгер снова засыпает. Так повторяется трижды, наконец голос отвечает: «*Мы – ангел Гавриил*». Архангел Гавриил приказывает Мгеру приготовиться, чтоб забрать его душу, требуя: «*Отдай аманат!*» (Дадян, 1895: 432; см. также Сасна црер, 1951: 325–326; 356–357). Слово *аманат* в диалектах означает «вклад, отданный на хранение», а в данном контексте имеет значение «душа», поскольку, согласно религиозным верованиям, душа дается человеку Богом на хранение и может быть потребована обратно в любое время (Арутюнян, 2000: 415, ком. 7). Мгер просит Гавриила даровать ему сорок дней, поскольку он совершил множество грехов и пролил человеческую кровь, а потому желает искупить свои прегрешения. Гавриил возносится на небо и говорит Богу: «*– Господи, Тебе известно. / – Сорок дней [дарую] ему время*». В течение этого срока Мгер раздаёт милостыню бедным и отправляет свою жену вместе со всем своим имуществом, включая Меч-Молнию, к дядьям Давита в город-крепость Сасун. После этого Мгер заболевает; тогда приходит Гавриил и забирает его душу (Дадян, 1895: 432; см. также Сасна црер, 1951: 325–326, 356–357). Эпизод смерти Старшего Мгера полностью отсутствует в сводном тексте эпоса, опубликованном в 1939 г. (Сасунци Давит, 1939: 147–150; см. также Давид Сасунский, 1982: 167–170).

В одном из далее записанных вариантов (VII.) Младший Мгер сражается с семью ангелами, посланными Богом, главным из которых предположительно является архангел Гавриил (Арутюнян, 2000: 415), хотя его имя не упоминается. Этот вариант также был записан на мокском диалекте, опубликован в 1909 г. и переиздан в следующем году в отдельной книге с двумя другими вариантами (Канаянц, 1909; Канаянц, 1910: 1–35). Автор и место записи неизвестны, известно лишь, что рукопись была озаглавлена «Сказка Картавого Давита» (Канаянц, 1910: 3, 31), тогда как в многотомном издании эпоса данный вариант был включен под названием «Дом старейшин или удалцы из Сасуна» (Сасна црер, 1936: 1023–1086). Согласно этому варианту, [Младший] Мгер берёт в Сасуне коня своего отца и отправляется в город Алеппо, однако сбивается с пути. Проскакав мимо горы Сипан, он достигает Ванского поля. От голода Мгера начинает тошнить, он обращается к Богу с просьбой либо сразиться с ним, либо забрать его душу («аманат»). Тогда Бог посылает против Мгера семерых ангелов-всадников; битва между ними продолжается до самого вечера. Мгер наносит удары Мечом-Молнией, однако ему не удается поразить ангелов. Наконец, после долгих мучений, он поднимает взор к небу и просит

Бога «открыть для него дверь милосердия». Затем Мгер смотрит на землю и видит, что достиг Агравакара (арм. «Вороний камень»). Там он входит через каменную дверь и оказывается заточённым внутри скалы. Согласно народному преданию, до сих пор из этой пещеры вытекает моча коня Мгера (Канаянц, 1909: 35; Канаянц, 1910: 35; Сасна црер, 1936: 1085–1086). Этот вариант в определенной степени был использован при создании сводного текста эпоса, в котором, однако, топонимы и ряд деталей отличаются (Сасунци Давит, 1939: 367–368; Давид Сасунский, 1982: 338–341). Таким образом, в сводном тексте вариант VII. переплетён с соответствующими фрагментами и мотивами из других вариантов.

В довольно поздно записанном варианте (XII.), который был зафиксирован 36 лет спустя после публикации сводного текста эпоса и издан ещё через 7 лет, Мгер уже предстаёт как богорец, восставший против Бога. Этот вариант был записан научной экспедицией под руководством известного фольклориста Саргиса Арутюняна в 1972 г. в посёлке Масис, но 82-летний сказитель был родом из села Тмис исторической области Мокс (Сасна црер, 1979: 62). Согласно варианту, Мгер, сын Давита, был великаном, даже сильнее своего отца, и ангел (предположительно Гавриил) приходит и приказывает ему истребить всех демонов и стать правителем всей земли. Мгер побеждает всех демонов и в конце концов убивает демона Багбаг. В это время дьявол советует Мгеру посоревноваться с Богом, дабы завладеть также небом. Мгер, обманутый советом дьявола, решает сразиться с Богом, но с небес спускается ангел, вызывает Мгера на поединок, сбивает героя с ног и, связав ноги Мгера жёлтой цепью, вешает его на скале. Ангел повелевает, чтобы Мгер не умер: его почки должен клевать ворон, а лёгкие – терзать гриф. Таким образом, великан Мгер оказывается наказанным за своё богоборчество (Сасна црер, 1979: 78–79).

Гавриил в «Балладе об Аслане»

В 1893 г. известный фольклорист Гарегин Овсепянц опубликовал первые два варианта «Баллады об Аслане» (см. табл. 1, II. и III.). Общее содержание двух упомянутых вариантов таково: Аслан был сыном великого царя, с рождения непорочным и не знавшим, что такое смерть. Его родители решили женить двенадцатилетнего Аслана на доброй и утончённой девушке Маргарит. На их свадьбу, которая длилась сорок дней, прибывали знатные князья из двадцати четырёх стран. Всё это время «деревья, ветви, горы, камни» радовались и участвовали в пире. Однако однажды, когда Аслану исполнилось двадцать лет, он столкнулся со смертью в лице бедного юноши, умершего в центре города. В балладе юность и невинность умершего ещё больше подчёркивают идею «несправедливой смерти».

Согласно стихотворному варианту, не Аслан шёл по городу и встретил умершего, а его слуга, которого он послал на рынок купить «хлеб (= еду) и вино», которых не хватало на пиру. В этом варианте слуга, вернувшись, сообщает Аслану о смерти бедняка и рассказывает, что «небесный ангел Гавриил» забрал душу покойного, тогда как в прозаическом варианте Аслан гневно требует сказать ему, кто был тем удалцом, храбрее его самого, кто осмелился умертвить его бедного мальчика. Здесь слово «бедный» следует понимать не в смысле нищего, а как представителя простого народа, одного из подданных правителя Аслана (Варсам, 1893, № 8: 2). Аслану передают, что этот храбрец – Гавриил, одна нога которого стоит на небесах, а другая на земле, который способен умертвить и бедняка, и богача, который не испытывает никакого страха ни перед одним царём. Это описание не только подчёркивает неизбежность смерти и равенство всех смертных перед ней, но и посредническую роль Гавриила между небом и землёй. Оно также косвенно указывает на беспечность и чрезмерную самоуверенность главного героя, который до этого момента не знал, кто забирает души.

Затем Аслан взбирается на своего скакуна, берет в руку Меч-Молнию, встает посреди площади и вызывает Гавриила на поединок, чтобы убить его и отомстить за смерть бедняка. В стихотворном варианте, отличающимся более поздними чертами, Аслан обращается к Гавриилу, упрекая его за то, что тот забрал «душу своего бедняка», и предлагая ему прийти

и забрать свою «сладкую душу». Три дня и три ночи (в новом варианте – до полудня) храбрый князь и Гавриил сражаются. Архангел не отвечает соизмерно на мощные удары Аслана. На четвертый день, после настойчивых попыток героя, Бог становится добрее к Аслану, но Гавриил, наоборот, приходит в ярость. Архангел бросает свой взор на Аслана, меч последнего промахивается, и Гавриил наносит удар своему противнику со всей силой. Аслан падает без сознания. Так подтверждается бессилие даже самого могущественного смертного перед лицом смерти.

Князь Аслан приковывается к постели, исповедуется Гавриилу и просит пощадить его молодость, поскольку он не знал о существовании смерти. Аслана поочередно навешают отец и мать, каждый из которых спрашивает, что случилось, предлагая отдать архангелу богатство и сокровища, однако Аслан отвечает, что Гавриилу не интересны материальные блага, а нужна лишь душа в обмен на душу. Отец и мать отказываются отдать свои души за душу сына, говоря, что прожили 300 лет и хотят жить ещё. И только жена Аслана, Маргарит, которая замужем всего два года, соглашается от «чистого сердца» отдать свою душу в обмен на душу мужа. Аслан тут же приходит в себя и встаёт на ноги; Маргарит, напротив, сваливается. Затем начинается испытание Маргарит, в котором мифологически отражаются древние представления о процессе умирания.

Подобно тому, как поединок между Асланом и архангелом длится три дня и три ночи, и Гавриил, призывающий с небес Старшего Мгера, совершает это действие трижды (варианты IV. и IX.), так и «испытание» жены Аслана имеет трехступенчатую структуру. Сначала Гавриил вытягивает душу женщины до колен, затем до сердца, и наконец, к горлу. Каждый раз архангел возносится на небеса к Богу, а затем спускается и спрашивает женщину, не передумала ли она, но каждый раз женщина подтверждает свое намерение – добровольно пожертвовать собой ради мужа. В конце концов, дело принимает неожиданный оборот, когда на небесах выносятся окончательный приговор. После третьего раза Бог решает даровать супружеской паре 140 лет жизни в награду за безграничную любовь женщины (III.). Таким образом, Аслан узнает, что на свете есть смерть, и муж с женой живут счастливо и беззаботно 140 лет. Согласно новому варианту (II.), Бог дарует супругам 500 лет жизни, но повелевает Гавриилу забрать души матери и отца, а не сына. На этом счастливым финале заканчивается баллада, имевшая драматический ход событий.

Стихотворный вариант (II.) «Баллады об Аслане» был переведён на русский язык в 1916 г. и опубликован в сборнике армянской поэзии под названием «Владыка Аслан» выдающимся русским писателем Валерием Брюсовым, который обозначил её как сказку, но тем не менее поместил в эпический раздел вместе с эпосом «Удальцы из Сасуна» (Брюсов, 1916: 130–134). В предисловии редакции отмечается, что сборник включает только два произведения эпического характера: *«стихотворная сказка о владыке Аслане и значительная часть... эпоса о Давиде Сасунском»* (Брюсов, 1916: 12). По определению Брюсова, в «Балладе об Аслане» *«чисто восточный сюжет обработан в христианском духе»* (Брюсов, 1916: 40). В своей литературной интерпретации Брюсов идентично воспроизвёл все детали оригинала (вариант II.), за исключением количества лет, указанного в эпилоге: в отличие от 500 лет, в его версии Бог отводит Аслану и его жене 200 лет жизни.

Спустя 14 лет после двух изданных Г. Овсепянцем вариантов, в 1906 г. публикуется вариант, записанный знаменитым фольклористом Саргисом Айкуни (VI.), под названием «Кагуан Аслан», включенный в общую рубрику «Религиозные песни». Дата и место записи неизвестны, но отмечается, что сказителем этого варианта баллады был арменизированный курд из Мокса (принявший христианство в лоне Апостольской церкви), который рассказал (или спел) ее на смешанном мокском и айратском диалектах (Айкуни, 1906: 13, ком.*). Из этого можно предположить, что, как и в случае с двумя предыдущими вариантами, мы имеем дело с сказителем, переселившимся из Мокса в Восточную Армению и поселившимся в Вагаршапате.

Согласно варианту Айкуни, Аслану был двадцать один год; по-видимому, он был князем, поскольку у него было 366 подданных, которые в тексте вновь характеризуются словом

«бедняки». Аслан пил гранатовое вино, пировал и радовался, не зная, что в мире есть смерть. Однажды один из его подданных умирает на улице, Аслан покидает пир, садится на коня, встает посреди поля и спрашивает, кто забрал *«горькую душу его бедняка»*. Бог посылает Гавриила, тот приходит и говорит Аслану, что он забрал душу бедняка. Сражаются до вечера: Гавриил бьёт неохотно, а Аслан бьёт *«сердцем»*, т. е. не щадя себя. В конце концов Гавриил устает, хватается Аслана взглядом за ноги и *«сжимает их до макушки головы»*, т. е. прибегает к болевому приему. У Аслана заболевают голова и сердце, подкашиваются колени, и он слегает в постель. В отличие от предыдущих вариантов «Баллады об Аслане», здесь сходство симптомов болезни (головная боль и тошнота, слабость в ногах) с мотивом ослабления ног Младшего Мгера или земли и застревания в ней, при котором также присутствует тошнота (варианты I.2., V.2., VII.), выражено сильнее.

И так, в «Балладе об Аслане» (**вариант VI.**) Гавриил верхом на коне приходит к постели главного героя, чтобы забрать его душу. Аслан по очереди зовет отца и мать, но оба отказываются отдать свои души в обмен на душу сына, говоря, что прожили 366 лет и хотят прожить еще дольше. Наконец, зовут невесту Аслана, Маргарит, которая со слезами на глазах соглашается отдать свою душу в обмен на душу любимого человека. Аслан немедленно выздоравливает, а Маргарит заболевает. Гавриил пытается отговорить Маргарит, но та, ссылаясь на *«луну, солнце и Бога»*, подтверждает свое решение и говорит, что не намерена становиться «вдовой Маргарит». Видя это, Бог дарует Аслану и Маргарит 366 лет жизни, но вместо этого забирает души отца и матери (Айкуни, 1906: 13–15).

Следующий известный нам вариант «Баллады об Аслане» (**VIII.**) был записан Иосифом Орбели в 1911 г. в Моксе от местного сказителя. Этот вариант был издан довольно поздно – в 1982 г., и только в русском переводе (Орбели, 1982: 105–107, № 54). Ещё позже был опубликован оригинальный текст на мокском диалекте (Орбели, 2002: 102–104, 169–171, № 54). Рукопись не имела названия, но в двух упомянутых изданиях было добавлено заглавие «Аслан-ага». Вариант Орбели в основном повторяет черты, характерные для предыдущих, и особенно похож на стихотворный вариант Овсепянца (II.). Хотя некоторые детали здесь опущены или упущены, имеются также дополнительные детали.

Так, когда слуга Аслана идёт на рынок за едой и вином для своего господина, он видит в виннице мёртвого нищего, который был *«бесхозным»*, т. е. у него не было родственников. Поединок между Асланом и Гавриилом на поле боя продолжается до полудня. Аслан снова изо всех сил бьет архангела, который той же силой не отвечает на удары. Наконец, когда Гавриил вытаращивает свои глаза на Аслана, тот сваливается в постель. Отец и мать Аслана по очереди посещают его, но отказываются отдать свои души, говоря, что прожили 500 и 700 лет соответственно и хотят прожить ещё дальше. В конце концов, безымянная жена Аслана, *«с чистым сердцем»*, добровольно предлагает свою душу в обмен на душу мужа.

Здесь «испытание женщины» описывается в два этапа. Гавриил вытягивает её душу выше пояса, затем до горла, и каждый раз пытается убедить женщину отказаться отдать свою душу, но женщина остаётся непоколебимой. После этого архангел возносится на небеса к Богу Отцу и сообщает Ему обо всём. Бог повелевает Гавриила пойти и забрать души родителей и даровать Аслану 500 лет жизни (в этом варианте ничего не говорится о даровании жизни жене)².

Еще один вариант (**XI.**) был записан значительно позже и опубликован под названием «Аслан ага» на арчакском говоре ванского диалекта (Авагян, 1978: 135–136). Здесь кроме вина, которого не хватает на пиру Аслана, добавляется водка, что необычно для традиционных текстов. Слуга Аслана видит мёртвого *«бесхозного бедняка»* в лавке посреди города и приходит

² Другой вариант (X.) представляет собой, по-видимому, комбинацию вариантов II. и VIII., и клятва безымянной жены Аслана здесь очень похожа на клятву в варианте VI. В данном варианте нет других новых или уникальных деталей. Кроме того, данный вариант (X.) включен в непрофессиональный сборник, составленный не специалистом (Шахпазян, 1913: 5–9, № 1).

рассказать об этом своему господину. Последний в гневе сражается с Гавриилом, говоря, что вместо души этого бедняка пусть придёт и заберёт его душу, если у него хватит сил. Затем Аслана, лежащего в постели, по очереди посещают отец и мать, и они также отказываются отдать свои души, говоря, что были женихом и невестой 700 лет. Наконец, жена Аслана, Гёзаль, взывая к солнцу, говорит, что отдаст свою душу, чтобы не остаться вдовой. Гавриил забирает души родителей и уносит в ад, а любящей паре дарует 1000 лет совместной жизни.

Второй эпизод «Баллады об Аслане» (и через него вся баллада в целом) привлёк наибольшее внимание армянских и зарубежных учёных, в частности благодаря наличию мотива Алкесты (Алкестиды) из древнегреческой мифологии и других эпических произведений (Chalatianz, 1909: 368; Брюсов, 1916: 497–498; Lesky, 1925: 30–31; Доватур, 1992: 247–249 и т. д.). Этот мотив обозначен в классификации Аарне-Томпсона-Утера под номером ATU 899, а именно: самопожертвование женщины ради мужа, когда его родители отвергают это «обязательство» (Aarne, Thompson, 1962: 309–310; Uther 2011, 522).

Характерные черты образа Гавриила

Как уже было отмечено, образ Гавриила в армянском эпическом фольклоре рассматривался фольклористами Мануком Абегианом и Саргисом Арутюняном, которые, однако, не располагали всеми вышеупомянутыми вариантами. По их мнению, Гавриил и другие ангелы заменили в эпических сказаниях языческих богов, и, в частности, Гавриил является христианским воплощением древнего бога, забирающего душу (Варсам, 1893, № 8: 2–3; Абегиан, 1966: 431–432, 507; Арутюнян, 2000: 409). Рассмотренные нами 12 вариантов эпоса и баллады ясно показывают армянское народное восприятие смерти, согласно которому агония и процесс отхода человеческой души представлялись как спор или борьба, поединок с архангелом Гавриилом.

Это восприятие отчетливо прослеживается в средневековой армянской народной песне, где жена умершего обращается к сыну, спрашивая, почему он не выходит сражаться с мучителем и не забирает обратно душу отца (Абегиан, 1940: 258–259, 300, ком. 90; Арутюнян, 2000: 395–397). Народное предание, записанное в конце XIX в., описывает, как больная женщина спорит или сражается с душегубом, в результате чего последний не может победить женщину, и она возвращается к жизни (Срвандзтянц, 1876: 78; Арутюнян, 2000: 409–410). Один из даровитых сказителей первой половины XX в., по словам очевидцев, во время своей агонии увидел архангела Гавриила и тотчас же встал на колени на кровати и потребовал, чтобы жена принесла ему ружье, чтобы помешать душегубу совершить свое дело. Так и стоя на коленях на кровати с ружьем в руке, он отдал свою душу (Арутюнян, 2010: 27, ком. 3).

В народной песне, записанной во второй половине XIX в. и озаглавленной «Душа и тело», Гавриил выступает как посредник между этим и потусторонним мирами: исполняя повеления Бога, восседающего на «тёмном облаке», он нисходит на землю и лично вручает умирающему извещение о смерти, называемое «указом о смерти» (*фарманом*) (Седракан, 1874: 12–13). Таким образом, Гавриил не является ни злым, ни добрым – он лишь неукоснительно следит за сохранением миропорядка, справедливо надзирая за исполнением закона жизни и смерти.

Однако в предании о его противостоянии с дьяволом в образе Гавриила проявляются и определённые «демонические» черты, поскольку победу он одерживает посредством обмана. Этот конфликт разворачивается в той «контактной» зоне между небом и землёй, властителем которой выступает посредник между этим и иным мирами. Согласно данному преданию, зафиксированному в XIII в., когда дьявол низвергается с небес, венец остаётся у него на голове. Гавриил даёт дьяволу ложный совет: спуститься на дно моря, где находится рыба, а во рту у рыбы – цветок; если съесть этот цветок, можно изменить свою участь. Дьявол оставляет венец на берегу моря и следует совету Гавриила, между тем тот похищает венец и устремляется обратно на небо. Дьявол бросается за ним вдогонку, но успевает лишь укусить Гавриила за подошву ноги, после чего низвергается вниз. Кусок плоти с подошвы остаётся во рту дьявола – именно поэтому, согласно народному объяснению, у людей на подошвах есть впадины (Марр, 1894: 317, 334).

Вплоть до XIX в. люди верили, что для освобождения неизлечимо больного необходимо дать различные обещания святым, а в некоторых регионах существовал обычай, согласно которому жена или мать умирающего трижды обходила умирающего, чтобы ангел смерти забрал их душу вместо души больного (Варсам, 1893, № 8: 3). Люди верили, что процесс умирания начинается с ног и достигает горла, поскольку душа должна покинуть тело через рот: это постепенность ярко демонстрируется в «Балладе об Аслане» (Арутюнян, 2000: 413), где Гавриил сначала притягивает душу Маргарит к ее коленям, затем к ее сердцу и, наконец, к ее горлу (варианты III. и частично VIII.).

Мгер и Аслан

Мгер и Аслан – схожие персонажи в том смысле, что оба восстанут против установленного миропорядка и терпят поражение: они поднимаются и борются против незыблемого закона смерти, предначертанного смертным (ср. Арутюнян, 2000: 416). В эпических сказаниях функции хранителя и исполнителя этого закона возлагаются на Гавриила. Однако, если в эпосе Мгер всё же остаётся бессмертным и, фактически, навсегда запертым в пещере, то герой «Баллады об Аслане», благодаря преданности и любви верной жены, получает «отсрочку смерти».

В эпосе «Удальцы из Сасуна» также прослеживается эволюция образа мятежного «митраистического героя». Мгер, по сути, разделён на два персонажа: деда и внука (ср. Dalalyan, 2026: 59, 60–61), и если Старший Мгер получает лишь отсрочку в 40 дней и, в конце концов умирает, то Младшему Мгеру удастся превзойти своего деда, поскольку будучи заточенным в скале он становится фактически бессмертным. Таким образом, эпос заканчивается победой над временем, тем самым подчёркивается незавершённость, продолжительность и преемственность героизма и эпического мышления.

Мгер, заточенный в Ванской скале, становится воплощением вечного времени, поскольку, согласно легенде, внутри пещеры находится «Колесо Фортуны», которое считается символом вращения планет на небесах и особенно годового цикла Солнца (Срвандзтянц, 1874: 134–135; ср. Арутюнян 2000: 405, 454–457).

Аналогичным образом в «Балладе об Аслане» прослеживается нумерологический код, связанный с категориями времени: часами суток, месяцами и днями года. Эти символические числа, отражающие годовой цикл, отчетливо сохранились в архаичных вариантах народной баллады (III. и IV.): возраст Аслана при вступлении в брак составляет 12 лет, князя-гости прибывают из 24 стран, а число подданных Аслана равняется 366. Столько же лет (366) прожили его родители, и ровно столько же даруется в финалах любящей паре. Таким образом, бросив вызов Гавриилу ради спасения одного из своих 366 подданных, Аслан в итоге обретает эквивалентное количество лет жизни для себя и своей супруги. В этом контексте герой уподобляется властелину солнечного года: он берет под покровительство каждый его день, но в то же время сам проживает эту циклическую целостность как единое и неделимое бытие.

Заключение

В эпосе «Удальцы из Сасуна» и в «Балладе об Аслане» архангел Гавриил выступает в роли небесного посредника, строго следящего за сохранением миропорядка. В отличие от образа Бога-Отца, восседающего в высях небесных, Гавриил выполняет эту миссию через личное участие, действуя как активный персонаж, вовлеченный в земные отношения смертных. И в эпосе, и в балладе он появляется в конфликтных ситуациях и сюжетах, отражающих противостояние эпох и поколений. Таким образом, Гавриил играет ключевую роль в смене поколений, обеспечении непрерывности жизни и поддержании баланса между бытием и небытием.

Если в эпосе нарушение миропорядка происходит, когда сын восстает против отца, то в балладе вызовом мироустройству становится попытка оспорить саму смерть. В первом случае Гавриил разнимает враждующих, но одновременно исполняет волю старшего поколения и наказывает непослушного сына. Во втором же случае, он уступает могущественному проявлению безграничной женской любви и, напротив, удовлетворяет желание младшего поколения, карая при этом старших и прощая непокорного.

В народных верованиях считается, что Гавриил стоит одной ногой на небе, а другой – на земле; он приносит гибель как бедным, так и богатым. Он не страшится земных правителей, поскольку сам является абсолютным владыкой смерти и жизни. Эта характеристика не только подчёркивает неизбежность кончины и равенство всех людей перед лицом смерти, но и закрепляет посредническую роль Гавриила между сакральным и земным, жизнью и смертью, телом и душой, а также между сменяющимися друг друга поколениями.

Литература

1. Абега́н, 1889 – Абега́н М.Х. *«Давит ев Мхер»: жоховрдакан дюцазнакан веп* («Давит и Мгер»: народный героический эпос). Шуши: Типография М. Махтеси-Аковбянц, 1889. 61 с. (на армянском яз.)
2. Абега́н, 1940 – Абега́н М.Х. *Гусанакан жоховрдакан тахер* (Гусанские народные песни). Ереван: Изд-во АрмФАН, 1940. 340 с. (на армянском яз.)
3. Абега́н, 1966 – Абега́н М.Х. Ай випакан банахюсутюн (Армянский эпический фольклор). В кн.: *Ерке́р* (Труды). Т. I. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1966. 572 с. (на армянском яз.)
4. Авага́н, 1978 – Авага́н С.М. Арчак. В кн.: Авага́н С.М. *Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования*. Т. VIII. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1978. 188 с. (на армянском яз.)
5. Айкуни, 1906 – Айкуни С.Г. Жоховрдакан ерг, арац, ханелук ев айлн айл ев айл барбарнеров (Народные песни, пословицы, загадки и многое другое на различных диалектах). В кн.: *Эминский этнографический сборник*. Т. VI. Москва-Вагаршапат: Лазаревский институт восточных языков, 1906. С. 1–384. (на армянском яз.)
6. Амбарцумян, 2018 – Амбарцумян А.А. *Сасна црер: патум, мотив, гркайин авандуйт* (Сасунские удалцы: вариант, мотив, книжная традиция). Ереван: Изд-во ЕГУ, 2018. 320 с. (на армянском яз.)
7. Арутюнян, 2000 – Арутюнян С.Б. *Ай араспелабанутюн* (Армянская мифология). Бейрут: Амазгайин Вагэ Сетян, 2000. 528 с. (на армянском яз.)
8. Арутюнян, 2010 – Арутюнян С.Б. *Банагитакан акнаркнер* (Фольклористические очерки). Ереван: Изд-во «Гитутюн» НАН РА, 2010. 263 с. (на армянском яз.)
9. Брюсов, 1916 – Брюсов В.Я. *Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней в переводе русских поэтов*. М.: Издание Московского Армянского комитета, 1916. 524 с.
10. Варсам, 1893 – Варсам [Абега́н М.Х.]. Матенахосутюн (Рецензия). *Нор-Дар*. 1893, 7, С. 2–3; 8, С. 2–3; 9, С. 2–3. (на армянском яз.)
11. Григорян, 1986 – Григорян Г.А. *Ай жоховрдакан випергеры ев патмакан ергайин банахюсутюны, гирк V* (Армянские народные баллады и исторический песенный фольклор, кн. V). Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1986. 419 с. (на армянском яз.)
12. Давид Сасунский, 1982 – *Давид Сасунский: Армянский народный эпос*. Л.: «Советский писатель», 1982. 360 с.
13. Дадян, 1895 – Дадян Х. Тха Давти ев Ахчик Хандути хекиаты (Сказка о парне Давите и девушке Хандут). *Ара́рат. Св. Эчмиадзин*, 1895, 11, С. 429–438; 12, С. 484–487. (на армянском яз.)
14. Доватур, 1992 – Доватур А.И. Миф об Алкестиде и армянское сказание о кагуане Аслане. В кн.: Гаврилов А.К. (ред.) *Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья*. СПб.: «Глаголь», 1992. С. 219–255.
15. Канаянц, 1909 – Канаянц С.М. *Авелвац: Тлэол Давити хэкеат* (Приложение: Сказка о Картавом Давите). *Ара́рат. Св. Эчмиадзин*. 1909, 3, С. 1–16; 4–5, С. 17–35 (на армянском яз.)
16. Канаянц, 1910 – Канаянц С.М. *Джоджанц тун кам Сасма црер вепи ерек попохак* (Дом Старейшин или три варианта эпоса «Удалцы из Сасуна»). Перепечатано из журнала «Ара́рат». Вагаршапат: Тип. Св. Эчмиадзина, 1910. 32+128 с. (на армянском яз.)
17. Марр, 1894 – Марр Н.Я. *Сборники притч Вардана. Материалы для истории средневековой армянской литературы*. Ч. II. Текст. СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1894. 344 с.
18. Мовсес Хоренаци, 1990 – Мовсес Хоренаци. *История Армении* / перевод с древнеармянского языка, примечания Г.Х. Саркисяна. Ереван: «Айастан», 1990. 293 с.
19. Овсепянц, 1892 – Овсепянц Г. *Сасма црер: Сасунци Давит жоховрдакан вепи ерку нор варианттер*. Жоховдрагракан нютер, гирк I (Удалцы из Сасуна. Два новых варианта народного эпоса «Давит Сасун-

ский». Этнографические материалы, кн. I). Тифлис: Типография М. Шарадзе, 1892. 151 с. (на армянском яз.)

20. Овсепянц, 1893 – Овсепянц Г. *Пиранкнер жоховрдакан банахюсутюниц*. Жоховрдагракан нютер, гирк III (Крошки из народного фольклора. Этнографические материалы, книга III). Тифлис: Типография М. Шарадзе, 1893. 139 с. (на армянском яз.)

21. Орбели, 1982 – Орбели И.А. *Фольклор и быт Мокса*. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982. 144 с.

22. Орбели, 2002 – Орбели И.А. *Избранные труды в двух томах*. Том II. Ереван: Издательство «Гитутюн» НАН РА, 2002. XVI + 457 с. (на армянском и рус. яз.)

23. Рамазян, 2026 – Рамазян С.М. Аслани виперги араджин тарберакнеры (Первые варианты «Валлады об Аслане»). *Вестник общественных наук*, 2026, 1(676), С. 234–244. (На армянском яз.). <https://doi.org/10.53548/0320-8117-2026.1-234>

24. Сасна црер, 1936 – Абебян М.Х., Мелик-Оганджян К.А. (ред.) *Сасна црер* (Удальцы из Сасуна). Т. I. Ереван: Госиздат, 1936. 1128 с. (на армянском яз.)

25. Сасна црер, 1944 – Абебян М.Х., Мелик-Оганджян К.А. (ред.) *Сасна црер* (Удальцы из Сасуна). Т. II, ч. 1. Ереван: Госиздат, 1944. 406 с. (на армянском яз.)

26. Сасна црер, 1951 – Абебян М.Х., Мелик-Оганджян К.А. (ред.) *Сасна црер* (Удальцы из Сасуна). Т. II, ч. 2. Ереван: Госиздат, 1951. 1007 с. (на армянском яз.)

27. Сасна црер, 1979 – Ганалаян А.Т., Арутюнян С.Б., Саакян А.Ш. (ред.) *Сасна црер* (Удальцы из Сасуна). Т. III. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1979. 584 с. (на армянском яз.)

28. Сасунци Давит, 1939 – Орбели И.А. (ред.) *Сасунци Давит: айкакан жоховрдакан эпос* (Давит Сасунский: армянский народный эпос). Ереван: Госиздат Арм. ССР, 1939. 387 с. (на армянском яз.)

29. Седракан, 1874 – Седракан А. *Кнар Мшецоц ев Ванецоц: минч айжм чхратараквац ергер* (Лирические песни жителей Муша и Вана: ранее не издававшиеся песни). Вагаршапат: Типография Св. Эчмиадзина, 1874. 47 с. (на армянском яз.)

30. Срвандзтянц, 1874 – Срвандзтянц Г. *Гроц у броц ев Сасунци Давит кам Мхери дур* («Гроц и броц»: Давит Сасунский или Дверь Мгера). Константинополь: Типография Е.М. Тнтесян, 1874. 192 с. (на армянском яз.)

31. Срвандзтянц, 1876 – Срвандзтянц Г. *Манана* (Манна). Константинополь: Типография Е.М. Тнтесян, 1876. 456 с. (на армянском яз.)

32. Халатянц, 1899 – Халатянц Б.А. *Сасма пахливаннер кам Тылор-Давит ев Мхер: ай жоховрдакан дюцзаканкани вепи нор вариант (Мокац барбаров)* (Богатыри из Сасуна или Картавый-Давит и Мгер: новый вариант армянского народного героического эпоса на мокском диалекте). Вагаршапат: Типография Св. Эчмиадзина, 1899. 75 с. (на армянском яз.)

33. Шахпазян, 1913 – Шахпазян А. *Бун айкакан стехцагорцутюн* (Исконно армянское творчество). Галата (Константинополь): «Шант», 1913. 39 с. (на армянском яз.)

34. Aarne, Thompson, 1962 – Aarne A., Thompson S. *The Types of The Folktale. A Classification and Bibliography* Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen Translated and Enlarged by Stith Thompson. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1962. 584 p. (на англ. яз.)

35. Chalatianz, 1909 – Chalatianz B. Armenische Heiligenlegenden. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Begründet von K. Weinhold. Im Auftrage des Vereins Herausgegeben von J. Bolte. Berlin: Behrend & Co, 1909, pp. 361–369. (на немецком яз.)

36. Dalalyan, 2026 – Dalalyan T.S. Towards the General Epic Structures of the Armenian Epics and the Ossetic Nart Epic. *Eposovedenie*, 2026, 1(41), pp. 54–66 (на англ. яз.). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-1-54-66>

37. Gulbenkian, Berbérían, 1971 – Gulbenkian R., Berbérían H. La légende de David de Sassoun d'après deux voyageurs portugais du XVI^e siècle. *Revue des études arméniennes*. 1971, 8, pp. 175–188. (на французском яз.)

38. Lesky, 1925 – Lesky A. *Alkestis, der Mythos und das Drama*. Wien und Leipzig: Holder-Pichler-Tempsky A.-G., 1925. 86 p. (на немецком яз.)

39. Uther, 2011 – Uther H.-J. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography Based on the System of A. Aarne and S. Thompson*. Vol. CXXXIII, Part 1. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2011. 619 p. (на английском яз.)

References

1. Abeghyan MKh. *“David and Mher”*: popular heroic epic. Shushi: Printing House of M. Mahtesi-Hagovbyants, 1889. 61 p. (in Armenian)
2. Abeghyan MKh. *Gusan’s popular songs*. Yerevan: ArmFAN Publ., 1940. 340 p. (in Armenian)
3. Abeghyan MKh. Armenian epic folklore. In: *Works*. Vol. I. Yerevan: Armenian SSR Academy of Sciences Publ., 1966. 572 p. (in Armenian)
4. Avagyan SM. Artjak. In: Avagyan SM *Armenian Ethnography and Folklore*. Materials and Studies. Vol. VIII. Yerevan: Armenian SSR Academy of Sciences Publ., 1978. 188 p. (in Armenian)
5. Haykuni SG. Popular songs, proverbs, riddles, etc., in various dialects. In: *Eminian Ethnographic Collection*. Vol. VI. Moscow–Vagharshapat: Lazarev Institute of Oriental Languages, 1906, pp. 1–384. (in Armenian)
6. Hambardzumyan HA. *Daredevils of Sassoun: variant, motif, literary tradition*. Yerevan: Yerevan State University Publ., 2018. 320 p. (in Armenian)
7. Harutyunyan SB. *Armenian mythology*. Beirut: Hamazkayin Vahe Setian Printhouse, 2000. 528 p. (in Armenian)
8. Harutyunyan SB. *Essays on folklore studies*. Yerevan: Armenian National Academy of Sciences Publ. “Gitutyun”, 2010. 263 p. (in Armenian)
9. Bryusov VYa. *Poetry of Armenia from ancient times to our days, through translations by Russian poets*. Moscow: Publication of the Moscow Armenian Committee, 1916. 524 p. (in Russian)
10. Varsam [Abeghyan MKh.]. Review. *Nor-Dar*. 1893, 7, pp. 2–3; 8, pp. 2–3; 9, pp. 2–3 (in Armenian)
11. Grigoryan GA. *Armenian popular ballads and historical songs’ folklore*. Book V: Texts. Yerevan: Armenian SSR Academy of Sciences Publ., 1986. 419 p. (in Armenian)
12. *David of Sassoun*: Armenian popular epic. Leningrad: “Sovetsky Pisatel”, 1982. 360 p. (in Russian)
13. Dadyan Kh. Tale of the boy Davit and the girl Khandout. *Ararat, St. Etchmiadzin*, 1895, 11, pp. 429–438; 12, pp. 484–487. (in Armenian)
14. Dovatur AI. The Myth of Alcestis and the Armenian legend of the Kaguan Aslan. In: Gavrilov A.K. (ed.) *Studies in the ancient history and culture of the northern Black Sea region*. Saint Petersburg: “Glagol” Publ., 1992, pp. 219–255. (in Russian)
15. Kanayants SM. Supplement: Tale of Tongue-tied Davit. *Ararat, St. Etchmiadzin*. 1909, 3, C. 1–16; 4–5, C. 17–35. (in Armenian)
16. Kanayants SM. *Three variations of the epic of the House of Greats or Daredevils from Sassoun*. Reprinted from the “Ararat” magazine. Vagharshapat: Printing House of Holy Etchmiadzin, 1910. 32+128 p. (in Armenian)
17. Marr NYa. *Collections of Parables by Vardan. Materials for the history of medieval Armenian literature*. Part II. Text. Saint Petersburg: Printing House of I.N. Skorokhodov, 1894. 344 p. (in Russian)
18. Movses Khorenatsi. *History of Armenia* / G.Kh. Sarkisyan (transl.). Yerevan: “Hayastan”, 1990. 293 p. (in Russian)
19. Hovsepyants G. *Daredevils from Sassoun: Two New Variants of the Folk Epic “David of Sassoun”*. Folklore Materials. Book I. Tiflis: Printing House of M. Sharadze, 1892. 151 p. (in Armenian)
20. Hovsepyants G. *Crumbs from popular folklore*. Ethnographic materials, Book III. Tiflis: Printing House of M. Sharadze, 1893. 139 p. (in Armenian)
21. Orbeli IA. *Folklore and everyday life of Moks*. Moscow: Main Editorial Office of Oriental Literature “Nauka” Publ., 1982. 144 p. (in Russian)
22. Orbeli IA. *Selected works in two volumes*. Vol. II. Yerevan: Armenian National Academy of Sciences Publ. “Gitutyun”, 2002. XVI + 457 p. (in Russian and Armenian)
23. Ramazyan SM. The First Variants of the “Ballad of Aslan”. *Herald of Social Sciences*. 2026, 1(676), pp. 234–244 (in Armenian). <https://doi.org/10.53548/0320-8117-2026>. P. 1-234
24. Abeghyan MKh, Melik-Ohandjanyan KA. (eds.) *Sasna Tsrer (Daredevils from Sassoun)*. Vol. I. Yerevan: State Publ., 1936. 1128 p. (in Armenian)
25. Abeghyan MKh, Melik-Ohandjanyan KA. (eds.) *Sasna Tsrer (Daredevils from Sassoun)*. Vol. II, Part I. Yerevan: State Publ., 1944. 406 p. (in Armenian)
26. Abeghyan MKh, Melik-Ohandjanyan KA. (eds.) *Sasna Tsrer (Daredevils from Sassoun)*. Vol. II, Part II. Yerevan: State Publ., 1951. 1007 p. (in Armenian)

27. Ghanalanyan AT., Harutyunyan SB., Sahakyan AS. (eds.) *Sasna Tsrer (Daredevils from Sassoun)*. Vol. III. Yerevan: Armenian SSR Academy of Sciences Publ., 1979. 584 p. (in Armenian)
28. Orbeli JA (ed.) *Davit of Sassoun: Armenian popular epic*, edited by. Yerevan: Armenian SSR State Publ., 1939. 387 p. (in Armenian)
29. Sedrakyan A. *Lyre of the people of Mush and Van (previously unpublished songs)*. Vagharshapat: Printing House of Holy Etchmiadzin, 1874. 47 p. (in Armenian)
30. Srvandztyants G. *“Grots and Brots”, and Davit of Sassoun or the Door of Mher*. Constantinople: Printing House of E. M. Tntesyan, 1874. 192 p. (in Armenian)
31. Srvandztyants G. *Manna*. Constantinople: Printing House of E.M. Tntesyan, 1876. 456 p. (in Armenian)
32. Khalatzyants BA. *Sasma pahlivans or Davit the Tongue-Tied and Mher: a new variant of the Armenian heroic epic (in the dialect of Moks)*. Vagharshapat: Printing House of Holy Etchmiadzin, 1899. 75 p. (in Armenian)
33. Shahpazyan H. *Truly Armenian works*. Galata (Constantinople): “Shant”, 1913. 39 p. (in Armenian)
34. Aarne A., Thompson S. *The Types of the Folktale*. A Classification and Bibliography Antti Aarne’s Verzeichnis der Märchentypen Translated and Enlarged by Stith Thompson. Indiana University. Second Revision. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica Publ., 1961. 584 p.
35. Chalatianz B. Armenische Heiligenlegenden. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Begründet von K. Weinhold. Im Auftrage des Vereins Herausgegeben von J. Bolte. Berlin: Behrend & Co, 1909, pp. 361–369. (in German)
36. Dalalyan T.S. Towards the general epic structures of the Armenian epics and the Ossetic Nart epic. *Eposovedenie*. 2026, 1(41), pp. 54–66. (in English). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-1-54-66>
37. Gulbenkian R., Berbérian H. La légende de David de Sassoun d’après deux voyageurs portugais du XVIe siècle. *Revue des études arméniennes*, 1971, 8, pp. 175–188. (in French)
38. Lesky A. *Alkestis, der Mythos und das Drama*. Wien und Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky A.-G., 1925. 86 p. (in German)
39. Uther H.-J. *The Types of International Folktales*. A Classification and Bibliography Based on the System of A. Aarne and S. Thompson. Vol. CXXXIII, Part 1. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2011. 619 p.

Об авторах

Далалян Торк Самвелович, кандидат филологических наук, Институт археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения, заместитель директора, заведующий отделом Фольклористики, Институт языка имени Гр. Ачаряна Национальной академии наук Республики Армения, старший научный сотрудник, ORCID: 0000-0002-8686-5341, e-mail: tork.dalalyan@iae.am

Рамазян Самвел Мартунович, кандидат филологических наук, Институт археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения, научный сотрудник отдела Фольклористики, ORCID: 0009-0007-1782-4777, e-mail: samvel.ramazyan@ysu.am

Погосян Анна Камоевна, Институт археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения, младший научный сотрудник отдела Фольклористики, ORCID: 0009-0008-2362-9764, e-mail: annakamoevna@gmail.com

About the authors

Tork S. Dalalyan, PhD in Philology, Institute of Archaeology and Ethnography, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, Vice-Director, Head of the Folklore Studies Department, H. Acharyan Institute of Language, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, senior researcher, ORCID: 0000-0002-8686-5341, e-mail: tork.dalalyan@iae.am

Samvel M. Ramazyan, PhD in Philology, Institute of Archaeology and Ethnography, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, Researcher at the Folklore Studies Department, ORCID: 0009-0007-1782-4777, e-mail: samvel.ramazyan@ysu.am

Anna K. Poghosyan, PhD in Philology, Institute of Archaeology and Ethnography, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, Junior Researcher at the Folklore Studies Department, ORCID: 0009-0008-2362-9764, e-mail: annakamoevna@gmail.com

Вклад авторов / Authors' contribution

Далалян Т. С. – разработка концепции, верификация данных, методология, проведение исследования, создание черновика рукописи, редактирование рукописи.

Рамазян С. М. – проведение исследования, теоретическая база, создание черновика рукописи, перевод и редактирование рукописи.

Погосян А. К. – проведение исследования, создание таблиц и черновика рукописи, создание и редактирование базы данных.

Tork S. Dalalyan – conceptualization, validation, methodology, investigation, writing – original draft, writing – review & editing.

Samvel M. Ramazyan – investigation, theoretical base, writing – original draft, writing – translation & editing.

Anna K. Poghosyan – investigation, creating tables & original draft, creating & editing – database.

Конфликт интересов / Conflict of interests

Авторам неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The authors are not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 27.05.2026

Поступила после рецензирования / Revised 19.08.2026

Принята к публикации / Accepted 17.09.2026

Научная статья

УДК 398.224:811.512.153'32

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-77-90

СИТУАТИВНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ С КОМПОНЕНТАМИ МАЛ «СКОТ» И ЧОН «НАРОД» В ТЕКСТАХ ХАКАССКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЙ

М. Д. Чертыкова

Хакассский государственный университет им. Н. Ф. Катанова,

Абакан, Россия

e-mail: chertikova@yandex.ru

Аннотация. Цель нашего исследования – на основе анализа компонентов синтаксических параллелизмов *мал* «скот» и *чон* «народ» выявить способы их функционирования в тексте, а также реализуемые ими смысловые нагрузки. Для решения поставленной цели нам следует обсудить вопросы трех ключевых понятий, отражающих национальные мировоззренческие установки: параллелизм, место и / или роль таких фоновых персонажей в текстах хакассских героических сказаний, как *мал* «скот» и *чон* «народ». Новизна исследования заключается в том, что впервые для научного обсуждения выделяются фоновые фрагменты ситуативных параллелей с компонентами *мал* «скот» и *чон* «народ», символизирующие объекты собственности и величия хана. Широкая представленность данных языковых ресурсов в текстах хакассских героических сказаний нуждается в необходимости глубинного анализа и исследовательского раскрытия их смысловых, содержательных и функциональных аспектов, что подтверждает актуальность нашего исследования. Текстологические параллели с базовыми лексемами *мал* «скот» и *чон* «народ» рассматриваются с применением следующих методов: а) функционально-семантического, с помощью которого мы можем выделить семантические типы эпического дискурса данных лексем; б) компонентный анализ позволит выявить специфические особенности их концептуализации в тексте, характерные для объектов собственности хана; в) при помощи описательного метода мы можем определить место и значимость концептуальных параллелей *мал* «скот» и *чон* «народ» в лингвофольклористическом пространстве.

В ходе анализа выявлены 13 тематических циклов использования данных лексем, отражающих прочные концептуальные связи хана и народа – данника и скота, как объектов владения. Реализация обсуждаемых параллелей сформировали специфические языковые модели. Лексема *мал* чаще выступает с эпитетом *хадарган/хадарганда* «пасущийся», в определенных контекстах добавляются характеристики *чахсы* «хороший» или местоимения с лично-притяжательным аффиксом *миниң / синиң* «мой / твой». Лексема *чон* «народ» встречается с эпитетами *албат / албатхы / шлбеткі* «подданный», *хара пастыг* «черноголовый», *харагы сіліг* «с красивыми глазами», *халых* «народ», *ил* «народ». Традиционное использование данных лексем – параллелей, символизирующих достаток и величие хана, в большинстве сюжетно-организационных частях героического сказания, демонстрирует особое отношение наших предков к материальной собственности, как к одному из главных жизненных ресурсов.

Ключевые слова: хакассские героические сказания; лексема *мал* «скот»; лексема *чон* «народ»; собственность и величие хана; тематические группы; мировоззренческие установки; лингвофольклористика; хакассский язык; параллели

Для цитирования: Чертыкова М. Д. Ситуативные параллели с компонентами *мал* «скот» и *чон* «народ» в текстах хакассских героических сказаний. *Эпосоведение*. 2026, 3(43), С. 77–90. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-77-90>

Original article

Situational parallels involving the components “cattle” and “people” in the texts of Khakas heroic epics

Maria D. Chertykova

N. F. Katanov Khakas State University, Abakan, Russia

e-mail: chertikova@yandex.ru

Abstract. The aim of our study is to identify the ways in which the syntactic parallelisms *мал* “cattle” and *чон* “people” function in the text and the semantic loads they embody through an analysis of their components. To achieve this goal, we discuss three key concepts that reflect national worldviews: parallelism, the place, and/or role of background characters such as *мал* “cattle” and *чон* “people” in Khakas heroic tales. The novelty of this study lies in the fact that for the first time, background fragments of situational parallels with the components *мал* “cattle” and *чон* “people” are highlighted for scholarly discussion, symbolizing the khan’s property and greatness. The widespread presence of these linguistic resources in Khakas heroic tales necessitates in-depth analysis and a thorough exploration of their semantic, substantive, and functional aspects, confirming the relevance of our study. Textual parallels with the basic lexemes *мал* “cattle” and *чон* “people” are examined using the following methods: a) a functional-semantic approach, which allows us to identify the semantic types of epic discourse of these lexemes; b) a componential analysis allows us to identify specific features of their conceptualization in the text, characteristic of the khan’s property; c) using a descriptive method, we can determine the place and significance of the conceptual parallels *мал* “cattle” and *чон* “people” in the linguistic and folkloristic space.

The analysis revealed 13 thematic cycles of use of these lexemes, reflecting the strong conceptual connections between the khan and the people – the tributary and the cattle as objects of ownership. The implementation of these parallels formed specific linguistic patterns. The lexeme *мал* “cattle” most often appears with the epithet *хадарган / хадарганда* “grazing”; in certain contexts, the adjective *чахсы* “good” or pronouns with the personal-possessive affix *миниң / синиң* “my / yours” are added. The lexeme *чон* “people” is found with the epithets *албат / албатхы / илбетки* “подданный”, *хара настыг* “black-headed”, *харагы сiлiг* “with beautiful eyes”, *халых* “people”, and *ул* “people”. The traditional use of these lexemes – parallels symbolizing the wealth and greatness of the khan – in most plot-organizing parts of heroic tales demonstrates our ancestors’ special attitude toward material property as one of the most important resources in life.

Keywords: Khakas heroic tales; lexeme *мал* “cattle”; lexeme *чон* “people”; the property and greatness of the khan; thematic groups; ideological attitudes; linguofolklore studies; Khakas language; parallels

For citation: Chertykova, M. D. Situational parallels involving the components “cattle” and “people” in the texts of Khakas heroic epics. *Eposovedenie*. 2026, 3(43), pp. 77–90. (In Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-77-90>

Введение

В последние десятилетия в тюркско-монгольском научном пространстве активно развивается направление лингвофольклористики, как отдельной междисциплинарной области, изучающей языковые вербализации фольклорных текстов. Исследования отдельных фрагментов лексической системы по данным культурных кодов разных народов, в частности, языка героических сказаний, нацелены на выявление специфики национального мировоззрения, а также на взаимоотношения языка и традиционной культуры. Для проведения детального анализа фольклорного слова, как особой специфичной системы, необходимы свои взаимосвязанные закономерности, требующие институализации знаний по литературно-художественным, этнографическим, культурологическим и другим аспектам. Тем самым исследование языка героических сказаний, сложившегося в устной форме в бесписьменных условиях и имеющего наддиалектный народно-литературный статус, включает целый ряд важных факторов, которые позволяют продвинуться к более глубокому пониманию выразительной силы и сложной природы народно-словесного искусства.

В виду сложности своего построения, разных способов выражения и реализации, а также частотности в тексте традиционные формы синтаксического и структурного *параллелизма* – клишированные выражения и повторы, устойчивые обороты – в текстах героических сказаний постоянно находятся в центре внимания исследователей (Мелетинский, 1963; Жирмунский, 1964; Якобсон, 1987; Покатилова, 1996; Борисов, 2017 и др.). Вариационный (структурно-семантический) параллелизм является распространённым явлением в художественной традиции фольклорных произведений тюркских и монгольских народов. В современных исследованиях текстов героических сказаний коренных народов Сибири продолжается обсуждение данной особенности. Несколько трансформированные в планах выражения и содержания и имеющие единый смысловой каркас устойчивые фрагменты текстов героических сказаний представляются интересными для изучения в различных лингвистических, лингвофольклористических аспектах. Ю. П. Борисов в исследовании ритмико-синтаксических параллелей в текстах якутского олонхо отмечает «кочевой» характер параллелизмов, которые «... не связаны с каким-то определенным эпосом и переходят из одного текста в другой с незначительными вариациями на уровне поверхностной структуры. При этом функцию стабилизатора параллелизма выполняет «средний смысл» прямых и контекстных синонимов, исходящий от лексико-семантического поля параллелизма. Из чего становится очевидным его интертекстуальность, следовательно, параллелизмы относительно автономны» (Борисов, 2017: 5). Умение сказителя использовать такие параллелизмы в различных текстах героических сказаний в ходе повествования событий, применяя синонимические варианты слов и / или антонимические противопоставления, также другие семантически многоуровневые модели, свидетельствует о его высоком мастерстве. Выработанные многими поколениями сказителей устойчивые клишированные выражения характерны для эпического наследия многих народов. Как считает Л. С. Гергокова (Этезова), «эти речевые формулы дают концентрированное отображение некоторых черт национальной самобытности, специфики языка, мировоззрения народа, особенности его художественного мышления» (Гергокова, 2015: 83). Известно, что такие эпические формулы архаичны, поскольку они в течение многих столетий проходили процесс шлифования, стандартизации и семантических сдвигов. В исследованиях такого богатого разнообразного явления в памятниках духовной культуры тюркских и монгольских народов актуальным остаётся вопрос чёткого разграничения принципов структурных и содержательных аспектов, поскольку в их композиционную организацию вовлечены лексические, грамматические и синтаксические параметры параллельных устойчивых выражений. Данный факт подтверждается высказыванием Р. О. Якобсона: «Любое слово или предложение, попав на построенное на последовательном параллелизме поэтическое произведение, сразу же вовлекается под давлением этой системы в плотную шеренгу связанных друг с другом грамматических форм и компонентов смысла» (Якобсон, 1987: 127).

Понятие *чон* «народ» в эпическом мире, как субъект, влияющий на определенный процесс, может реализовываться в различных ипостасях, например, он может быть приглашен на свадебный пир / *той* каких-либо главных героев, или же может проклясть жестокого хана, как, например, в героическом сказании «Албынчы» (Албынчы, 2018) и т. д. В эпосе «Манас», по свидетельству К. О. Кулалиевой, «... народ – герой, народ – победитель, народ – страдалец, народ – побежденный противопоставляется такому же народу – врагу, народу – победителю, народу – страдальцу, как и он сам» (Кулалиева, 2017: 102).

В эпической парадигме хакасов и других народов концепт *народ* может быть представлен и в образе *народа* – *данника*. Также четко вырисовывается ассоциативное поле когнитивно-семантической параллели *мал* «скот» и *чон* «народ», как объектов собственности главных персонажей (ханов). Смысловые структуры параллели *мал* «скот» и *чон* «народ» являются отражением имущественной сферы хана, которым в описываемых событиях отводится пассивная и фоновая роль. Однако, значимость этих объектов имущественной собственности очень важна, поскольку они, как и родная земля, представляют собой конструктивный фундамент величия и мерилом

благополучия хана. Хан является полноправным хозяином – владельцем этих трех материальных составляющих эпического срединного мира. С. П. Тюхтенева в своем исследовании концепта собственности алтайцев приводит алтайскую поговорку о том, «... что не существует ничего такого, что не имело бы своего владельца, хозяина: ээ жок неме жок» (Тюхтенева, 2012: 31). Следовательно, «мал означает еще и отношения владельца и его собственности» (Тюхтенева, 2012: 31). Взаимоотношения хозяина – хана и народа – данника и скота отражается также в другой алтайской поговорке, приводимой автором: Мал болзо камчылу / Эл болзо каанду – Скот если, то плеть имеет / Народ если, то хана имеет. Как считает С. П. Тюхтенева, «В практическом аспекте это выражение – дескрипт имущественных отношений, а в онтологическом аспекте оно означает распоряжение чьей-либо жизнью и смертью» (Тюхтенева, 2012: 32). Подобные мировоззренческие установки, сформированные на основе обыденной скотоводческой системы и отраженные в тенгрианской и эпической картинах мира, характерны и для других родственных народов. В мифологическом восприятии действительности нашли отражение эти прочные концептуальные связи народа – данника и скота, как объектов владения, наименования которых сформировали определенные языковые модели. В текстах хакасских героических сказаний активация этих связей представлена в виде параллельных и / или неотделимых векторов, каждый из которых является концептуальным конструктом единого традиционного ментального механизма.

В качестве имущественной принадлежности хана, контекстуальные параллели *мал «скот»* и *чон «народ»*, как правило, транслируются в параллельных синтаксических конструкциях. Ведь в отличие от неэпической формы языка, функциональный и семантический размах данных лексем уходят корнями вглубь веков и в мифологическое сознание народа. Рассуждая о различиях семантических объемов литературного и фольклорного слов, А. Т. Хроленко приходит к выводу: «В литературном языке содержательная сторона слова развивается в направлении многозначности. Многозначность – это результат и полифункциональности литературного языка, и его нормативности. Накапливаемое качество структурируется по различным значениям. В устно-поэтическом слове семантическое богатство конденсируется в одном значении, что и приводит к расширению поля» (Хроленко, 1992: 112). Весьма *перспективной* является более углубленное изучение концептуализации и лексических выражений фоновых, но в то же время ключевых персонажей (народ, слуги, стражи и др.) на материале текстов героических сказаний с применением междисциплинарных (лингвофольклористических, этнолингвистических, лингвокультурологических и др.) подходов. До настоящего времени эти вопросы не выделялись как объект научного исследования, между тем богатые материалы широкого эпического спектра составляют бездонную кладь мировоззренческих народных знаний.

Материалом нашего исследования послужили сформулированные на основе наиболее частотных и ключевых лексем *мал «скот»* и *чон «народ»* клишированные параллели, собранные из текстов хакасских героических сказаний *Албынчы* (Албынчы, 2018), *Алтын Арыг* (Алтын Арыг, 1988), *Ах Чибек Арыг* (Ах Чибек Арыг, 1968), *Хара Хусхун* (Хара Хусхун, 1977), *Ай Солбаннаң Күн Солбан* (Ай Солбаннаң Күн Солбан, 2021), *Алтын Тайчы* (Алтын Тайчы, 1973), *Көк Хан* (Көк Хан, 1974).

Ключевые компоненты концептуализации имущества хана

Обе обсуждаемые опорные лексемы, указывающие на понятийные объекты недвижимого имущества хана, принадлежат общеалтайскому лексическому фонду, т. е. широко используются как в тюркских, так и в монгольских языках. Прежде чем приступить к контекстному анализу этих слов на примере текстов героических сказаний, приведем их краткие этимологические справки.

Лексема *мал «скот»*. На протяжении многих веков главной ценностью жизнедеятельности кочевых народов был и остается скот (*мал*). Лексема *мал «скот»* является одним из общих тюркско-монгольских терминов со значением скотоводства, восходящих своими корнями к алтайскому праязыку. Это слово не раз становилось объектом научного анализа в сибирских тюркских и монгольских языках (Тазранова, 2022; Чертыкова, 2024; Чертыкова, 2025). Лексема

мал «скот» является базовым общим обозначением понятия «скот», следовательно, имеющим наиболее обширный семантический и сочетаемостный потенциал. Установлено, что данный термин является заимствованным с арабского языка, где имеет первоначальное значение «имущество, скот, товар, деньги» (Татаринцев, 2008: 54–55; Санжеев, Орловская, Шевернина, 2016: 158). Арабское происхождение данного слова подтверждается и словарной статьей Древнетюркского словаря: «*мал* 1. имущество; достояние; богатство; <...>; 2. товар; <...>» (Древнетюркский словарь, 1969: 335). Поскольку в тюркско-монгольском скотоводческом пространстве основным богатством является скот, то значение данного слова было перенесено на скот. Основное арабское значение «богатство, имущество» в лексикографических источниках этих языков отмечается как вторичное. В словарной статье хакасской лексики *мал* не указывается значение, связанное с богатством, хотя в национальном мировидении хакасов обилие скота также воспринимается как надежный жизнеутверждающий фундамент: *Мал* скот; собир. скоти-на; домашнее животное // скотный, животноводческий; *чоон мал* крупный рогатый скот; {...}; *малы чох пүүрдең хорыхпас* погов. у кого нет скота, тому и волк не страшен (Хакасско-русский словарь, 2006: 230–231). В текстах богатырских сказаний *мал* обычно используется с эпитетом *хадарган*: причастная форма от глагола *хадарарга* «пасти».

Лексема *чон* «народ». Данное слово в значении «народ, люди, население» распространено в тюркских и монгольских языках: чув. *сын*, тыв., алт. *јон*, шор. *чон*, уйг.: *жин*, бур.: *зон*, ойр. *дьон* и т. д. Лингвисты отмечают наличие данного слова в соответствующих фонетических обликах с аналогичным значением и в китайском, эвенкийском языках, а в персидском языке – со значением «душа» (Егоров, 1964: 225; Федотов, 1996: 156). Автор Этимологического словаря якутского языка (ЭСЯЯ) Г. В. Попов считает, что слово «*дьон* “народ публика, люди, публика, племя, население” заимствовано из монгольских языков. По мнению В. Г. Егорова, чув. *сын*, тюрк. *чон*, и т. д. слова неизвестного происхождения. Такого же мнения придерживаются Бетлинг 1990, 581, Пекарский, 840, Рясянен, ЭС, 127» (Попов, 2003: 174).

В монгольском языке это слово также является общим наименованием народа: «*зон* народ, люди, нация; *зон олон* / *хун зон* хорш. население; народ, нация» (Большой академический..., 2001: 96); *зон* «1. (мн. *зонууд*) народ, люди, население; *зоной тулада зоболдо, арадай тулада алалда* погов. мучайся за людей, борись за народ; {...}; 2. *часто передаётся суффиксами* *мн. ч.* для обозначения лиц по знач. определения, выраженного: 1) *прил. или прич.*; *ажалиша малиша зон* трудящиеся скотоводы; {...}; 3. *в знач. мест.* все, с отриц. никто; *зон ехэ гайхадаггүй байгаа* никто особенно не удивлялся» (Шагдаров, Черемисов, 2010: 401).

В хакасском языке семантическая структура лексемы *чон* не выходит за пределы обозначаемого в других языках семантического объема: «1) народ, народность; народный; *хакас чоны* хакасский народ; *чонда* в народе, в обществе; {...}; 2) люди, людской; общество, общественный; публика, публичный, зрители, слушатели; *чон күүлезі* шум (волнение) людей; *чон аразында* среди людей (общественности); {...}; 3) население, жители; *аал чоны* сельские жители; {...}; 4) *в форме принадлежности* родственники; *чонына чөр килді* [он] съездил к [своим] родственникам; {...};» (Хакасско-русский словарь, 2006: 986). В текстах хакасских героических сказаний понятие «народ» обозначается также общетюркскими лексемами: *ил*, *халых*, *улус*; чужой народ – *чат*. Однако наиболее частотной является лексема *чон*. Для обозначения народа – данника используется эпитет *албаты чон* «поданный народ». В языке хакасских героических сказаний встречаются варианты *албат* / *албатхы* / *албаты* / *илбет* / *илбеткі*. «Возможно, в основе слова *албаты* присутствует тюркский аффикс обладания *-ты* / *-тыг*. В такой же форме это слово имеется в алтайском языке и его диалектах: «*албаты*» (Чертыкова, 2023: 75–76). «... упоминание о данях говорит о таких общественных условиях, в которых обычной становилась экономическая зависимость народных масс от аристократии» (Унгвицкая, Майногашева, 1972: 121).

Данная лексема имеет монгольское происхождение и относится к исторической лексике: монг.: *албат* «1) подданный, подвластный, несущий повинность, податной, казённый; *унаган*

албат хуучир. исконный подданный; подданный, потомственно служащий какому-л. феодальному роду или семье феодала; *албат ард* хуучир. подданные; *албат нар* хуучир. подданные; *албат улс* хуучир. подданный народ; 2) крепостной, крепостная душа; данник; слуга, прислуга; свита; *албат боол* хуучир. раб; *албат хамжлага* хуучир. принадлежащий к особому сословию подданных, приписанных к какому-л. феодалу для отправления натуральных повинностей; перешедший на территорию чужого князя крепостной» (Большой академический..., 2001: 194). Во всех монгольских языках семантика данного слова остаётся без изменения: «*alba-tu* халх. *албат*; бур. *албата*; калм. *алвт* подданный, подвластный; *ист.* крепостной, данник» (Санжеев, Орловская, Шевернина, 2016: 44); бур.: *албата зон фольк.*, *ист.* данники, подданные (Шагдаров, Черемисов, 2010: 401). Как правило, в языке хакаских героических сказаний эпитет *албаты чон* встречается в зачине, когда «народ изображается как мирный, расселившийся по берегам водных источников (ручьев, рек, моря) во владениях «доброего» хана, в *улусе* или *чурте* (стойбище)» (Унгвицкая, Майногашева, 1972: 121).

Лексико-семантические типы текстовых параллелей с компонентами *мал «скот»* и *чон «народ»*

Сюжетно-композиционная структура текста героического сказания имеет четко организованную, упорядоченную последовательность. Почти во всех частях композиционной системы содержатся упоминания ситуативных параллелей с компонентами *мал «скот»* и *чон «народ»*. В результате анализа материала мы выявили следующие лексико-семантические типы реализации ситуативных параллелей лексем *мал «скот»* и *чон «народ»*:

Мал «скот» и чон «народ» как обязательные элементы зачина текста героического сказания

Известно, что зачин – есть описание первотворения времени, земли, гор, воды (реки, моря, озера), начала прорастания трав, деревьев и т. д. В эпосах тюркских народов – это один из общих моментов. «Эпическое время мифологично, нет предшествующего времени, потому что «раньше раннего, древнее древнего», но с этого времени начинается точка отсчета биографии главного героя-богатыря» (Хертек, 2015: 188). После пространственно-временной характеристики творения земли следует картина мирной жизни во владениях главного героя – хана, в которой описываются процессы жизнедеятельности подданного народа и многочисленных стад. Традиционные клишированные формулы описания имеют синтаксические варианты, но с одинаковой смысловой основой.

Халых албат чон чуртап, / Хайынызып анда ибiрiлiсчедедiр. / {...} / Хадарганда кöп малы / Ах чазаа чайылып парган (Албынчы, 2018: 7) – Там подданный народ, / Живя, суетится. / {...} Многочисленный пасущийся скот / Бродит по всей белой степи. В таких контекстах часто используется эпитет *албат(ы) чон «подданный народ»*. «... упоминание о данях говорит о таких общественных условиях, в которых обычной становилась экономическая зависимость народных масс от аристократии» (Унгвицкая, Майногашева, 1972: 121).

Иногда лексема *мал* уточняется указанием на определенный вид скота, например, *асхырлыг чылгы чылгы мал «косяк лошадей во главе с жеребцом», пугалыг инек малы «стадо коров во главе с быком»* и др. *Аргалыг сынның алтында, / Ах талай сугның хазында / Халых аймах чон чуртапчадыр. / Учү-хыри көрiнмес улуг аал полды. / Ах öлeңнiг ах чазаа / Асхырлыг чылгы мал / Ах одын оттап чöргелчедiр* (Ах Чибек Арыг, 1968: 12) – Под крутой скалой, / На берегу белого моря / Многочисленный разный народ живет – поживает. / Края аала (селения) не видны. / В степи с белоголовой травой / Косяк лошадей во главе с жеребцом / Бродит, щипая белую траву. *Кöк порчолыг чазыларда / Пугалыг инек малы / Чайыл парган чöргелчедедiр. / Ах талай сугны хастада / Халых албат чон чуртапчададыр* (Алтын Арыг, 1988: 3) – По всей степи с синими цветами / Стадо коров во главе с быком / По всей степи разбрелись. / На берегу белой большой реки / Живет – поживает подданный народ.

В таких контекстах важна локация народа и скота. Местонахождение народа обычно передается традиционными устойчивыми оборотами: *Ах тасхылның төзiнде / Ах талайның хазында*

– У подножья белого тасхыла / на берегу белого моря; *Аргалыг сынның алтында, / Ах талай суының хазында* – Под крутой скалой, / На берегу белого моря и др. Такие выражения варьируются при помощи синонимических средств, но смысловая прагматика сохраняется: в подножье горы, на берегу большой воды.

Скот же обычно пасется в степи, при этом концептуализация и скота и степи акцентируется при помощи гиперболы: бесчисленное количество скота, бескрайняя белая степь.

Мал «скот» и чон «народ» как значимые объекты при обозрении окрестностей с возвышенности

В эпическом мире гора имеет символическое значение, она обозначает, как правило, границу между своей и чужой землей. В хакасских героических сказаниях гора именуется как *аргалыг сын* «крутой горный хребет», *кирім таг* «крутая гора».

Сынап таа аргалыг сында, / Сых киліп, көрзе, хадарган малын, / Чуртаан чонын көр тапты (Хара Хусхун, 1977: 36) – И вправду, поднявшись на крутой горный хребет, / Увидел [свой] пасущийся скот, / Селение, в котором живет [его] народ. Как правило, хан / богатырь озирает свои владения с возвышенности по пути, когда отправляется в чужие земли или же возвращается. Однако во время похода на чужбине герой также может с возвышенности осматривать окрестности: *Ханым сынның алтында / Хара сүрееліг мал чөр, / Хадарган малның ээзі / Хайдаг ноо ниме полқаң? / Ханым талай хазында / Халын чуртта чон чуртапчадыр, / Халых чонның ханы-пигі / Хайдаг хан полқаң?* (Алтын Арыг, 1988: 91) – На подножье крутого хребта / Пасется скот в черном обличье / Кто же хозяин этого скота? / В прочных жилищах живет народ, / Кто же их хан – хозяин?

Как видим, в подобных ситуациях основными сегментами непосредственно воспринимаемого физического мира являются *скот* и *народ*. Точкой возвышенности является гора / хребет, которая одновременно символизирует границы между владениями ханов / богатырей.

Мал «скот» и чон «народ» как объекты имущества в первичном представлении хана / богатыря

Указание на хозяина скота и народа – данника также является частью зачина в тексте героических сказаний, которое следует за описанием локации пасущегося скота и мирно живущего народа. По сути, данный фрагмент является репрезентацией знакомства с главным персонажем героического сказания. *Ах пайзаң ибнің істінде / Халых чонның ханы-пигі, / Хадарган малның ээзі / Ах ой аттыг Ах Хан / Ир кірізі пол парган чуртапчададыр* (Ах Чібек Арыг, 1968: 13) – Внутри роскошной ханской юрты / Хан – хозяин многочисленного народа, / Хозяин пасущегося скота / Ах Хан с бело-буланым конем / Живет, став состарившимся мужчиной.

Хадарган малның ээзі, / Халых албаты чонның ханы, / Ах Хан адалыг, Аязын Арыг іцеліг, / Тоғыс хула сынның аттыг / Айдаң арыг, күннең сіліг / Алтын Тайчы иргептір (Алтын Тайчы, 1973: 6–7) – Хозяин пасущегося скота, / Хан многочисленного подданного народа, / Имеющий отца Ах Хан, имеющий мать Аязын Арыг, / Имеющий коня высотой в девять сажень / Чище луны, краше солнца / Алтын Тайчы жил, оказывается.

В таких контекстах ключевыми являются слова ээ «хозяин», *хан* «хан», *пиг* «князь», которые в сочетании с клишированными выражениями с компонентами *мал* «скот» и *чон* «народ» принимают притяжательный аффикс. Также значимыми показателями ситуации начального представления главного персонажа являются указание на его происхождение (имена родителей или другие способы его появления на свет), и обязательное использование глагола со значением «жить» (*чуртаптыр, иргептір* и др.).

Мал «скот» и чон «народ» как фундамент имущественной власти хана / богатыря

В материалах нашего исследования выявились также примеры, в которых актуализируется хозяин народа – данника и скота. Такие контексты возможны в эпизодах знакомства ханов / богатырей, получения статуса хана и т. д. *Хадарган малның ээзі, / Халых чонның ханы-пигі / Тоғыс хулас суны / Аран-чула Ах ой аттыг / Алтын Теек минмін* (Алтын Арыг, 1988: 231) – Я Алтын

Теек / С быстроногим пегим конем / Хозяин пасущегося скота, / Хан – пиг многочисленного народа. *Хадарганның ээзі полар, / Халых чонның ээзі полар / Алып ханның палазы Чибетей хан* (Алтын Арыг, 1988: 77) – Хозяином пасущегося скота, / Многочисленного народа / Будет сын хана – богатыря Чибетей Хан. Здесь выявляется двойственное смысловое содержание клишированного выражения «*Хадарган малның ээзі, / Халых чонның ханы-пигі* – Хозяин пасущегося скота, / Хан – пиг многочисленного народа». Если в предыдущей трактовке эти слова представляют хана в зачине, как главного героя сказания, то в подобных контекстах подчеркивают богатство, силу и власть алып.

Значимость объекта *мал «скот»* и *чон «народ»*, как богатства и власти хана наиболее ярко проявляется в примере: *Че иркем-кинчем, Изіл Хан, / Хан Мирген адаңнаң үлес идиңер, / Хадарган малның / Чиидін-киирізін / Тиңе үлезіңер. / Халых чонның / Киирін-чиидін тиңөк үлезіңер* (Кök Хан, 1974: 110) – Ну, мой ласковый брат, Изил Хан, / Берите [свою] долю от [своего] отца Хан Миргена, / Старых и молодых из пасущегося скота / Делите в равной мере. / Старых и молодых из многочисленного народа / Тоже делите в равной мере. Как видим, такие объекты как *мал «скот»* и *чон «народ»* могут быть и предметом имущественного наследования от отца к сыну, или же равного деления между сыновьями.

Мал «скот» и чон «народ» как объекты властвования хозяина – хана

Данный семантический сегмент реализуется в текстах героических сказаний с целью изображения деятельности хана / богатыря. Бытовые подробности ханской власти описываются как езда хана верхом на лошади посреди аала, подсчете численности скота и в приказах / указаниях своему народу. Клишированные выражения *үлгү-чаргы сал-* «отдавать приказы – указания; букв. положить власть-суд», *чонның пöгінін ал-* «решать проблемы народа; букв. брать решения народа» и др. указывают на формы проявления власти хана над своим народом. Однако эти слова универсальны к понятию «добрый / злой хан». Сложное слово *үлгү-чаргы* «букв. власть-суд», переводимое М. А. Унгвицкой как «власть – расправа» (Унгвицкая, Майногашева, 1972: 138) имеет двойственность выражаемого смысла. *Хан Мирген хадарган малны, / Халых чонны көре чöрiбiскен* (Кök Хан, 1974: 51) – Хан Мирген уехал смотреть за пасущимся скотом, / Многочисленным народом. *Адазы полган Алып Хан, / {...} / Ах ой атха алтанып амды / Хадарган малның санын алып, / Халых аймах чонына / үлгү-чаргы салып, чөрчедедір* (Албынчы, 2018: 12) – [Его] отец Алып Хан, / {...} Верхом на бело-буланом коне, / Ездил, считая [свой] многочисленный скот, / Давая указания – приказы [своему] многочисленному народу. *Алтын Тайчы иртен, адына алтанып, / Хадарганның санын алып, / Халых аймах чонының пöгінін алып, / үс күнге читіре үзігі чох чөр тур* (Алтын Тайчы, 1973: 15) – Алтын Тайчы утром, сев на коня, / Ездил беспрерывно уже три дня, / считая [свой] многочисленный скот, / Решая вопросы [своего] многочисленного народа. В последнем предложении пропускается лексема *мал «скот»*, ее заменяет причастие *хадарган «пасущийся»* с аффиксом родительного падежа: *хадарганның санын ал-* «считая поголовье скота; букв. брать число пасущегося».

Мал «скот» и чон «народ» под заботой «хорошего» хозяина – хана

В актуализации данного признака передается, прежде всего, характеристика хана. *[Ай Мирген] хадарган малын иштеп көріп, / Халых чонына чаргы-чахыг пир тур: / – Кибі чоғыңар, кип идініп, кизіңер, / Ады чоғыңар, ат тудып, мұніңер* (Алтын Тайчы, 1973: 44) – [Ай Мирген] заботился (букв. хорошо смотрел) за [своим] пасущимся скотом, / [Своему] многочисленному народу давал указания: / Если у вас нет одежды, берите, одевайте, / Если у вас нет коня, берите, садитесь [верхом на коня]. Если в предыдущем сегменте не раскрывается суть приказаний хана, то в данном примере содержание прямой речи показывает, насколько добр и заботлив хан к своему народу. Следующие примеры также трактуют о том, что хан действует в интересах народа, он является не только ханом, но и их благодетелем, защитником. *Хадарганда, малына Алып Хан / Хайындылыг поладыр, / Халых албат чонына / Угаа чахсы поладыр Алып Хан* (Албынчы, 2018: 12) – Алып Хан хорошо заботился о [своем] пасущемся скоте, / Хорошо опекал [свой]

многочисленный подданный народ. *Хадарганга хайындылыг полган Ай Мирген, / Хара настыг чонына чугаанныг полган* (Алтын Тайчы, 1973: 44) – Ай Мирген был заботливым по отношению к скоту, / Был добрым к [своему] черноголовому народу. Как считает М. А. Унгвицкая, в описании образа хана «... Как доброго и справедливого (он иногда стремится отблагодарить свой народ) объективно выражается реакционная идея веры народа в «добрых ханов». Это объясняется тем, что феодальные отношения у хакасов, как и у многих народов, развивались при сохранении внешней оболочки родовых отношений, связанных в прошлом с почитанием главы рода – патриарха» (Унгвицкая, Майногашева, 1972: 120).

Мал «скот», чон «народ» и неспособность хана выполнять свои функции

Данный сегмент не популярен, примеры встретились нам только в одном героическом произведении «Алтын Тайчы». В этих примерах транслируется осуждение молодого хана Алтын Тайчы в непутевости со стороны старших родственников. [*Алтын Тайчының*] *Хадарган малын көрерін, / Халых чонына чаргы-чахаан саларын / Алтын Арыг чаңазы сагып полбинчададыр* (Алтын Тайчы, 1973: 8) – Алтын Арыг не может дожидаться, / Пока [Алтын Тайчы] будет заботиться о [своем] народе, / Пока будет давать приказы – наказания [своему] народу. *Адаңның улуг чуртын тут полбас одырзың, туңмам, / Хадарган малны көрбедің, / Хара настыг чоныңны пілбедің* (Алтын Тайчы, 1973: 45) – [Мой] младший брат, кажется, ты не сможешь быть хозяином в родительском чурте, / [Ты] не заботился о пасущемся скоте, / [Ты] так и узнал [свой] черноголовый народ. *Хадарганда, мал кирек чох полды, / Хара настыг чоныңа хан пол пілбедің* (Алтын Тайчы, 1973: 12) – Оказалось, что тебе не нужен пасущийся скот, / Ты не смог стать ханом [своему] черноголовому народу. *Айлап-чыллап чөрібісчезің, / Чонга чоох полчазың. / Хадарганда мал кирек чох полды, / Хара настыг чоныңа хан пол пілбедің* (Алтын Тайчы, 1973: 12) – [Ты] скитаешься месяцами – годами, / Народ о тебе говорит. / Пасущийся скот не нужен тебе, / Ты не смог стать ханом [своему] черноголовому народу. Лексема *мал* используется, как обычно, с эпитетом *хадарган* «пасущийся», чон же характеризуется как *хара настыг* «черноголовый»; т. е. с черными волосами». В последнем предложении чон «народ» выступает в иной ипостаси: *Чонга чоох полчазың* – Народ о тебе говорит (букв. бываешь разговором для народа), т. е. народ может оценивать и осуждать действия молодого хана.

Мал «скот» и чон «народ» в атмосфере тревожности и приближении хаоса.

Сюжеты ожидания хаоса и разорения чужеземцами родного очага / жилища являются типичными для тюркских героических сказаний. Атмосфера тревоги и страха перед завоевателями передается описанием поведения *мал «скот»* и *чон «народ»*, поскольку они, как объекты богатства и величия хана, становятся добычей для врага. *Көдірілбес көк тубан / {...} / Күн хараагын тулгабысхан, / Хадарган мал орлазып, / Халых чон хыйгылабысхан* (Алтын Арыг, 1988: 93) – Синий густой туман / {...} / Закрыв лучи солнца, / Пасущийся скот заревел, / Многочисленный народ загалдел.

Мал «скот» и чон «народ» в уgone чужеземными врагами

В описании угона врагами скота и народа основополагающий момент именуется общетюркской лексемой *сүріг* «ист. угон; *сүрігде парган чон* народ, подвергшийся угону; 2) плен, пленение, неволя; *сүрігдең айланарга* возвращаться из плена; {...}; 3) преследование, погоня; {...}; 4) гонение; {...};» (Хакасско-русский словарь, 2006: 533). В древнетюркском же языке значение слова *sürüq* «стадо, табун; {...}» (Древнетюркский словарь, 1969: 519) мотивировано, вероятно, от глагола *сүр-* «гнать». *Хадарган мал, халых чон / Ах чазыда сүрігде парир* (Алтын Арыг, 1988: 23) – Пасущийся скот, многочисленный народ угоняют. *Хара хула аттыг Хулатай / Хадарган мал, чонны, / Халайтып, сүр парыбысхан* (Алтын Арыг, 1988: 80) – Хулатай с черно-вороным конем / Угнал пасущийся скот и многочисленный народ. *Улуг чурт унал халган, / Очых ойдарыл халган, / Түнүк түңдеріл халган, / Хадарган мал, халых чон, / Сүрігде парыбысхан* (Көк Хан, 1974: 42–43) – Большой чурт разорен, / Очаг опрокинут, / Дымоход разбит, / Пасущийся скот, многочисленный народ угнан.

Отсутствие мал «скот» и чон «народ» на разоренной земле

Поскольку мал «скот» и чон «народ» являются определяющей моделью владения хана, то разоренная завоевателями земля характеризуется их отсутствием: *Хақан-да мал турган чирде малтырган оды өзіп, / Халых чон чуртаан чирде, хазыңнар өзіп чайхалыс тур* (Ай Солбаннаң Күн Солбан, 2021: 37) – В местах, где когда-то пасся скот, вырос борщевик, / В местах где жил народ, / Березы растут, качаясь. *Сарыг сынның алтында / Сөл хазызында мал чоғыл. / Игірлен аххан талай хазында / Ил чон чох полган* (Алтын Арыг, 1988: 79) – Под желтым хребтом / В пустынной степи нет скота. / На берегу, кружась, текущей большой реки, / Не было народа. Эмоционально-трагический образ разоренной земли в таких изображениях связывается с сакральным осмыслением родины.

Сборы в поход в целях возвращения мал «скот» и чон «народ»

Новым этапом в развитии событий является мотив подготовки нового похода с целью возвращения скота и народа. *Хадарган чахсы малыны / Истен-чоллап парарга, / Хараагы сіліг чонны / Сүрізерге чөп салганнар* (Алтын Арыг, 1988: 64) – Поговорив-посоветовавшись, решили, / Что нужно ехать следом / За пасущимся хорошим скотом, / За народом с красивыми глазами. *Ай Миргеннің Күн Миргеннің / Аргалыг малын, албат чонын ал килербіс пу чирге* (Ай Солбаннаң Күн Солбан, 2021: 23) – Весь скот, подданный народ Ай Миргена и Кун Миргена приведем на эту землю. *Аргалыг малын, албатхы чонны / Ада чуртына айландыраарзар* (Ай Солбаннаң Күн Солбан, 2021: 129) – Весь скот, подданный народ / Будете возвращать на родину. Если ранее лексема мал обычно характеризовалась эпитетом *хадарган* «пасущийся», то в последних предложениях используется сочетание *аргалыг мал* «весь скот», что подразумевает решительность богатырей в возвращении своего имущества.

Мал «скот» и чон «народ» как цель контактной панели богатырей и возвращение их на родину

В данном цикле описания повествуются столкновения ханов с завоевателями, в т. ч. встречается изобилие диалогов между ними, в которых к именам мал «скот» и чон «народ» добавляется местоимение *минің* «мой»: мой скот, мой народ. *Минің аргалыг малымны, / Албатхы чонымны аларга иткезер бе?* (Ай Солбаннаң Күн Солбан, 2021: 41) – Вы хотели угнать весь мой скот, / И подданный [мой] народ? *Ай Хуцын тапсапча: / – Экей, Ах Хан, минің малым, / Минің чоным чиріңе сұр килгезің* (Ах Чібек Арыг, 1968: 14) – Ай Хуучин говорит: / – Экей (межд.), Ах Хан, / Ты мой скот и мой народ / Пригнал на свою землю.

В ответной же реакции со стороны завоевателей фигурируют грамматические средства 2 л. как в составе имен, так и в глаголах, например, *малыңар* «ваш скот», *чоңыңар* «ваш народ», *апарыңар* «уводите», а также конкретизация местоимения: *постарыңның чоны* «ваш (свой) народ» и др. *Хайди килген малыңарны / Сах іди сұр парарзар, / Хайди килген чоңыңарны / Сах іди апарарзар* (Алтын Арыг, 1988: 70) – Как был пригнан [ваш] скот, / Так же будете угонять обратно, / Как был пригнан [ваш] народ, / Так же будете уводить обратно. *Постарыңның малын постарың пөліп, / Постарыңның чонын чарып апарыңар* (Ай Солбаннаң Күн Солбан, 2021: 30) – Отделив [свой] скот от остальных, / Отделив [свой] народ от остальных, уведете на родину. *Малыңар ас полза, / Малга мал хос пирем, / Чоңыңар көмес полза, / Чонга чон хос пирем* (Хара Хусхун, 1977: 70) – Если у вас мало скота, / Я добавлю еще скота, / Если у вас мало народа, / Я дам вам еще народ. В подобных предложениях наиболее ярко проявляется имущественная и собственническая значимость мал «скот» и чон «народ».

Мал «скот» и чон «народ» в картине возвращенной мирной жизни

Стандартным благополучным концом героических сказаний является изображение мирной жизни. Образность нового этапа господства ханов после бурных трагических событий также достигается применением лексем мал «скот» и чон «народ». *Илбеткі чоны изен-хазых чуртап тур. / Малга мал хозылтыр, чонга чон хозылтыр* (Ай Солбаннаң Күн Солбан, 2021: 10) – Подданный [его] народ живет и здравствует. / Скоту скот прибавляется, народу народ прибавляется.

[Изіл Хан] *Хадарган малның ээзи, / Халых чонның ханы полып, / Хызыл сынның алтында / Анда чуртабысхан* (Көк Хан, 1974: 111) – [Изіл Хан] Будучи хозяином пасущегося скота, / Ханом многочисленного народа, / Под красным хребтом / Стал жить-поживать. *Хайди чуртаан чоны / Сах идёк чуртапчададыр. / Хайди чөрген малы / Сах иди көп өс парган* (Көк Хан, 1974: 99) – Как жил народ, / Так же сейчас живет. / Как пасся скот, / Сейчас стал еще больше.

Как видим, одним из заметных особенностей художественного своеобразия контекстов с параллелями *мал* «скот» и *чон* «народ» является это клишированные формулы, «несущие в себе суть традиционные культурные информации» (Унгвицкая, Майногашева, 1972: 188), а также служащие «... одним из признаков высокой развитости поэтического стиля» (Чистобаева, 2007: 98).

Заключение

Таким образом, в результате контекстного анализа мы выделили 13 тематических циклов реализации текстовых параллелей *мал* «скот» и *чон* «народ». Текстовые параллели *мал* «скот» и *чон* «народ», как основные показатели богатства, величия и власти хана, участвуют в развитии многих сюжетов, однако они не изображаются в красочных тонах, а передаются одно-типными традиционными словесными штрихами. Лексема *мал* выступает с эпитетом *хадарган* / *хадарганда* «пасущийся». Только в последних двух тематических циклах «Сборы в поход в целях возвращения *мал* «скот» и *чон* «народ» и «Мал «скот» и *чон* «народ» как цель контактной панели богатырей и возвращение их на родину» встречаются эпитеты *чахсы* «хороший» и *арга* «весь», а также в зачине *хара сүрееліг* «многочисленный». Лексема *арга* относится к архаичной лексике и используется обычно в языке героических сказаний.

Лексема *чон* «народ» встречается с эпитетами *албат* / *албатхы* / *илбеткі* «подданный», *хара пастыг* «черноголовый», *харагы сіліг* «с красивыми глазами», *халых* «народ», *ил* «народ». Общепольские лексемы *халых* «народ», *ил* «народ» в хакасском языке не используются самостоятельно, в языке героических сказаний, насколько нам известно, как самостоятельные лексические единицы встречаются редко.

Лексемы *мал* «скот» и *чон* «народ» выражают основополагающий фундамент собственности, богатства, величия и власти хана / богатыря, который полностью распоряжается их жизнями и смертями. Если *чон* «народ», как фоновый персонаж, в героических сказаниях может производить какие-то действия (участвовать в пиршествах, трудиться во благо хозяина и т. д.), то в качестве объекта собственного имущества хана, приравнивается к бессловесному скоту. С другой стороны, традиционное параллельное использование этих лексем, символизирующих материальный достаток и величие хана, но находящихся на полном подчинении хану / богатырю, демонстрирует особое отношение наших предков к материальной собственности, как к одному из главных жизненных ресурсов.

Литература

1. Албынчы, 2018 – Кадышев С.П. *Албынчы*. Алыптыг ныхмах (героическое сказание). Абакан: Хакасское книжное издательство, 2018. 126 с. (на хакасском яз.)
2. Алтын Арыг, 1988 – Кадышев С.П. *Алтын Арыг*. Хакасский героический эпос. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988. 592 с. (Эпос народов СССР) (на хакасском яз.)
3. Ай Солбаннаң Күн Солбан, 2021 – Шулбаев С.И. *Ай Солбаннаң Күн Солбан*: алыптыг ныхмах. Абакан: Дом литераторов Хакасии, 2021. 292 с. (на хакасском яз.)
4. Алтын Тайчы, 1973 – Кулагашева Е.Н. *Алтын Тайчы*. Героическое сказание. Абакан: Хакасское отделение Красноярского книжного издательства, 1973. 153 с. (на хакасском яз.)
5. Ах Чібек Арыг, 1968 – Кадышев С.П. *Ах Чібек Арыг*. Алыптыг ныхмах. Абакан: Хакасское отделение Красноярского книжного издательства, 1968. 190 с. (на хакасском яз.)
6. Большой академический..., 2001 – Лувсандэндэва А., Цэдэндамба Ц., Пюрбеев Г.Ц. (ред.) *Большой академический монгольско-русский словарь*. В 4-х томах. Ок. 70000 слов. М.: ACADEMIA, 2001. 2007 с.

7. Борисов, 2017 – Борисов Ю.П. Ритмико-синтаксический параллелизм в якутском олонхо и тюркско-монгольских эпосах: сравнительный аспект: автореферат дис. ... канд. филол. наук. Якутск, 2017. 22 с.
8. Гергокова, 2015 – Гергокова (Этезова) Л.С. *Язык карачаево-балкарского эпоса «Нарты»*. Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2015. 140 с.
9. Древнетюркский словарь, 1969 – Наделяев В.М., Насилов Д.М., Тенишев Э.Р., Щербак А.М. (ред.) *Древнетюркский словарь*. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1969. 676 с.
10. Егоров, 1964 – Егоров В.Г. *Этимологический словарь чувашского языка*. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1964. 357 с.
11. Жирмунский, 1964 – Жирмунский В.М. Ритмико-синтаксический параллелизм как основа древнетюркского народного эпического стиха. *Вопросы языкознания*. 1964, 4, С. 3–24.
12. Кёк Хан, 1974 – Кадышев С.П. *Кёк Хан*. Алыптыг ныхам. Абакан: Хакаское отделение Красноярского книжного издательства, 1974. 114 с. (на хакасском яз.)
13. Кулалиева, 2017 – Кулалиева К.О. Концепт «народ» в эпосе «Манас». В кн.: Морозова О.Н., Пименова М.В. (ред.) *Язык, культура, этнос*. Сборник статей: к 65-летию юбилею проф. З.К. Дербишевой. Выпуск 12. СПб.: СПбГЭУ, 2017. С. 98–107. (Серия «Концептуальный и лингвальный миры»).
14. Мелетинский, 1963 – Мелетинский Е.М. *Происхождение героического эпоса*. М.: Издательство восточной литературы, 1963. 462 с.
15. Покатилова, 1996 – Покатилова Н.В. К вопросу о формах параллелизма в эпическом жанре олонхо: из наблюдений над текстом. В кн.: Габышева Л.Л. (ред.) *Язык – миф – культура народов Сибири*. Якутск: Якутский государственный университет, 1996. С. 73–88.
16. Попов, 2003 – Попов Г.В. *Этимологический словарь якутского языка*. Часть 1: А–ДЬ. Новосибирск: Наука, 2003. 180 с.
17. Санжеев, Орловская, Шевернина, 2016 – Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В. *Этимологический словарь монгольских языков*: в 3 томах. Том I: А–Е. М.: ИВ РАН, 2016. 232 с.
18. Санжеев, Орловская, Шевернина, 2016 – Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В. *Этимологический словарь монгольских языков*: в 3 томах. Том II: Г–Р. М.: ИВ РАН, 2016. 232 с.
19. Тазранова, 2022 – Тазранова А.Р. Лексема *мал «скот»* в алтайском языке в сопоставлении с другими тюркскими и монгольскими языками. *Теоретическая и прикладная лингвистика*, 2022, 4(8), С. 158–165.
20. Татаринцев, 2008 – Татаринцев Б.И. *Этимологический словарь тувинского языка*. Том IV. М, Н, О, Ё, П. Новосибирск: Наука, 2008. 443 с.
21. Тюхтенева, 2012 – Тюхтенева С.П. Лексика имущественной сферы и концепт собственности у алтайцев. *Язык и культура*. 2012, 3(19), С. 26–40.
22. Унгвицкая, Майногашева, 1972 – Унгвицкая М.А., Майногашева В.Е. *Хакаское народное поэтическое творчество*. Абакан: Хакаское отделение Красноярского книжного издательства, 1972. 310 с.
23. Федотов, 1996 – Федотов М.Р. *Этимологический словарь чувашского языка*. В 2 томах. Том 1: С–Я. Чебоксары: Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 1996. 509 с.
24. Хакасско-русский словарь, 2006 – Анжиганова О.П., Баскаков Н.А., Боргояков М.И. и др. *Хакасско-русский словарь – Хакас – орыс сөстiгi*: около 22 тыс. слов. Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.
25. Хара Хусхун, 1977 – Тоданов П.В. *Хара Хусхун*. Алыптыг ныхам. Абакан: Хакаское отделение Красноярского книжного издательства, 1977. 201 с. (на хакасском яз.)
26. Хертек, 2015 – Хертек Л.К. К вопросу о лингвистическом анализе эпических текстов. *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2015, 15(54), Часть 1, С. 188–190.
27. Хроленко, 1992 – Хроленко А.Т. *Семантика фольклорного слова*. Воронеж: Издательство ВГУ, 1992. 140 с.
28. Чертыкова, 2023 – Чертыкова М.Д. Монгольские заимствования в тексте хакасского героического сказания «Албынчы». *Томский журнал лингвистических и антропологических исследований*. 2023, 1(39), С. 73–85. <https://doi.org/10.23951/2307-6119-2023-1-73-85>
29. Чертыкова, 2024 – Чертыкова М.Д. Животноводческая лексика в хакасском языке (сравнительно-сопоставительный аспект). *Томский журнал лингвистических и антропологических исследований*. 2024, 2(44), С. 70–83.
30. Чертыкова, 2025 – Чертыкова М.Д. Структурно-семантические особенности лексемы *мал «скот»* в тюркских и монгольских языках. *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. 2025, 3(52), С. 108–117. <https://doi.org/10.25693/SVG.V.2025.52.3.009>

31. Чистобаева, 2007 – Чистобаева Н.С. Языковые особенности героического эпоса хакасов. *Гуманитарные науки в Сибири*. 2007, 4, С. 94–98.

32. Шагдаров, Черемисов, 2010 – Шагдаров Л.Д., Черемисов К.М. *Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь*. В двух томах. Т. I. А–Н. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2010. 636 с.

33. Якобсон, 1987 – Якобсон Р. Грамматический параллелизм и его русские аспекты. В кн.: Гаспаров М.Л. (ред.) *Работы по поэтике*. М.: Изд-во «Прогресс», 1987. С. 123–124.

References

Kadyshev SP. *Albynchy* (heroic legend). Abakan: Khakass Book Publ. House, 2018. 126 p. (in Khakas)

Kadyshev SP. *Altyn Aryg*. Khakass Heroic Epic. Moscow: Nauka. Main Editorial Board of Eastern Literature, 1988. 592 p. (in Khakas). (Epic of the Peoples of the USSR)

Shulbaev SI. *Ai Solban and Gong Solban*. Khakass Heroic Epic. Abakan: House of Writers of Khakassia, 2021. 292 p. (in Khakas)

Kulagasheva EN. *Altyn Tajchy*. Khakass Heroic Epic. Abakan: Khakass branch of the Krasnoyarsk Book Publ. House, 1973. 153 p. (in Khakas)

Kadyshev SP. *Ah Chibek Aryg*. Khakass Heroic Epic. Abakan: Khakass branch of the Krasnoyarsk Book Publ. House, 1968. 190 p. (in Khakas)

Luvсандэндэв А., Тсэндэндэмба Тс., Пурбеев ГТс. (eds.) *Comprehensive Academic Mongolian-Russian Dictionary in Four Volumes*. 70,000 words. Moscow: ACADEMIA, 2001. 2007 p.

Borisov YuP. Rhythmic-syntactic parallelism in the Yakut olonkho and Turkic-Mongolian epics: a comparative aspect: Summary of Candidates dissertation (Philology). Yakutsk: 2017. 22 p. (in Russian)

Gergokova (Etezoza) LS. The language of the Karachay-Balkar epic “Narts”. Nalchik: Publishing department of KBIGI, 2015. 140 p. (in Russian)

Nadelyaev VM., Nasilov DM., Tenishev ER., Shcherbak AM. (eds.) *Old Turkic Dictionary*. Leningrad: Nauka Publ., Leningrad Branch, 1969. 676 p. (in Russian)

Egorov VG. *Etymological Dictionary of the Chuvash Language*. Cheboksary: Chuvash Book Publ. House, 1964. 357 p. (in Russian)

Zhirumsky VM. Rhythmic-syntactic parallelism as the basis of ancient Turkic folk epic verse. *Questions of linguistics*. 1964, 4, pp. 3–24. (in Russian)

Kadyshev SP. *Kok Khan*. Khakass Heroic Epic. Abakan: Khakass branch of the Krasnoyarsk Book Publ. House, 1974. 114 p. (in Khakas)

Kulalieva KO. The concept of “people” in the epic “Manas”. In: Morozova ON., Pimenova MV. (eds.) *Language, culture, ethnicity*. A collection of articles dedicated to the 65th anniversary of prof. Z.K. Derbisheva. Issue 12. Saint Petersburg: SPbSUE Publ., 2017, pp. 98–107 (in Russian). (Series “Conceptual and Lingual Worlds”).

Meletinsky EM. *The origin of the heroic epic*. Moscow: Publ. House of Oriental Literature, 1963. 462 p. (in Russian)

Pokatilova NV. On the question of forms of parallelism in the epic genre of olonkho: from observations of the text. In: Gabysheva LL. (ed.) *Language - myth - culture of the peoples of Siberia*. Yakutsk: Yakut State University, 1996, pp. 73–88. (in Russian)

Popov GV. *Etymological Dictionary of the Yakut Language*. Part 1: A–D. Novosibirsk: Nauka, 2003. 180 p. (in Russian)

Sanjeev GD., Orlovskaya MN., Shevermina ZV. *Etymological Dictionary of Mongolian Languages*: in 3 volumes. Volume I: A–E. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 2016. 232 p. (in Russian)

Sanjeev GD., Orlovskaya MN., Shevermina ZV. *Etymological Dictionary of Mongolian Languages*: in 3 volumes. Volume II: G–P. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 2016. 232 p. (in Russian)

Tazranova AR. The token mal ‘cattle’ in the Altai language in comparison with other Turkic and Mongolian languages. *Theoretical and Applied Linguistics*. 2022, 4(8), pp. 158–165. (in Russian)

Tatarintsev BI. *Etymological dictionary of the Tuvan language*. Vol. IV. M, N, O, Ө, P. Novosibirsk: Nauka, 2008. 443 p. (in Russian)

Tyukhteneva SP. The lexicon of property sphere and the concept of property among the altaians. *Language and Culture*. 2012, 3(19), pp. 26–40. (in Russian)

- Ungvitskaya MA., Mainogasheva VE. *Khakass Folk Poetry*. Abakan: Khakass Branch of the Krasnoyarsk Book Publ. House, 1972. 310 p. (in Russian)
- Fedotov MR. *Etymological Dictionary of the Chuvash Language*. In 2 Volumes. Volume 1: S–Ya. Cheboksary: Chuvash State Institute of Humanities, 1996. 509 p. (in Russian)
- Anzhiganova OP., Baskakov NA., Borgoyakov MI. (et al.) *Khakass-Russian Dictionary*: about 22 thousand words. Novosibirsk: Nauka, 2006. 1114 p.
- Todanov PV. *Khara Huskhun*. Khakass Heroic Epic. Abakan: Khakass branch of the Krasnoyarsk book publ. house, 1977. 201 p. (in Khakas)
- Khertek LK. On the question of linguistic analysis of epic texts. *Philology. Theory & Practice*. 2015, 12(54), Part 1, pp. 188–190. (in Russian)
- Khrolenko AT. *Semantics of the Folklore Word*. Voronezh: VSU Publ. House, 1992. 140 p. (in Russian)
- Chertykova MD. Mongolian Borrowings in the Text of the Khakass Heroic Legend “Албынчы”. *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*. 2023, 1(39), pp. 73–85 (in Russian). <https://doi.org/10.23951/2307-6119-2023-1-73-85>
- Chertykova MD. The Vocabulary Related to Livestock in the Khakass Language (Comparative-Contrastive Aspect). *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*. 2024, 2(44), pp. 70–83. (in Russian)
- Chertykova MD. Structural and Semantic Features of the Lexeme mal “cattle” in the Turkic and Mongolian Languages. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2025, 3(52), pp. 108–117 (In Russian). <https://doi.org/10.25693/SVG.2025.52.3.009>
- Chistobaeva NS. Linguistic features of the heroic epic of the Khakass people. *Humanitarian Sciences in Siberia*. 2007, 4, pp. 94–98. (in Russian)
- Shagdarov LD., Cheremisov KM. *Buryat-Russian Dictionary*. In two volumes. T. I. A–N. Ulan-Ude: Publ. House of JSC “Republican Printing House”, 2010. 636 p. (in Russian)
- Jacobson R. Grammatical parallelism and its Russian aspects. In: Gasparov ML. (ed.) *Works on poetics*. Moscow: Publ. House “Progress”, 1987, pp. 123–124. (in Russian)

Об авторе

Чертыкова Мария Дмитриевна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии ФГБОУ ВО «Хакассский государственный университет им. Н.Ф.Катанова», ORCID: 0000-0002-7467-4388; e-mail: chertikova@yandex.ru

About the author

Maria D. Chertikova, Dr. Sci. (Philology), Leading Researcher at the Institute of Humanities Research and Sayan-Altai Turkic Studies, N.F. Katanov Khakas State University; ORCID: 0000-0002-7467-4388; e-mail: chertikova@yandex.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автор Чертыкова Мария Дмитриевна является членом редакционной коллегии журнала «Эпосоведение». Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author Maria D. Chertykova is a member of editorial board of *Eposovedenie*. The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 01.12.2025

Поступила после рецензирования / Revised 19.06.2026

Принята к публикации / Accepted 18.08.2026

Научная статья

УДК 398.22:811.512.211

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-91-104

СПЕЦИФИКА ЯЗЫКА ОХОТСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ЭВЕНОВ

С. И. Шарина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
(Федеральный исследовательский центр «Якутский научный центр
Сибирского отделения Российской академии наук»),
Якутск, Россия,
e-mail: sarshar@mail.ru

Аннотация. Архаический эпос представляет собой вершину развития сказительского искусства эвенов. Работа посвящена изучению особенностей языка одного из локальных вариантов эвенского архаического эпоса *нимкан*, что является малоизученной областью. Актуальность исследования обусловлена необходимостью сохранения ценнейшего культурного наследия малочисленного этноса, которое находится под угрозой исчезновения. В статье впервые ставится цель лингвистического анализа языка эвенской эпической традиции, в частности, охотского локального варианта. Для достижения цели решаются задачи: уточнения репертуара эпических текстов охотской локальной традиции; выявления характерных черт локального охотского варианта на уровне фонетики, морфологии и лексики; определения векторов и перспектив последующих исследований языка эвенского эпоса. В качестве объекта изучения рассматривается охотская эпическая традиция. Предметом исследования является специфика языка архаического эпоса локальной охотской традиции: фонетические, морфологические, лексические особенности. Применяемый комплекс методологических подходов включает в себя описательный метод, сравнительный, сопоставительный, методы лексикографического и диалектологического анализа.

На основе проведенного впервые комплексного лингвистического анализа девяти фольклорных произведений охотской эпической традиции выявлены специфические черты территориального охотского диалекта, формирующие языковую ткань охотского эпоса. В области консонантизма отмечается отсутствие спирализации согласного [с], ассимиляция согласных (сочетания *лл*, *нн*; переход согласного *ч* в *т*, уподобление согласных). Морфологические особенности *нимканов* отражают дистинктивные признаки, присущие охотскому диалекту. В сфере глагольной морфологии выявляются не отмеченные ранее в грамматических описаниях некоторые видовые формы: ультрамгновенный вид (*нукан*—/*нукэн*—); итеративные формы (*-тна*—/*-тнэ*— и *-ру*); аттенуатив (*-йт*—/*-ч*—/*-йт*—/*-ч*). При осуществлении целостного анализа фольклорных текстов выявляется богатый пласт специализированной лексики: уникальные имена эпических героев, характерные для каждого персонажа своеобразные заповные слова, специфические фольклорные слова, метафорические выражения.

Анализ языка *нимкана* внесет существенный вклад в углубленное и всестороннее описание эвенской эпической традиции. Это позволит ввести в научный дискурс как новые, собранные в полевых условиях фольклорные материалы, так и ранее недоступные архивные данные. Кроме того, исследование будет способствовать детализации, выявлению и уточнению специфических черт малоизученных и неисследованных эвенских говоров и диалектов на всех уровнях языка.

Ключевые слова: эвенский язык; фольклор; архаический эпос; охотская традиция; памятники эпического наследия; язык эпоса; лингвистический анализ; диалектная обусловленность языка *нимкана*, фонетические особенности; морфологические особенности; лексические особенности

Благодарности: Исследование выполнено в рамках государственного задания № 075-00619-26-00 за 2026 год (проект НИР № 124030600003-9) с использованием научного оборудования ЦКП федерального исследовательского центра «Якутский научный центр СО РАН».

Для цитирования: Шарина С. И. Специфика языка охотской эпической традиции эвенов. *Эпосоведение*. 2026, 3(43), С. 91–104. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-91-104>

© Шарина, С. И., 2026

© Sharina, S. I., 2026

Original article

Language features of the Even epic tradition of the Okhotsk region

Sardana I. Sharina

Institute of Humanitarian Research and Problems of the Indigenous Peoples
of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences,
(Federal Research Center “Yakut Scientific Center of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences”),
Yakutsk, Russia,
e-mail: sarshar@mail.ru

Abstract. The archaic epic represents the pinnacle of the Even people’s oral storytelling tradition. This study examines the linguistic features of one of the local variants of the Even archaic epic, the Nimkan, which is an under-researched area. The relevance of the study stems from the need to preserve the invaluable cultural heritage of the small ethnic group that is at risk of extinction. For the first time, the article sets out the objective of conducting a linguistic analysis of the language of the Even epic tradition, specifically the Okhotsk local variant. To achieve this aim, the study addresses the tasks of clarifying the repertoire of epic texts within the Okhotsk local tradition; identifying the specific features of the local Okhotsk variant at the phonetic, morphological, lexical levels; and outlining directions for further research into the language of the Even epic. The object of the study is the Okhotsk epic tradition. The subject of the study is the specific features of the language of the Okhotsk epic tradition: phonetic, morphological and lexical characteristics. Methods used: descriptive, comparative-contrastive, lexicographical and dialectological analysis.

As a result of a linguistic analysis – the first of its kind in Even studies – of nine epic works from the Okhotsk epic tradition, the distinctive features of the Okhotsk regional dialect were identified at all linguistic levels. In the area of consonantism, there is a notable absence of spirantisation of the consonant [s], as well as consonant assimilation (the combinations ll, nn; the transition of the consonant “ч” to „r“; and consonant assimilation). The morphological features of the Nimkan people reflect the distinctive characteristics inherent to the Okhotsk dialect. In the field of verbal morphology, certain aspectual forms not previously noted in grammatical descriptions are identified: the ultramomentary aspect (-nukan-/-nuken-); iterative forms (-tna-/-tne- and -ru); and the attenuative (-jat-/-ch-/-jet-/-ch). A comprehensive analysis of folklore texts reveals a rich layer of specialised vocabulary: unique names of epic heroes, distinctive opening words characteristic of each character, specific folklore terms, and metaphorical expressions.

An analysis of the Nimkan language will make a significant contribution to an in-depth and comprehensive description of the Even epic tradition. This will enable both new folklore materials collected in the field and previously inaccessible archival data to be incorporated into scholarly discourse. Furthermore, the research will facilitate the detailed examination, identification and clarification of specific features of little-studied and unexplored Even dialects and variants at all levels of the language.

Keywords: Even language; folklore; archaic epic; Okhotsk tradition; monuments of the epic heritage; language of the epic; linguistic analysis; dialectal characteristics of the Nimkan language; phonetic features; morphological features; lexical features

Acknowledgements: This research was carried out as part of State Commission No. 075-00619-26-00 for 2026 (research project No. FWRS-2024-0070) using scientific equipment Shared core facilities of the Federal Research Center “Yakutsk Science Center SB RAS”.

For citation: Sharina, S. I. Language features of the Even Epic Tradition of the Okhotsk region. *Eposovedenie*. 2026, 3(43), pp. 91–104. (In Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-91-104>

Введение

Угроза утраты самобытного языка и уникальной культуры эвенского народа, являющихся ценным вкладом в мировое культурное наследие, делает исследование вербальной традиции этноса неотложной задачей. Для эффективной ревитализации исчезающего языка необходимо создание прочной научной базы, включающей систематическое описание, разработку различ-

ных типов словарей, а также сбор и документацию фольклорных образцов. В эвенской фольклористике наиболее крупным и кульминационным жанром является архаический эпос *нимкан*. Особенностью эвенского архаического эпоса является его принадлежность к ранним формам эпической традиции, которая по стадияльной типологии, согласно Ж. К. Лебедевой, не эволюционировала до жанра героического эпоса (Лебедева, 1981: 18). Его формирование стало результатом синтеза мифологических представлений и архаической волшебной сказки. Архаический эпос *нимкан* вобрал в себя не только значимые данные о мировоззрении, духовном мире, религиозных представлениях и укладе жизни народа, но и художественно-выразительные аспекты его словесного творчества. В рамках архаического эпического дискурса центральное место занимает герой, наделенный чудесными качествами, который преодолевает трудности и ведет богатырскую борьбу для достижения поставленных целей. Исполнение *нимкана* традиционно осуществляется сказителем *нимкаланом*, преимущественно в прозе, в то время как песни используются лишь для передачи диалогов. В настоящее время лингвистам доступно более сорока записей эвенских эпических сказаний *нимканов*, как опубликованных, так и неопубликованных. Этот языковой материал обладает высоким научным потенциалом и еще не исчерпал свои возможности для лингвистического анализа. Ранее эпическая традиция эвенов была систематизирована и разделена на пять локальных групп. Эта классификация, основанная на анализе сказительских очагов и лингвистических особенностей территориальных вариантов языковых идиом, включает в себя охотскую, момскую, колымскую, оймьяконско-томпонскую и северную эпические традиции (Шарина, 2024).

Одним из ключевых аспектов изучения языка *нимканов* является его явная диалектная обусловленность. Фонетические, морфологические и лексические особенности, присущие эвенским эпическим текстам, служат непосредственными лингвистическими маркерами говоров и диалектов. Актуальность исследования языка *нимканов* продиктована и тем, что ряд идиом эвенского языка до сих пор остаются недостаточно изученными и не имеют системного описания, а также не ограничены четко границы распространения тех или иных языковых идиом. Кроме того, актуальной задачей остается подготовка к публикации новых и архивных материалов.

Настоящая статья ставит своей целью осветить проблему изучения специфики эвенского эпического языка и систематизировать имеющиеся эпические тексты в рамках одного очага эпической традиции – охотского, тем самым выявить имеющиеся диалектные особенности языка территориальной группы эвенов в области фонетики, морфологии, лексики. Охотский очаг примечателен тем, что он стоит особняком по многим параметрам: по сюжетно-композиционной структуре, образам, а также по особенностям языка, присущим охотскому диалекту эвенского языка. Материалом для исследования являются опубликованные и неопубликованные эпические тексты, зафиксированные в разное время в селе Арка Охотского района Хабаровского края.

Из истории собирательства памятников эпического наследия эвенов

Впервые эвенский фольклорный материал был зафиксирован исследователями в середине XVIII в. Так, участник Второй Камчатской экспедиции, российский путешественник и учёный Я. И. Линденау в 1742 г. записал первые образцы эвенского фольклора – два мифа о происхождении земли и первых людей (Линденау, 1983). Последующая документация эвенского устного творчества была осуществлена лишь по прошествии более чем столетнего интервала. В 1874 г. А. А. Шифнером был опубликован труд, включающий несколько образцов эвенских текстов, собранных Г. Л. Майделем во время путешествия по Восточной Сибири в 1868–1870 гг. (Schiefner, 1874). Примечательно, что один из приведенных текстов, про братьев *Адмочан* и *Чолкёкан*, является образцом эпического сказания эвенов. Следующая фиксация устного творчества эвенов случилась в конце XIX в. В 1895–1896 гг. изучением и записью языка и фольклора эвенов верховьев Омолона на Колыме начинает заниматься народоволец В. Г. Богораз, ставший одним из основателей отечественного североведения и основоположником российского эвеноведения

(Богораз, 1931). Во время работы в Джесуповской Северо-Тихоокеанской экспедиции в 1901–1902 гг. выдающийся исследователь Севера В. И. Иохельсон на реке Коркодон от тунгусского проводника Афанасия по прозвищу Машка записал три эпических текста («Утренняя звезда», «Белоглазый старик» и «Карлик»), которые приводятся без национальных вариантов, только в переводе (Иохельсон, 2005: 414–424).

В советский период, начиная с 1930-х гг., к процессу документирования привлекались как педагоги общеобразовательных учреждений, так и квалифицированные специалисты в области языкознания, в частности, В. И. Левин, Б. Л. Кронгауз, Н. П. Ткачик, А. Р. Беспаленко и К. А. Новикова. Собранные ими образцы вошли в фольклорный сборник (Эвенский фольклор, 1958).

Наиболее значимым достижением собирательской работы того периода можно считать открытие Охотского очага эпической традиции. В 1937–1938 гг. в селе Арка Охотского района Хабаровского края школьный учитель Н. П. Ткачик записал три обширных эпических сказания от 98-летнего эвенского *нимкалана* (сказителя) Николая Георгиевича Мокроусова.

Важную работу по сбору эвенских эпических текстов продолжил В. Д. Лебедев, известный эвенский поэт и первый ученый из эвенов. В 1955 г. он зафиксировал несколько таких произведений в Момском районе Якутии (Лебедев, 1978). Позднее, в 1969 и 1973 гг. им и Ж. К. Лебедевой были произведены записи более десятка текстов архаического эпоса в селе Арка. В 1992 г. был опубликован в виде брошюры эпический текст, задокументированный В. А. Роббеком в 1975 г. в селе Березовка Среднеколымского района (Тайшина, Роббек, 1992). Начиная с 1980-х и по 1990-е гг., к собирательской деятельности в области эвенского архаического эпоса присоединились такие специалисты, как Х. И. Дуткин (Дуткин, 1980), А. А. Данилова (Данилов, 1991), А. Л. Мальчуков (Metele, 2020), В. А. Петрова (Петрова, 2014), а также эвенская писательница Е. Н. Бокова (Бокова, 2002).

Систематическое изучение языка эвенского фольклора началось с середины двадцатого века. В этот период стало возможным формирование корпуса разнообразных фольклорных текстов, собранных у различных групп эвенов, а также появление описаний эвенского языка. Важно отметить, что фрагменты эпических произведений в научных работах эвеноведов зачастую служили лишь иллюстрацией конкретных диалектных особенностей. Впервые вопрос об особенностях собственно языка эвенского фольклора поднял А. А. Бурыкин. В своей работе он детально анализирует язык загадок и других малых жанров (Бурыкин, 2001), обнаруживает различия в лексике и синтаксисе между сказками, преданиями, быличками, песнями и обрядовым фольклором (Бурыкин, 2004). При этом язык эпических сказаний им не выделялся отдельно, вероятно, в связи с ограниченным объемом опубликованных к тому времени текстов архаического эпоса. Следует отметить, что языковой корпус *нимкана* остается крайне актуальным для различных направлений гуманитарной науки и не утратил своего потенциала для лингвистических исследований.

Эпическое наследие охотских эвенов

Особая заслуга в сохранении для потомков ценнейших образцов эвенского эпоса принадлежит учителю Аркинской школы Николаю Прокопьевичу Ткачику, чей неустанный труд и глубокий интерес позволили открыть очаг эпической традиции, создать безупречные записи и переводы уникальных произведений. Н. П. Ткачик впервые приехал в Арку в 1927 г. 22-летним молодым человеком. Энтузиаст-просвещенец выучил эвенский язык, проработал в школе-интернате до 1932 г., прервав работу только для учебы в ЛГПИ им. А. И. Герцена. По окончании учебы в 1936 г. он вернулся в Арку, самоотверженно работал директором школы, занялся записью фольклора. В период с 1937 по 1938 гг. Н. П. Ткачиком были записаны три шедевра эвенского эпоса, признанные наиболее выдающимися произведениями жанра: «Делгэни», «Чибдэвэл» и «Геакчавал» (сказания названы по именам героев сказаний). Сбор этих *нимканов* был осуществлен от 98-летнего народного сказителя-*нимкалана* Николая Георгиевича Мокро-

усова (1839–1937), чьи сказания составляют основу издания «Эпос охотских эвенов», подготовленного В. Д. Лебедевым и Ж. К. Лебедевой (Эпос охотских эвенов, 1986). Незадолго до Великой Отечественной войны Н. П. Ткачик поступил в аспирантуру Института народов Севера в Ленинграде, работал над диссертацией и публикацией фольклорных материалов (кроме эпоса, он записал этиологические сказки, мифологические и топонимические предания). Но, к сожалению, планам не суждено было сбыться, война прервала все. Он познал страшную блокаду, немецкий плен и пытки, но выжил. Николай Прокопьевич всей душой стремился в Арку, куда звали дорогого учителя письма его учеников. Но ему не суждено было вернуться, подорванное здоровье не выдержало суровых испытаний, он умер в августе 1944 г. по дороге в любимую Арку. Впоследствии неопубликованные им материалы были переданы его супругой Э. В. Булатовой известному тунгусоведу Г. М. Василевич, которая подарила их в архив Якутского филиала СО АН СССР в 1947 г.¹

В нимканах сказителя Николая Георгиевича Мокроусова «Геакчавал», «Делгэни» и «Чибдэвэл» основным сюжетом является борьба эпического богатыря с вражеским, изображение поединка двух или нескольких богатырей. В сказаниях представлен классический мотив героического сватовства («Делгэни», «Геакчавал») и мотив похищения жены («Чибдэвэл»).

В 1969 г. в с. Арка Охотского района Хабаровского края была предпринята фольклорно-лингвистическая экспедиция Института языка, литературы и истории ЯФ СО АН СССР, в которой приняли участие первый эвенский ученый В. Д. Лебедев и исследователь эвенского фольклора Ж. К. Лебедева. В ходе экспедиции ими была произведена запись фольклорных материалов, в т. ч. и эпических текстов. Известно, что от сказителя Андрея Михайловича Громова, 47 лет, 1922 г. р., ими было записано семь эпических текстов (Лебедева, 1981: 83). Однако в собрании Рукописного фонда Архива ЯНЦ СО РАН обнаружены только русскоязычные переводы четырех сказаний А. М. Громова: «Хэлникэн, Хэлинтор», «Хэлникэн, Хөрэгэ – сыновья Холуни», «Нюнгуя – сын Кагана», «Холуни»² (сказания названы по именам героев). Сказания А. М. Громова отличаются довольно большим размером и более разнообразным составом персонажей, представленных богатырями нижнего и верхнего миров, с которыми сражаются герои. Следует подчеркнуть, что точное местонахождение первоисточников оригинальных текстов этих сказаний остается невыясненным, они считаются утраченными. В данной связи, к сожалению, в настоящее время мы не имеем возможности анализировать бесценные эвенские тексты в оригинале.

Отдельно стоит отметить научную экспедицию 1973 г. на Охотское побережье, в село Арка. Там В. Д. Лебедевым и Ж. К. Лебедевой были записаны шесть эпических текстов, сказителем выступил нимкалан Павел Дмитриевич Данилов (1919–1974) (Лебедева, 1981: 85). Из зафиксированных сказаний в нашем распоряжении имеются эвенские оригиналы и русские переводы текстов «Чипитор», «Этэргэлэн» и «Хэргэки» (названия сказаний отражают имена героев). До недавнего времени научная общественность была лишена сведений о местонахождении этих первоисточников, и бытовало мнение, что они безвозвратно исчезли. В распоряжении исследователей находились только русские и якутские переводные версии, представленные в трудах Ж. К. Лебедевой (Лебедева, 1981; Эвэн фольклора, 1981; Лебедева, 1982). Лишь совсем недавно эвенские оригиналы этих текстов были обнаружены и стали доступны исследователям. Летом 2025 г. они переданы в рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН³. Оригинальные тексты сказаний П. Д. Данилова еще не введены в научный оборот.

¹ Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 14. Д. 18, 19, 20. Эвенские сказания «Делгэни», «Геакчавал», «Чибдэвэл», рассказанные Мокроусовым Н.Г. Запись Ткачика Н.П. с переводом на русский язык. Подарена Василевич Г.М. 1947 г.

² Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 14. Д. 23, 25.

³ Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 50. Д. 41. Лебедева Ж.К. Эвенский эпос (тексты).

В 2023 г. в г. Благовещенске в лаборатории экспериментально-фонетических исследований Амурского государственного университета была произведена аудио запись трёх сказаний от жителя села Арка, эвенского *нимкалана* Алексея Сергеевича Чирикова, 19.02.1942 г. р., место рождения – местность Кетанда Охотского района Хабаровского края, представитель эвенского рода годнинкан. Расшифровка и перевод сказаний «Хулгани» («Хулгани»), «Дёр хуркэчэр» («Два парня»), «Иркэнмэл нян Өиндя» («Иркэнмэл и Оиндя») произведены в ИГиПИМНС СО РАН, тексты ещё не подвергались научному анализу и не публиковались. *Нимканы* А. С. Чирикова по сравнению с ранними записями текстов охотской традиции менее представительные по размеру, укороченные и компактные. В них наблюдаются такие интересные явления, как песенные вставки-диалоги животных (медведя и лошади) («Хулгани», «Дёр хуркэчэр»), встречается указание на этническую принадлежность и генеалогию героев («Хулгани»). Вообще ранние стадии эпоса характеризуются, среди прочего, отсутствием чётких указаний на этническую принадлежность и родословную героев. В частности, в эвенском эпическом обществе этническая идентификация персонажей остаётся неопределённой; не уточняется, с кем именно герои вступают в состязания – с представителями своего или чужого племени (Шарина, 2021). Указания, связанные с происхождением языка и этноса, появляются крайне редко и оцениваются как инновационные вставки сказителя, например, в нимкане Е. А. Данилова (Данилов, 1991).

В сказании А. С. Чирикова «Дёр хуркэчэр» («Два парня») повествуется о двух героях – братьях *Иркэнмэ* и *Хорэгэ*, обладающих большой ловкостью и силой. Братья сражаются с рогами и зубастыми богатырями из нижнего мира, где старший брат, обладающий волшебными способностями, спасает младшего. Диалоги поются от имени медведя *Дэбрэ*, помощника чудовищ, и младшего брата *Хорэгэ*. По сюжету, мотивам и героям данный *нимкан* соотносится со сказанием А. М. Громова «Холуни», записанного в 1969 г., являясь, вероятно, его вариацией. Это свидетельствует о стремлении охотской эпической традиции к сохранению изначальных текстов.

Нимкан «Хулгани» по стилю и языку не имеет существенных отличий от эпических произведений, однако его сюжетная линия демонстрирует значительную оригинальность от других текстов охотской традиции. Своеобразие его в том, что здесь излагается история, где лошадь становится спасителем человека, учит его выживать, обучает охоте и рыбалке, выступает в роли мифического создателя. Здесь встречается и сказочный мотив сватовства. В заключительной части произведения появление нетипичных для эвенской культуры животных – коров и лошадей – носит характер сказочного элемента, нежели мифологического. Несмотря на это, сам образ лошади несет в себе черты мифологического существа, способного творить себе подобных, а ритуалы, связанные с останками лошади, перекликаются с этнографическими обычаями тунгусских народов. В более раннем варианте А. М. Громова «Холуни» 1969 г. эта роль принадлежит белому оленю.

Известный эвенский сказочный сюжет о девах-лебедях, прилетающих к двум братьям, находит свое воплощение в *нимкане* «Иркэнмэл и Өиндя». Этот вариант более полный и выразительный среди известных *нимканов* на данную тему. Сюжет включает в себя сцену, где герой-старший брат *Иркэнмэл* прячет крыло одной из девушек-птиц, а она, в свою очередь, отдает младшему брату *Өиндя* шар в обмен на утраченное крыло и улетает. В поисках жены *Иркэнмэл* преодолевает черта-*ариука* с помощью его талисманов, затем помогает брату победить трёх пришедших чужаков. Приведенные сказания соответствуют ранее документированным текстам по сюжетной структуре и форме, а также по географическому и диалектному признакам (ПМ).

Таким образом, из всех зафиксированных ранее 19 *нимканов*, относящихся к охотской эпической традиции, в настоящее время нам доступно всего 9 сказаний.

Фонетические особенности

Каждый сказитель, будучи носителем определенного говора, естественным образом излагает произведение, опираясь на устоявшиеся формы языка. Очевидно, что язык эвенских сказаний обладает диалектной спецификой, и *нимкаланы*, относящиеся к охотской эпической тра-

диции, также демонстрируют лингвистические особенности охотского диалекта. Следует подчеркнуть, что обстоятельное лингвистическое описание охотского диалекта было выполнено В. Д. Лебедевым, где автором были выявлены фонетические, морфологические и лексические особенности языка аркинских, ульинских и инских эвенов (Лебедев, 1982). Мы же рассматриваем только эпический языковой материал. Приведенные тексты имеют следующие особенности на уровне фонетики, характерные для данного диалекта.

Подтверждается использование переднеязычного щелевого глухого согласного [с] в середине и конце слова, например: *аси* ‘женщина’, *хисэчин* ‘вечером’, *гайса* ‘бедро (добытого животного)’, *кусисчиддэн* ‘сражается’, *чикас* ‘насквозь’, *эсэкэс мāsчира* ‘если не будешь убивать’. Данная черта присуща говорам восточного и среднего наречия эвенского языка.

В эпических сказаниях сочетаниям сонорных *л*, *н* с дрожащим сонорным *р* соответствуют удвоенные согласные *лл*, *нн*, тогда как в западном наречии соответствуют сочетания с последующим смычным согласным *д* (*лд*, *нд*). Например: *олло* (вост. *олра*, зап. *олда*) ‘рыба’, *дэгэллэн* (вост. *дэгэлрэн*, зап. *дэгэлдэн*) ‘летит’, *бивэчиллэ* (вост. *бивэчилрэ*, зап. *бивэчилдэ*) ‘будьте’; *нанна* (вост. *нанра*, зап. *нанда*) ‘снег’, *иманна* (вост. *иманра*, зап. *иманда*) ‘снег’, *маннудай* (вост. *манрудай*, зап. *мандудай*) ‘постараться’. В охотском диалекте сочетание сонорного *мр* иногда может быть заменено на *мн*, например: *имнэн* (вост. *имрэн*, зап. *имдэн*) ‘масло’. Указанное чередование *лл*, *нн*, является исключительной чертой среднего наречия и выступает в качестве одного из его ключевых дифференциальных признаков.

Из неотмеченных ранее фонетических особенностей охотского диалекта выделяются следующие. В языке охотской эпической традиции наблюдаются случаи колебания в произношении и переход согласного *ч* > *т*, например: *текэт* > *текэч* ‘сейчас же’, *миркэнд’ит* > *миркэнд’ич* ‘на четвереньках’, *таун’алкандит* > *таун’алкандич* ‘с рогами’, *нанналкандит* > *нанналкандич* ‘со шкурой’.

В *нимканах* при соединении корневых и суффиксальных морфем наблюдается явление регрессивной ассимиляции согласных. В частности, происходит уподобление предстоящего согласного последующему. Это проявляется, например, в изменении показателя направительного падежа с *-тки* на *-кки*, а также в трансформации ограничительной частицы *-ткан/-ткэн* в *-ккан/-ккэн*. Например: *хйкки* ‘к тебе’, *гэрбэкки* ‘к имени’, *уркэккэн* ‘только дверь’.

Морфологические особенности

На уровне морфологии отмечаются отличия от западных диалектов. В текстах охотских *нимканов* отмечается употребление направительно-местного и направительно-продольного падежей, которые не фиксируются в западных говорах. Примеры: *Эрэк бэйил дьуутаклавар ньоона*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 105) ‘А эти люди убежали к себе в юрту’. *Дэн-дэгэни, дьэ, тарич муну / Дэн-дэгэни, бугатаклавар / Дэн-дэгэни, хуруллэл*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 140) ‘Дэн-дэгэни, ну, теперь нас, / Дэн-дэгэни, к себе на родину / Дэн-Дэгэни, уводите’⁴.

В *нимканах* обнаруживается эксклюзивная форма местоимения 1л. мн. ч. *бү* ‘мы (без вас)’, которая указывает на исключение адресата речи из действительской зоны местоимения 1-го л. мн. ч. В охотском диалекте данное местоимение может иметь форму *бүе*. При склонении и словообразовании эксклюзивное местоимение *бү* принимает основу *мун*. Данная черта является одним из дифференциальных признаков восточного наречия. Примеры: *Муну этэр маамалла. Буу ноуарбаатни йаватни-да эсу хунунирэ*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 98) ‘Нас не станут убивать. Мы им ничего не сделали.’ *Нумироо, эрэк бууйэ эркэсун / Нумироо, эрэк буу дьавукану / Нумироо, доолан бисилбу*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 137) ‘Нумиро, это наши талисманы / Нумиро, это мы отдаем / Нумиро, внутри хранящиеся’. *хэльчиво, мэнкэн-дэ / хэльчиво, бү тэрэнкэсун / хэльчиво, хэлтэлэннэй?*⁵ ‘Хэльчиво, зачем ты сам/ Хэльчиво, на нашу землю / Хэльчиво, проник?’.

⁴ Здесь и далее перевод автора

⁵ Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 50. Д. 41. Лебедева Ж.К. Эвенский эпос (тексты). Хэргэки. С. 72

В отличие от западного наречия в охотском диалекте употребительны формы притяжательных местоимений 1-го и 2-го л. *мин* ‘мой’, *хин* ‘твой’, например: *Илгой, һөрэгэ һуркэн / Илгой, мин амардалив / Илгой, уэнэйдин*⁶ ‘Илгой, парень Хорэгэ / Илгой за мной / Илгой, шёл’ *Ноодивалдан, маатакаана, / Ноодивалдан, һин тэнийлэс, / Ноодивалдан, эмэдивэ*⁷ ‘Нодивалдан, богатырь, / Нёдивалдан, к твоему имени, / Нёдивалдан, пришла’.

Особенностью охотского диалекта является отличие склонения местоимения 3 л. мн. ч. После падежных показателей, оканчивающихся на гласный звук, вместо суффикса *-тан* добавляется *-тни*: *ноуарбатни* (винительный падеж), *ноуардутни* (дательный), *ноуартакитни* (направительный), *ноуардулатни* (местный), *ноуардулитни* (продольный), *ноуардукатни* (отложительный), *ноуардитни* (творительный). Данная черта представлена и в эпосе: *Арай эли ноугидалитни дьуурмиар дьуу бисни*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 100) ‘И вот перед ними двадцать юрт стоят’ *Уур ноуарбутни тиккооньдьидьэвки аси оодни*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 30) ‘Тут же превратилась в женщину, которая их столкнула’.

Языку сказаний характерны согласования прилагательных с числом и падежом определяемых существительных: *хһнил бэйил* ‘сильные люди’, *айал асал* ‘красивые женщины’, *кабатал олар* ‘лысые (безрогие) олени’. Примеры: *Тармаканду иимкаанан эсипэлбу дьуурмиар дьуулбу*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 99) ‘Затем прицелился в стоящие двадцать юрт’. *Арай умэн атикан һэлэч ньууригэлкэн, умнэт һэл осталкан, һэлду дөрду һэркэйдэн, һэлэч куйаргич һэркэйдэн*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 62) ‘Оказалось, что одна старуха с железными волосами, с железными ногтями, в железной люльке [ребенка] связывает, железными цепями связывает’. В приведенных примерах иллюстрируется согласование во множественном числе, в винительном (*-л-бу*) и дательном (*-л-ду*) падежах.

В области глагольной морфологии отмечаются присущие диалекту следующие особенности: личные формы глаголов 2 и 3 л. мн. ч. в прошедшем времени часто приобретают форму *-сни, -тни* (вместо *-сан, -тан*): *бисисни* ‘были (вы)’, *биситни* ‘были (они)’.

В предыдущих грамматических описаниях охотского диалекта эвенского языка не было зафиксировано наличие некоторых форм глагольного вида, которые обнаруживаются в эпических текстах.

К ним относится форма особо интенсивного однократного действия с показателем *-нукан-/-нукэн-* (ультрамгновенный вид), которая имеет значение однократной интенсивности. Примеры: *Дьэлгээни бими эрэв долдан-да, һэкээркиучин, оййи-да эсни тэтэйдэ тумтэннукэнни, ньуундэ*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 62) ‘Услыша это, Делгэни вскочил и, не одев даже одежды, выскочил, да и вышел’. *Тачин һиргэснэкэн, удэки туурлэ ньэкэснэн губонукэнни* (Эпос охотских эвенов, 1986: 83) ‘Когда она произнесла такое заклинание, доска в землю пошла, нырнула’. *Гиакчавал угич эмнэн, гуллэчэмэн чобаннив дилван тоннас уэннукэнни* (Эпос охотских эвенов, 1986: 144) ‘Гекчавал сверху подошел на скачущего белого оленя и сразу оторвал ему голову’. *Тадук тусанчириди хэннукэндук төрлэ гөбөннукэнни тандаи*. (ПМ) ‘Затем вскочив, по колено в землю провалился снова’.

В специальных работах не выделялась и форма длительного ослабленного действия (суффикс *-тна-/-тнэ-*), которая имеет значение многократности, неоднородности многоактного действия, протяжённость во времени, ослабленность действия. Данная форма также выявляется в текстах *нимканов*. Примеры: *Накитаньдья букчэнни, һэнкуни бими һэннэн-эл, бэбдэтиһэрэн* (Эпос охотских эвенов, 1986: 48) ‘Медведь прилег, Хэнкуни подошел, пошел лечить’. *Гиадаакань, эрвоочин / Гиадаакань, биникэн, / Гиадаакань, һии Оотакчам / Гиадаакань, он эттэй / Гиадаакань, һуусэгэтиһэссис!* (Эпос охотских эвенов, 1986: 105) ‘Гедакань, если ты такой (сильный) / Гедакань, есть, / Гедакань, то ты Отакчана / Гедакань, как одолевает / Гедакань,

⁶ Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 50. Д. 41. Лебедева Ж.К. Эвенский эпос (тексты). Хэргэки. С. 101–102

⁷ Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 14. Ед. хр. 174. Лебедева В.Д. Эвенский эпос. Этэргэлэн. С. 207

сможешь!». *Хэдилор, инэнтэн / Хэдилор, умэн герамкань / Хэдилор, хунтутналлам*. ‘Хэдилор, может быть на день / Хэдилор, на один прыжок / Хэдилор, отставать от вас буду’.

В языке охотских *нимканов* зафиксировано наличие формы многократного действия, маркируемой суффиксом *-ру* (итератив) и указывающей на некую повторяемость и длительность действия. Примеры: *Ньооган һэл куйарги, тээринэндули мургачин кадьаруттан*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 142) ‘Он железной уздой на обе стороны, как лошадь, оленем правит’. *Укал павтуруран моонды. Калтудук дьуудук умэн аси ньуурэн, хоокан ноод аси, бэй павтуруриван көөйэттэн*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 64) ‘Сразу перебивает деревом. Из полуконусной юрты одна женщина вышла, очень красивая женщина, смотрит, как мужчина перебивает’.

Грамматическая форма длительного действия с модальным оттенком жалости (аттенуатив) *-йат/-йэт* указывает на проявление действия или динамического процесса в замедленном темпе. Это сопровождается выражением говорящим определенной жалости или сожаления по отношению к субъекту действия. В повседневном общении эта форма часто применяется при воспоминаниях о близких, ушедших из жизни. Примеры из *нимканов*: *Нивсанди оон ньэкчин, ньууйээттэн*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 38) ‘Нивсанди что будет делать, выходит (бедняжка)’. *Арай гуакчан бичэ бэй гуунни: «Хэридо, тикэ һии эмчэв тууру ньэкэйэнни»*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 647) ‘Но вот человек, который был ястребом, заговорил: «Хэридо, вот ты бродил (долго) по земле»’.

Из неотмеченных в описании диалекта форм в текстах *нимканов* обнаруживается также функционирование причастной формы с суффиксом на *-ука/-укэ*. Данную форму мы предварительно по значению глагольных форм называем причастием потенциально возможного действия со значением долженствования (Бурыкин, Шарина, 2021: 338). Примеры употребления причастия возможного действия с модальным оттенком долженствования: *Умиро, эливэн тарак аси хоо хаман, / Умиро, хоо ниуиукэ, хоо хооньи аси*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 70) ‘Умиро, действительно, та женщина – очень большой шаман / Умиро, очень сильно может проклясть, ужасно сильная женщина’. *Чиаждань, тарич ноан / Чиаждань, эсни эмнэ / Чиаждань, эмэукэ бичэлэй. / Чиаждань, ноан эсэкэн эмнэ, / Чиаждань, би иэнэукэ бисив*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 89) ‘Чемдань, но он, / Чемдань, не пришёл, / Чемдань, хотя должен был прийти / Чемдань, если он не придет ко мне, / Чемдань, то я должен к нему пойти’ *Як-та эчи некэйр, як некэеукэ*. (ПМ) ‘Ничего не было, а что должно быть?’. *Эрэк аси бими эрэк Өиндетки хиргэчиукэ* одни. ‘А эта женщина стала Оинде заговаривать’.

Лексические особенности

Язык *нимканов* охотской эпической традиции отличается богатым пластом специализированной лексики. Так, при осуществлении целостного анализа охотских эпических текстов выявляются: уникальные имена эпических героев, раскрывающие суть персонажей и несущие глубокий смысл; характерные для каждого персонажа своеобразные запевные слова, подчеркивающие неповторимость героев; специфические фольклорные слова, не присущие обычной речи; выразительные определения, наделяющие персонажей индивидуальностью и придающие неповторимый колорит окружающего пространства.

В охотской эпической традиции именами обладают не все персонажи, а лишь значимые герои – богатыри и их ближний круг. Анализу антропонимической лексики охотской эпической традиции посвящен ряд работ. Свод из 85 этимологизированных антропонимов представлен в работе «Имена собственные персонажей эвенского эпоса». Авторы подчеркивают, что онимы обладают «способностью передавать значимую для реципиента информацию...» (Варламова, Саввинова, Нестерова 2019: 47). Например, герой *Гекчавал* (от *гекчан* ‘ястреб’) – бесстрашный воин, отличный стрелок, очень ловкий, красивый, обладает магическими способностями (Варламова, Саввинова, Нестерова 2019: 60–62), а персонаж *Хулину* (от *хули* ‘лиса’) – бесстрашный и умелый воин, может превращаться в лису (Варламова, Саввинова, Нестерова 2019: 115–116).

Характерной особенностью эвенского эпического повествования является применение заповных слов – специфических лексем, инициирующих (иногда завершающих) песенные монологи персонажей, зачастую еще до их визуального введения в сюжет (когда персонаж появляется впервые). В контексте жанрово-поэтических особенностей, данные заповные слова выступают в роли аудиальной идентификации героя, предвещающей его физическое появление. Каждый персонаж обладает уникальным заповным словом, причем наблюдается фонетическое сходство между частью этих слов и личными именами героев (например, заповное слово действующего лица *Чиндэни* – *чиндой*, *Баргини* – *баргиню*, *Кукунэй* – *кукэки*, *Хулгани* – *холгой*). В сказании «*Хэргэки*» маленький сын главного героя сначала имеет заповное слово «*ууэдон*» (от звука детского плача «*ууэ*»). По истечении времени родители дают своему сыну имя *Нивэни* (от *нивэт* ‘карликовая берёза’). Получив имя, он меняет своё заповное слово на «*нивалбаки*» (от *нивалбанчи* – ‘раскачиваться’), что подчёркивается в *нимкане* самим сказителем. Вероятно, формирование этих зачастую непередаваемых лексем обусловлено поэтической структурой повествования, основанной на принципах звукового параллелизма. Заповные слова выполняют две основные функции: во-первых, они служат средством первичного представления нового героя слушателям, поскольку его голос и речь предшествуют его появлению; во-вторых, для исполнителя они являются мнемотехническим приемом индивидуализации персонажей, ввиду отсутствия иных аналогичных средств. Использование заповных слов в диалоговых вставках, их повтор и параллелизм, присутствие определенных чередований, особый рифмо-ритмический рисунок, приводящий иногда к инверсивному порядку слов, рядом однородных членов предложения создают особую синтаксическую специфику *нимканов*.

Одной из отличительных особенностей лексического своеобразия эвенской эпической традиции является использование слов, относящихся к архаическому пласту языка и вышедших из активного употребления в современном речевом обиходе. В охотских эпических текстах встречаются фольклорные слова, которые используются только в устном народном творчестве, но не употребляются в повседневной коммуникативно-речевой практике. В отличие от общеупотребительной лексики их особенность состоит в специфической семантике, они несут в себе глубокий этнокультурный контекст. Зачастую фольклорные слова характеризуются наличием в смысловом значении некоего символического компонента. Охотской традиции характерны следующие фольклорные слова: *эдиу* ‘муж мой’ от *эди* ‘муж, супруг’ – обращение от лица супруги; *мāтакāн* ‘богатырище’; *уāди* ‘большой боевой лук’; *нёнмэк* ‘отверстие, дыра’, обычно встречается в сочетании *нянин нёнмэклин* ‘в небесное отверстие’, через который герой попадает в верхний мир; *нерми* ‘«боевое дерево», густая ровная лиственница, где герои вешали свои доспехи’; *гāсуас* ‘соперник для тебя’ от *гāдяк* ‘соперник’; *хэликэ* ‘волшебная заговоренная стрела’; *дёсат* ‘беда, несчастье’; *хōни* ‘человек, который обладает особой силой и ловкостью, разными положительными качествами’, *бяруунаман* ‘слуга, челядь’; *берувна* ‘служанка’. Примеры: *Нерройэй, нерройэй, / Эмэдэйми нерройэй, / Нерройэгу, нерройэй, / Хиньаникан эдиу*⁸ ‘Нерройэй, нерройэй, / Перекочую, нерройэй, / Нерройэгу, нерройэй, / Хиняни, муж мой’. *Тарич Дьэлгээни уаадый гадни, һэликэй гадни* (Эпос охотских эвенов, 1986: 58) ‘Делгэни взял свой большой лук и свою заговоренную стрелу’.

В текстах охотской эпической традиции фиксируются архаизмы – слова, обозначающие предметы, понятия, реалии, вышедшие из активного употребления. Из устаревших слов выявляются следующие лексемы: *агдиватни дёлван* ‘громовой камень’ – по старинным воззрениям эвенов, раскол деревьев во время грозы совершается камнем, низвергающимся с небес, в фольклорной традиции считается оружием богатырей верхнего мира; *нэмкэдэй* ‘стрелять из лука, пускать стрелы’; *улэдэй* ‘кидать в огонь, жертвовать’; *бьякади* ‘стрела’.

⁸ Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 50. Д. 41. Лебедева Ж.К. Эвенский эпос (тексты). Чипитор. С. 56

Диалектизмы представлены в сказаниях следующими лексемами: *абага* ‘дед’, *алдар* ‘цель, мишень’, *асагдай* ‘размахивать руками’, *бамкандай* ‘ехать (не видя дороги)’, *бинарчидай* ‘крепиться, терпеть’, *товтадай* ‘ударять, колотить, рубить’, *уркаттай* ‘угощать мясом медведя’, *хунких* ‘колено’, *хунрачан* ‘ловкий, верткий’, *көрни* ‘озорной, норовистый’. Большинство при-
сущих охотскому говору диалектизмов при описании других говоров не отмечались. В текстах *нимканов* встречаются иносказательные тотемные названия медведя: *хэвэйэ, үэлэнэ, дэбэрэ*.

В сказаниях отмечаются метафорические выражения с использованием слова *гэрбэ* ‘имя’, например: *Гиадаакань, һии гэрбэлэс / Гиадакань, эмнив*. (Эпос охотских эвенов, 1986: 107–108) ‘Гедакань, к твоему имени / Гедакань, пришел (я)’. *Көкээдьэлли, һии гэрбэс ээрисэньдьим, чиадань* (Эпос охотских эвенов, 1986: 61) ‘Когда стану погибать, твоё имя позову, чемдань’. В первом случае звучит прямой вызов к поединку, сражению. Второе выражение означает при-
зыв к исполнению первого богатырского подвига. В следующем примере метафорическое вы-
ражение: *Дьэ, тарич илкар бэйил оодивун* (Эпос охотских эвенов, 1986: 128) ‘И затем (мы) стали настоящими мужчинами’ обозначает «стали богатырями». Выражение «*нимүээдьэйнэм*» ‘проглатываю’ в сказании имеет коннотацию «окончательно расправляюсь, одерживаю победу над врагом»: *Гэрэлэнь, биидит-тэ / Гэрэлэнь, нийлакаму / Гэрэлэнь, нимүээдьэйнэм / Гэрэлэнь, маатаагакан / Гэрэлэнь, Наадини*⁹ ‘Гэрэлэнь, теперь-то уж / Гэрэлэнь, своего противника / Гэрэлэнь, проглатываю / Гэрэлэнь, богатыря / Гэрэлэнь, Надини’.

В эпических произведениях слово *эвидэй* ‘играть’ употребляется в значении “сражаться”, например: *Тарич элэ туурлэ, киннилэнь, / Ньаань омалгални, киннилэнь, / хооньиватни долчибраарам, киннилэнь. / Таралтаки эмнив би, киннилэнь, / Таралньун эвинэриб, киннилэнь* (Эпос охотских эвенов, 1986: 28) ‘Затем на этой земле, киннилэнь, / О парнях Неба, киннилэнь / О силе их я услышал, киннилэнь. / К ним пришел я, киннилэнь, / С ними играть, киннилэнь’. Данная лексема употребляется и при обозначении богатырских состязаний по бегу, борьбе, стрельбе из лука и др.: *Гэлэ, оон эвидээнэ? – гуумэттэ* (Эпос охотских эвенов, 1986: 86) ‘Ну, как будем играть? – стали договариваться’.

Многоязычие жителей определенной территории является одним из значительных факто-
ров, оказывающих влияние на специфику языкового облика фольклора. Вклад различных язы-
ков в формирование лексического, грамматического и стилистического уровней фольклорных
произведений является предметом исследований в области лингвистической компаративистики
и фольклористики (например, работы В. М. Жирмунского, Г. Л. Пермякова). Таким образом,
языковой ландшафт территории, характеризующийся наличием нескольких языков, непосред-
ственно детерминирует уникальные черты национального фольклора, отражая сложность этно-
лингвистической ситуации.

Охотский архаический эпос служит ярким примером локального аутентичного народно-раз-
говорного языка. В его лексике преобладают исконно эвенские слова, восходящие к тунгусо-
маньчжурским корням. Присутствуют и некоторые русские и якутские заимствования, обуслов-
ленные коммуникативной практикой. Русизмы представлены лексемами, подвергшимися фо-
нетической адаптации: *раси* ‘раз’, *толко* ‘только’, *поросто* ‘просто’, *мериста* ‘верста’, *турба*
‘труба’, *раснай* ‘разный’. В эпических текстах встречаются следующие якутизмы, которые в
основном употребляются без изменений: *эбит* ‘оказывается’, *син* ‘довольно’, *хата* ‘к счастью’,
багар ‘может быть’, *буруй* ‘вина’, *арай* ‘вдруг’, *букатын* ‘совсем’, *сэнэ* > як. *сэниэ* ‘сила, энер-
гия’, *осок* > як. *оһок* ‘печка’.

Заключение

Проведенный лингвистический анализ эпических текстов охотской традиции выявляет диа-
лектную обусловленность языка *нимкана*. Отмечается ряд характерных черт на всех уровнях

⁹ Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 50. Д. 41. Лебедева Ж.К. Эвенский эпос (тексты). Чипитор. С. 48

языка: фонетическом, морфологическом и лексическом. Если отмеченные в текстах сказаний фонетические особенности, такие как отсутствие спирализации согласного [с] в медиальной и финальной позиции, которые коррелируют с характеристиками говоров восточного наречия, то переход согласного ч в т, уподобление согласных соответствуют чертам западного наречия. Ассимиляция же согласных – сочетания *лл*, *нн* являются дифференциальными дистинктивными признаками среднего наречия. Морфологические особенности, свойственные анализируемым текстам, прослеживаются и в говорах восточного наречия. В области морфологии выявляются не отмеченные ранее в грамматическом описании охотского диалекта некоторые видовые формы: ультратгновенный вид (*нукан-/-нукэн-*); итеративные формы (*-тна-/-тнэ-* и *-ру-*); аттенуатив (*-йат-/-ч-/-йэт-/-ч-*). На лексическом уровне диалектные особенности представлены русизмами, якутизмами, собственными диалектизмами языка охотских эвенов, архаизмами, иносказательными терминами. Выявляется богатый пласт специализированной лексики: уникальные имена эпических героев, характерные для каждого персонажа своеобразные запевные слова, специфические фольклорные слова, метафорические выражения. В целом, представленные тексты отражают основные характеристики аутентичной речи охотских эвенов, демонстрируя как локальные особенности носителей охотского диалекта, так и черты фольклорного языка. Эпос также содержит сакральные знания о духовной и материальной культуре эвенов, их общественных нормах, обычаях, ритуалах и верованиях. Таким образом, язык охотской эпической традиции представляет собой ценный материал, обладающий большим потенциалом для изучения как в чисто лингвистическом, так и в этнокультурном аспекте.

Список сокращений

ПМ – полевые материалы отдела северной филологии ИГиИПМНС СО РАН, собранные в местах компактного проживания эвенов в районах Якутии, Хабаровском крае с 2012 по 2025 годы
як. – якутский

Литература

- Богораз, 1931 – Богораз В.Г. Материалы по ламутскому языку. В кн.: Богораз В.Г. (ред.) *Тунгусский сборник*. Выпуск 1. Л., 1931: Издательство Академии наук СССР. С. 1–108.
- Бокова, 2002 – Бокова Е.Н. *Эвенский фольклор*. Якутск: Бичик, 2002. 215 с.
- Бурыкин, 2001 – Бурыкин А.А. *Малые жанры эвенского фольклора*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 288 с.
- Бурыкин, 2004 – Бурыкин А.А. *Язык малочисленного народа в его письменной форме. Социолингвистические и собственно лингвистические проблемы (на материале эвенского языка)*. СПб: Петербургское востоковедение, 2004. 374 с.
- Бурыкин, Шарина, 2021 – Бурыкин А.А., Шарина С.И. *Эвенский язык: Фонетика. Графика и орфография. Морфология*. Новосибирск: Наука, 2021. 402 с.
- Варламова, Саввинова, Нестерова, 2019 – Варламова Г.И., Саввинова С.Н., Нестерова Е.В. *Имена собственные персонажей эвенского эпоса: словарь-указатель*. Новосибирск: Наука, 2019. 219 с.
- Данилов, 1991 – Данилов Е.А. *Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ*. Якутск: Розовая чайка, 1991. 48 с. (на эвенском и рус. яз.)
- Дуткин, 1980 – Дуткин Х.И. Умчэгин (эвенская сказка). В кн.: Коркина Е.И. (ред.) *Вопросы языка и фольклора народностей Севера*. Якутск, 1980. С. 103–117.
- Иохельсон, 2005 – Иохельсон В.И. *Юкагиры и юкагиризованные тунгусы* / Пер. с англ. В.Х. Иванова, З.И. Ивановой-Унаровой. Новосибирск: Наука, 2005. 673 с.
- Лебедев, 1978 – Лебедев В.Д. *Язык эвенов Якутии*. Л.: Наука, 1978. 205 с.
- Лебедев, 1982 – Лебедев В.Д. *Охотский диалект эвенского языка*. Л.: Наука, 1982. 241 с.
- Лебедева, 1981 – Лебедева Ж.К. *Архаический эпос эвенов*. Новосибирск: Наука, 1981. 157 с.
- Лебедева, 1982 – Лебедева Ж.К. *Эпические памятники народов Крайнего Севера*. Новосибирск: Наука, 1982. 113 с.

- Линденау, 1983 – Линденау Я.И. *Описание народов Сибири (первая половина XVIII века)*. Магадан: Магаданское книжное издательство, 1983. 176 с. (Дальневосточная историческая библиотека).
- Петрова, 2014 – Петрова В.А. Эпическая традиция эвенов в контексте духовной культуры и быта кочевого народа (конец XIX – начало XXI в.). дис. ... канд. истор. наук. М., 2014. 326 с.
- Тайшина, Роббек, 1992 – Тайшина Е.И., Роббек В.А. *Нёлтэк. – Нёлтэк*. (на эвен. и рус. яз.). Якутск: Розовая чайка, 1992. 64 с.
- Шарина, 2021 – Шарина С.И. Эпическая традиция эвенов: сбор, локальная специфика, характерные черты. *Сибирский филологический журнал*. 2021, (4), С. 9–23. <https://doi.org/10.17223/18137083/77/1>
- Шарина, 2024 – Шарина С.И. Локальные эпические традиции эвенов: лингвистический аспект. *Полилингвистичность и транскультурные практики*. 2024, 2(21), С. 213–222. <https://doi.org/10.22363/2618-897X-2024-21-2-213-222>
- Эвен фольклора, 1981 – Лебедева Ж.К. (ред.) *Эвен фольклора*. Якутск: Якутское книжное издательство, 1981. 222 с. (на якутском яз.)
- Эвенский фольклор, 1958 – Новикова К.А. (ред.) *Эвенский фольклор*. Магадан: Магаданское книжное издательство, 1958. 120 с.
- Эпос охотских эвенов, 1986 – Цинциус В.И. (ред.) *Эпос охотских эвенов. В записях Н.П. Ткачика*. Якутск: НИИЯЛИ, 1986. 304 с. (на эвенском и рус. яз.)
- Metele, 2020 – Metele. *An ewen Epic Tale by Darja Mixajlovna Osenina. Edited by Andrey L. Malchukov*. Altaic Languages Series 09. Seoul: Seoul National University Press, 2020. 318 p. (на эвенском, англ. и рус. яз.)
- Schiefner, 1874 – Schiefner A. Tungusische Miscellen. Von A. Schiefner. In: *Bulletin de l'Academie imperiale des sciences de St. Petersburg*. 1874. 1873/76. 20. 1874: 2. pp. 247–257. *Melanges asiatiques* 7. 1873/76. S. 378–394. (на немецком яз.)

References

- Bogoraz VG. Materials on the Lamut language. In: Bogoraz VG (ed.) *Tungus collection*. Issue 1. Leningrad: Publ. House of the Academy of Sciences of the USSR, 1931. pp.1–108. (in Russian)
- Bokova E.N. *Even folklore*. Yakutsk: Bichik Publ., 2002. 215 p. (in Russian)
- Burykin AA. *Small genres of Even folklore*. Saint Petersburg: Petersburg Oriental Studies Publ., 2001. 374 p. (in Russian)
- Burykin AA. *Language of a small people in its written form (on the material of the Even language)*. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2004. 384 p. (in Russian)
- Burykin AA., Sharina SI. *Even language: Phonetics. Graphics and orthography. Morphology*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2021. 402 p. (in Russian)
- Varlamova GI., Savvinova SN., Nesterova EV. *Proper names of the characters of the Even epic: dictionary-index*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2019. 219 p. (in Russian)
- Danilov EA. *Irkenmel, Oyinde, Matele*. Yakutsk: Pink Seagull Publ., 1991. 48 p. (in Even and Russian).
- Dutkin HI. Umchegin (Even fairy tale). Korkina EI. et al. (eds.) *Questions of language and folklore of the peoples of the North*. Yakutsk: 1980. 1980 pp. 103–117. (in Russian)
- Yokhelson VI. *Yukaghirs and Yukaghirized Tungus*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2005. 673 p. (in Russian)
- Lebedev VD. *Language of the Evens of Yakutia*. Leningrad: Nauka Publ., 1978. 206 p. (in Russian)
- Lebedev VD. *Okhotsky dialect of the Even language*. Leningrad: Nauka Publ., 1982. 241 p. (in Russian)
- Lebedeva ZhK. *Archaic epic of the Evens*. Novosibirsk: Nauka Publ., 1981. 156 p. (in Russian)
- Lebedeva ZhK. *Epic monuments of the peoples of the Far North*. Novosibirsk: Nauka Publ., 1982. 113 p. (in Russian)
- Lindenau YaI. *Description of the peoples of Siberia (first half of the 18th century)*. Magadan: Magadan Book Publ. House, 1983. 176 p. (Far Eastern Historical Library). (in Russian)
- Petrova VA. The Epic Tradition of the Evens in the Context of the Spiritual Culture and Way of Life of a Nomadic People (Late 19th – Early 21st Centuries). Candidate's dissertation (History). Moscow: 2014. 326 p. (in Russian)
- Tayshina EI., Robbek VA. *Nyoltek, nimkan*. Yakutsk: Pink Seagull Publ., 1992. 64 p. (In Even and Russian)
- Sharina SI. Even epic tradition: collection, local specificity, characteristic features. *Siberian Journal of Philology*. 2021, 4, pp. 9–23 (in Russian). <https://doi.org/10.17223/18137083/77/1>

- Sharina SI. Local epic traditions of the Evens: linguistic aspect. *Polylinguality and Transcultural Practices*. 2024, 2(21), pp. 213–222 (**in Russian**). <https://doi.org/10.22363/2618-897X-2024-21-2-213-222>
- Lebedeva ZhK (ed.) *Even folklore*. Yakutsk: Yakut Book Publ. House, 1981. 222 p. (in Yakut)
- Novikova KA. (ed.) *Even Folklore*. Magadan: Magadan Book Publishers; 1958. 120 p. (in Russian)
- Tsintzius VI. (ed.) *Epic of the Evens of Okhotsk: in the records of N. P. Tkachik*. Yakutsk: Yakut Book Publ. House, 1986. 304 p. (in Even and Russian)
- Malchukov Andrey L. (ed.) *Metele. An ewen Epic Tale by Darja Mixajlovna Osenina*. Altaic Languages Series 09. Seoul: Seoul National University Press, 2020. 318 p. (in English, Russian, and Even)
- Schiefner A. Tungusian miscellaneous. By A. Schiefner. In: *Bulletin of the Imperial Academy of Sciences of Saint Petersburg*. 1874. 1873/76. 20. 1874: 2. pp. 247–257. *Melanges asiatiques* 7. 1873/76. pp. 378–394. (in German)

Об авторе

Шарина Сардана Ивановна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела северной филологии, ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН» (Федеральный исследовательский центр «Якутский научный центр Сибирского отделения Российской академии наук»), ORCID: 0000-0002-7536-2757, e-mail: sarshar@mail.ru

About the author

Sardana I. Sharina, Cand. Sci. (Philology), Leading Researcher, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian branch of the Russian Academy of Sciences (Federal Research Center “Yakut Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences”), ORCID 0000-0002-7536-2757, e-mail: sarshar@mail.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 31.03.2026

Поступила после рецензирования / Revised 18.07.2026

Принята к публикации / Accepted 23.08.2026

Научная статья

УДК 398.224:811.512.157'38

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-105-115

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ СРЕДСТВА ПЕРЕДАЧИ КОМИЧЕСКОГО В ЯКУТСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ – ОЛОНХО

М. Т. Гоголева¹, Е. М. Поликарпова², Е. П. Никифорова³

¹Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова, Якутск, Россия

e-mail: mtgogoleva@mail.ru

²Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова, Якутск, Россия

e-mail: poliem@mail.ru

³Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова, Якутск, Россия

e-mail: moner2@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается лингвистический аспект комической составляющей поэтики якутского героического эпоса олонхо. Тема комического в олонхо частично затронута в трудах эпосоведов при исследовании художественно-изобразительных средств олонхо, но языковые средства передачи комического еще не получили специального освещения. Актуальность этой темы обуславливается тем, что в исследованиях по эпическому наследию народов мира сведений о комическом мало, как в общем плане, так и по части специальных средств выражения комического. Цель работы – определить используемые сказителями лингвистические средства, формирующие целостность структурно-смыслового содержания и функциональной роли народного смеха в художественной ткани олонхо. Материал для исследования получен в ходе комплексного анализа текстов олонхо, выбранных по содержанию комических элементов в олонхо. Методология опирается на виды филологического анализа фольклорного текста, как собственно лингвистический, предполагающий выявление языковых средств, образующих комический эффект; литературоведческий, рассматривающий особенности фольклорной поэтики и стилистический, направленный на изучение индивидуальных приемов использования языковых средств. В результате работы выявлена роль лексических, морфологических, синтаксических форм в передаче комического; показаны средства создания ситуативно-языкового юмора в текстах олонхо, их детерминированность как традицией, так и творческим подходом самого сказителя; определены лингвокультурологические аспекты понимания комического эффекта в фольклорном произведении. Новизна подхода и интерес для исследователей представляет то, что в поэтике олонхо, за исключением обязательного сатирического контекста в изображении отрицательных персонажей, комическое – не характерный, а дополнительный, динамичный элемент, имеющий специфические языковые средства, основной функцией которого является привлечение интереса слушателей к изображаемому, и, вследствие этого, обусловленный непосредственной реакцией слушателей. В перспективе работы рассматривается сравнительно-сопоставительное изучение эпического наследия народов на предмет углубления лингвистических исследований по проблемам языка фольклорного произведения. Практическая значимость работы заключается в привлечении новых сведений в изучение художественно-изобразительных средств олонхо, живой традиции сказительства.

Ключевые слова: язык олонхо; комическое; языковые средства; образы; лексика; морфология; синтаксис; поэтика, лингвокультурологический аспект, индивидуальный стиль

Для цитирования: Гоголева М. Т., Поликарпова Е. М., Никифорова Е. П. Лингвистические средства передачи комического в якутском героическом эпосе – олонхо. Эпосоведение. 2026, 3(43), С. 105–115. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-105-115>

Original article

Linguistic means of conveying the comic in the Yakut heroic epic Olonkho

Marina T. Gogoleva¹, Evdokiya M. Polikarpova², Evdokiya P. Nikiforova³

¹M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia
e-mail: mtgogoleva@mail.ru

²M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia
e-mail: poliemi@mail.ru

³M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia
e-mail: monep2@mail.ru

Abstract. The article examines the linguistic aspect of the comic component of the poetics of the Yakut heroic epic Olonkho. The theme of the comic in Olonkho is partially touched upon in the works of epic scholars when studying the artistic and visual means of Olonkho, but the linguistic means of conveying the comic have not yet received special attention. The relevance of this topic is due to the fact that in studies on the epic heritage of the people of the world, there is little information about the comic, both in general terms and regarding the specific means of expressing the comic. The purpose of the work is to determine the linguistic means used by the storytellers that form the integrity of the structural-semantic content and the functional role of popular humor in the artistic fabric of Olonkho. The material for the study was obtained through a comprehensive analysis of Olonkho texts, selected based on the content of comic elements in Olonkho. The methodology is based on types of philological analysis of the folklore text, namely linguistic, which involves identifying the language means that create a comic effect; literary, which considers the features of folklore poetics; and stylistic, aimed at studying individual techniques of using language means. As a result of the work, the role of lexical, morphological, and syntactic forms in conveying the comic was identified; the means of creating situational-linguistic humor in the texts of Olonkho were shown, as well as their determination by both tradition and the creative approach of the storyteller; the linguistic and cultural aspects of understanding the comic effect in a folk work were determined. The novelty of the approach and its interest to researchers lie in the fact that in the poetics of Olonkho, with the exception of the obligatory satirical context in depicting negative characters, the comic is not a characteristic but an additional, dynamic element, which has specific linguistic means, the main function of which is to attract the interest of listeners to what is being depicted, and, consequently, is conditioned by the immediate reaction of the listeners. In the perspective of the work, a comparative study of the epic heritage of peoples is considered in order to deepen linguistic research on the problems of the language of a folklore work. The practical significance of the work lies in attracting new information to the study of the artistic and expressive means of Olonkho, the living tradition of storytelling.

Keywords: Olonkho language; comic; linguistic means; images; vocabulary; morphology; syntax; poetics; linguoculturological aspect; individual style

For citation: Gogoleva, M. T., Polikarpova, E. M., Nikiforova, E. P. Linguistic means of conveying the comic in the Yakut heroic epic – olonkho. *Eposovedenie*. 2026, 3(43), pp. 105–115. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-105-115>

Введение

Данную работу можно рассматривать как дальнейшее продолжение изучения темы комического в олонхо, изложенной в статье М. Т. Гоголевой «Народный смех в якутском героическом эпосе олонхо» (Гоголева, 2025). В указанной статье о фольклорно-поэтической природе этого явления, в которой рассмотрены структурно-смысловые особенности комических элементов в поэтике олонхо, выявлены функциональная характеристика народного смеха и отдельные лингвистические средства выражения, определяемые мастерством сказителя (Гоголева, 2025). Дальнейший интерес к теме народного юмора привел к проблеме исследования языковых средств передачи комических сцен в повествовательной части в олонхо.

Объектом исследования определено комическое составляющее поэтики олонхо, предметом – лексические, морфологические, синтаксические средства якутского языка, создающие комический эффект в эпосе. Теоретическая значимость работы усматривается в исследовании специфики художественно-изобразительных средств олонхо с учетом индивидуального стиля сказителя, проявляющегося в выборе им языковых средств для привлечения интереса слушателей. Использованы методы: имманентного анализа, рассматривающего художественную структуру текста через его стилевое своеобразие; лингвистического анализа в аспекте изучения композиционно-речевой структуры по функциональному назначению, по языку материала; лексико-семантический и функционально-семантический анализ языковых конструкций и др. Теоретико-методологический аспект работы основывается на фундаментальные положения о характере фольклорной поэтики, сформулированные известными исследователями фольклора: П.Г. Богатыревым в работе «Жанр героического эпоса в фольклоре народов, где автор предопределяет избирательность художественно-изобразительных средств в соответствии с эстетикой героического, масштабом и значимостью эпических событий, передаваемых из поколения в поколение» (Богатырев, 1971: 372); В.Я. Проппом отмечено: «Гипербола смешна только тогда, когда подчеркивает отрицательные качества, а не положительные. Это особенно хорошо видно в народном эпосе» (Пропп, 1976: 68); Л. Л. Габышевой: «Значение слова в фольклорном тексте, который еще сохраняет свою синкретичную структуру, опирается не только на текст, но и на «затекстовую» информацию: ходячие представления, мифы, обряды, приметы, обычаи и т. д. – все, что образует так называемую фоновую информацию» (Габышева, 2009: 5).

Богатый язык олонхо как неисчерпаемый источник всегда был в центре внимания литературоведов и лингвистов, в чьих трудах представлено разнообразие подходов к изучению проблем становления литературного языка, художественно-изобразительной мощи эпоса, теории языка и вопросов прикладных наук. Обращение олонхovedов к теме комического в якутском героическом эпосе связано с исследованиями частных вопросов художественно-изобразительной системы эпоса. Интересно наблюдение Л.В. Роббек относительно связующих элементов эпических формул: «Их можно рассматривать в качестве своеобразных, наиболее значимых элементов «языка-конструктора» (языка фольклора), которые присоединяются друг к другу с помощью более подвижных, непостоянных соединительных отрезков. Последние, связывая эпические формулы между собой, участвуют в построении целостного механизма языка олонхо» (Роббек, 2014: 23). Отметим, что это замечание важно для нашей работы, поскольку здесь говорится о некоем структурном инварианте, сохраненном в эпических формулах, которые не имеют строго фиксированного локуса. А это обстоятельство, в свою очередь, предоставляет определенные возможности для реализации авторского подхода к созданию эпического текста. Вместе с тем, известно, что характер смеха может иметь иную природу. Ритуальный смех в фольклорных текстах, в т. ч. и в олонхо, С. Е. Ноевой трактуется как аналог психологической инициации, имеющий разграничивающую функцию: «Воин, готовящийся к битве, отгораживается смехом, одним из основных идентификаторов живого мира» (Ноева, 2022: 450). В этом случае, смех как проявление обрядовой культуры менее подвержен творческому самовыражению исполнителя. Поэтому в выявлении языковых средств, передающих комические ситуации, придерживаемся функционально-семантического направления, развиваемого новосибирскими лингвистами, разделяемого языковедом Н. И. Даниловой: «В настоящее время функционально-семантические исследования на материале якутского языка проводятся, исходя из положения о доминирующей роли анализа языкового материала в направлении от смысла к формам его выражения, от функций к средствам их реализации» (Данилова, 2020: 84). Ниже рассмотрим, какие средства использует сказитель для придания изображаемому комического эффекта.

Языковые средства, используемые сказителями

Материал для исследования представлен из опубликованных в разное время текстов крупных олонхо: «Кёр Буурай» Н. С. Александрова-Ынта Никиитэ (Александров, 2000), «Ала-

Булкун» Т. В. Захарова-Чээбий (Захаров, 1994), «Тойон Ньургун» И. М. Давыдова (Давыдов, 2003), «Уол Дуолан бухатыыр» М. З. Мартынова (Мартынов, 2009), «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского (Ойунский, 1959), «Богатырь Ала Туйгун с конем будто пегий лев» Ф. Н. Тартакынова (Тартакынов, 2025).

В зачине олонхо

Содержание зачина олонхо – это подготовка слушателей к исполнению олонхо, представление эпического времени, исчисляемого с незапамятных времен, красочное изображение эпических трех миров, их населения. В зачине нередко сказитель рассказывает о себе, говорит о том, как он старается придерживаться вековой традиции сказительства, приводит имена знаменитых олонхосутов, послуживших ему примером. Этот отрывок очень хорошо прослеживается в знаменитом олонхо П. А. Ойунского «Ньургун Боотур Стремительный» (Ойунский, 1959: 6). В отдельных случаях сказитель подает себя в комическом образе незадачливого наблюдателя, который дивится всему тому, что видит кругом, и чем смешнее говорит он о себе, тем сильнее привлекает слушателей: *Ол улуу дьаалы дойду / Килбэйэр киинигэр / Лэһээччэх тэбэн тиийэн, / Холоруктуур кулугутугар / Тонкуччах ойон тахсан, / Илин диэки энээрин / Эргиччи көрөн / Илбиллэн турбутум* (Тартакынов, 2025: 9). – ‘На самый центр / Той грозной величественной земли / Прибежал я пузатенький, / Подпрыгивая на коротеньких ножках, / Поднялся я, / На вихрем крутящийся ось земли, / Словно подброшенный вверх тонкуччах (круглый отдел желудка), / Глядя на восток, / Стоял неподвижно’¹.

Смех вызывает контраст между величием картины эпической земли и нарочитой скромностью автопортрета сказителя, изображенного нелестными для себя производными от образных глаголов: *лэһээччэх тэбэн* (*лэһэй* – быть с большим, выпяченным, торчащим животом (о человеке маленького роста, обычно ребенка) (БТСЯЯ, 2009: 172); *тонкуччах ойон* – фонетический вариант-оканье от общеупотребительного существительного *танкычах* – отдел желудка у жвачных животных, книжка (БТСЯЯ, 2013: 216). Деепричастия *тэбэн*, *ойон* (в данном контексте – подпрыгивать во время ходьбы) участвуют в создании комического действия в составе подчинительного словосочетания. Завершающий штрих образу дает аналогичное словосочетание: *илбиллэн турбутум*, (деепричастие – *илбиллэн* от образного глагола *илбий* (выметать) (БТСЯЯ, 2006: 606) и глагола позиции – *тур* (стоять).

В дальнейшем образ сказителя встречается еще в нескольких местах: *Кыгаан кыччайбытым / Олоотоон оспойбутум* (Тартакынов, 2025: 9). – ‘Прищурившись, косо посмотрел, / досл.: Смотря наверх, / Узкими щелями глазел’; *Уон куннук сиртэн көрөн, / Олоочоохтоон тиийэн ...* (Тартакынов, 2025: 20) – ‘Увидев с дальнего пути длиной в девяти днях езды, / добравшись вприсядку’; ... *Буор булгунньах саба / Боруоктарын монууйан, / Молос гына түстүм*» (Тартакынов, 2025: 21) – ‘Преодолев порог, / Величиной с круглую горку, / Выставил вперед свое круглое выпуклое лицо’. Комичность ситуации в том, что в реальной жизни сказитель может иметь любую, в т. ч. привлекательную, внешность, но утрированный образ стороннего наблюдателя с явными внешними недостатками помогает сказителю оживлять повествовательную часть, и в то же время дистанцироваться от героического содержания отрывка. Здесь следует отметить неэквивалентность морфологического оформления выделенных элементов в оригинале и в переводе на русский язык, где происходят преобразования: *кыгаан кыччайбытым* – словосочетание состоит из деепричастия *кыгаан* (при переводе на русский язык это деепричастие трансформируется в глагол действия, а образный глагол *кыччайбытым* передает целую картину (прищурился, косо посмотрел’ – глагол-деепричастие-глагол); то же самое происходит и со словосочетанием *олоотоон оспойбутум*.

Второй пример построен на контрасте между дальностью расстояния, которое необходимо *преодолеть за девять дней пути* (эпическая мера длины), и несоответствующей этому долгову

¹ Здесь и далее перевод авторов

пути манерой передвижения человека – *олооччохтоон тиийэн* (прибыл впрыскаду). Тип простого предложения с обособленными обстоятельствами образа действия позволяет сказителю в зависимости от реакции слушателей включать и другие меткие образные вставки для усиления комедийности момента. Как отмечено Р. С. Ильясовой: «Специфика языка фольклора заключается не только в том, что в нем употребляются формы неизвестные в обиходно-разговорном языке, но и в том, как сконцентрированы те или иные факты языка»².

На третьем примере одна только глагольная синтагма *молос гына түстүм*, придает предложению комическое содержание, синтагма образована аналитическим способом в последовательности: образный глагол *молос*+деепричастная форма (*гына*) +вспомогательный глагол (*түстүм*).

В изображении Мирового дерева-Аал Луук Мас

В образе Мирового дерева якутского олонхо воплощена универсальная концепция трехчленной модели мира, общая для многих народов мира. Аал Луук Мас олицетворяет единение человека с природой, в пространных живописных описаниях дерева преобладают антропоморфизм и психологизм. В единичных случаях сказитель в ходе повествования о мифическом дереве прибегает к комическому описанию, которое можно определить как эпическую формулу. В олонхо М. З. Мартынова «Уол Дуолан Бухатыыр» рассказывается о том, как с дерева стекает вниз и разливается по земле маслянистая жидкость, живительная сила которой превращает престарелых обитателей Срединной земли в молодых людей, полных жизненной энергии:

Сотон салыы сылдьан, / Уон тобустаах хаарыгар түһэн, / Туойар мэник, / Тустар иирээки буолан / Тобус сибийт добулга / Ойобомсугунан баппакка / Тутурунан барбыт эһэ үһү диэн, / Тойук-домоһ буолбут... (Мартынов, 2009: 29) – ‘Попробовал на вкус (и) / Превратился в девятнадцатилетнего молодца, / Стал задира́ться, / Драться-бороться без разбору, / До верхнего мира девятирусного / Стал докучать похотью своей, / Под конец дед этот был сослан под стражей, / О чем сложили песню-легенду’...

А старуха восьмидесяти лет стала восемнадцатилетней и тоже начала приставать ко всем подряд: *Туойар мэник, Дьизэрэнкэйдир иирээки буолан, / Абыс сибийт хотунга / Эримсэбинэн баппакка, / Абыс сибийтэигэр тиийэн / Ампаардаммыта үһү диэн, / Аат мингэ барбыт дойдута үһү... (Мартынов, 2009: 29) – ‘Загуляла после этого, / Будто сумасшедшая плясунья / (В местах) по восьми направлениям света / Стала известна развратностью-беспутством, / Когда дошла до восьмого света, / Заточили ее в амбар, / Из-за этого и пошла недобрая молва (о ней) на этой земле, говорят’.*

Как правило, при переводе на русский язык синтаксис текста подчиняется законам языка-реципиента и не отображает особенности исходного материала. Здесь гиперболизированная ситуация, своего рода типичный народный юмор, создается сложной синтаксической конструкцией, образующей союзное сложноподчиненное предложение с придаточным причины (*диэн*), в котором придаточное выражено простым предложением с обстоятельствами времени, причины, места и главным предложением с эвиденциальной частицей *үһү* (говорят). Второй эпизод тоже построен по схожей сложной модели, где в придаточном предложении поясняется причина того, о чем говорится в главном предложении.

В описании персонажей

В олонхо антиподы людского племени *айыы* – злобные существа *абаасы* изображаются в сатирическом плане. Сказитель не скупится на отрицательные сравнения, говоря об *абаасы*, используя смех-уничтожение. Мы рассматривали такие примеры в вышеуказанной статье (Голева, 2025). Поэтому здесь приводим, характерное описание скорее траги-комической, чем сатирической ситуации, повествующей о последствиях необдуманного поступка обитателей

² Ильясова Р.С. Особенности языка устного народного творчества. *Universum: филология и искусствоведение*: электрон. научн. журн. 2021, 11(89) [Электронный ресурс]. URL: <https://7universum.com/ru/philology/archive/item/12561> (дата обращения: 01.05.2026)

Нижнего мира. В любопытстве узнать о подробностях битвы великих богатырей на Среднем мире они выглядывают из своего Нижнего мира:

Дьүлүргэн таас аартыкка / Быһа өгөйөн көрөбүт диэннэр, / Аҥаардыы харахтара тэһэ баран, / Үгүрэлээн төннөннөр, Үтүктэн гыналлара дуу, Өмүрэн гыналлара дуу, Үлтү сынньыһар мэник буоланнар, Буокаһыран-буомчаланан Өлөллөрө үһү диэн, Өс төрдө, / Үгэ баһа буолара үһү (Мартынов, 2009: 57–62) – ‘Выглянули через каменную пробойну-проход, / И тут же лопнуло у них по одному глазу, / Потрясенные увечьем, возвратились, затем, / То ли подражая кому, / То ли охваченные буйным приступом, / Стали биться друг с другом, / Так искалечены-изранены были насмерть, / Что стало началом предания, первой басней, говорят’. Схема синтаксической конструкции – союзное сложноподчиненное предложение, где основную смысловую нагрузку несет придаточное предложение с обстоятельствами причины, вводными предложениями, с обстоятельствами образа действия, причины – союз *диэн* и главное предложение, представляющее простое двусоставное предложение с эвиденциальной частицей *үһү*.

Смех вызывает алогичное поведение сынов абаасы, не присущее роду человеческому. Комизм ситуации, созданный по эпической формуле автора-сказителя, далее по тексту закрепляется в лексико-синтаксических повторах.

Симэхсин эмэхсин-старуха коровница, традиционно комический персонаж племени *айыы*, в олонхо «Ала Туйгун» Ф. Н. Тартакынова изображается как старуха-абаасы, у которой отрицательные качества до того сгущены, что вызывают только смех-презрение: *Сииртэн уратыны сэнээрбэтэх / Симэхсин эмэхсин, / Дьэбин тиис, / Чэлкэх ис / Хара ыт тириитэ / Хантырҕата ырбаахыта / Хабарҕатыгар эриллэн / Хантарҕа буолтун, / Хайыта тыыта-тыыта, <...> / Субу дойду гизнин / Муус молуой дьогдьуурун / Мунгууругар тахсан, / Мас мастаан мабыйа-мабыйа / Саманник диэн сарылыыр эбит...* (Тартакынов, 2025: 75–76) – ‘Старуха Симэхсин, / У которой только к чревоугодию интерес, / Ржавые зубы, / Гнилое нутро / Рвущая со злостью на себе мешающую ей нательную рубаху, / Изготовленную из шкуры черного пса, / Превратившуюся в скрученный на шею кожаный поводок, <...> / Стоя на самой вершине / Ледяного хребта этой земли / Изо всей силы ударяет-колет дрова, и / Орет истошным голосом вот о чем ...’.

Этот гротескный образ передается одним предложением – конструкцией, в которой грамматическая основа предложения отягощена многослойными обособленными второстепенными членами, привносящими по воле сказителя различные варианты детализирующего описания. Эту особенность фольклорного слога не раз подчеркивали исследователи: «Старинные и редкие лексемы не живут само по себе, а в составе фольклорного произведения, которое, являясь носителем национальной традиции, обеспечивает и сохранность рудиментов языка» (Лазарев, 2000: 132). Мастерство *олонхосу́та* (сказителя) нагляднее всего проявляется в том, как он использует богатство лексики родного языка, образуя новые слова с помощью малопродуктивных словообразовательных аффиксов. Приводим пример из вышеупомянутой статьи, где сказитель Т. В. Захаров-Чээбий, используя архаичные лексемы, живописно передает одеяние богатыря *баасы*:

«Үс сириэнэн түннэри үүдээһиннээх / Төттөрү эрбэхтээх өлүү лүнкээрийэ үтүлүгүн / Хоннобун анныгар диэри / Куру-куллуччу кэппит» (Захаров, 1994: 17). – ‘С трех сторон зала-танную гнилыми нитками / Будто гулкое преисподнее руковицу, / С большим пальцем, приделанным не с той стороны / Натянувший нелепо до самых подмышек’. Непереводимое слово *лүнкээрийэ* отсутствует в толковых словарях якутского языка, но полагаем, что значение слова может исходить от звукоподражательного слова *лүнк* (подражание гулкому звуку), а аффикс –*рий+э* придает слову ироничное звучание, как *несерьезность, несолидность* (ср. *Собо – собооруйа*).

Словосочетание *куру-куллуччу кэппит*, образованное от глагола действия и наречия образа действия с редупликацией, создает комический эффект, благодаря мастерству сказителя, использующему редкое образное слово в сочетании с формой интенсификации качественного прилагательного, выделенной в якутском языке диалектологом С. А. Ивановым (Иванов, 2014: 100).

То, что комический элемент в олонхо не относится к числу обязательных, косвенно свидетельствует тот факт, что в довольно крупном олонхо в 10317 строк «Тойон Ньургун» знаменитого сказителя из Таттинского улуса Иллариона Михайловича Давыдова, выигравшего конкурсы сказителей-олонхосутов еще в начале 40-х гг. XX столетия и в 1945 г. в Якутске, нами обнаружены лишь два примера юмористического характера:

Манньк сэн-сэбиргэл иччитэ Хайтах эбит диэтэххэ – / Унга диэкки өттүгэр / Уодайбыт быһыылаах, / Орбогор уостаах, / Олоочу этэрбэстээх / Уот оттор уорас хара уола / Олоччу мэлигир эбит. / Хангас диэкки өттүгэр / Халбайбыт ыстааннаах, / Хантайбыт этэрбэстээх, / Хабысхата суох саналаах, / Харамматах дьүһүннээх хамначчыт эмээхсин / Хасты мэлигир эбит (Давыдов, 2003: 27) – ‘Если взглянуть на него, каков он сам, владелец подобного вооружения, – / Нет у него совсем / Рослого работника, / С угрюмым темным лицом, / Выпяченными мясистыми губами, / В торбасах с короткими голенищами, / Следящего за очагом / По правую сторону жилища. / А на левой стороне / Вовсе нет домработницы-старухи / Неужоженного вида / С бестолковой быстрой речью, / В широких штанах, / Торбасах с загнутыми носками’.

Отрывок целиком представляет собой характеристику персонажа в традиционном стиле олонхо, составленную через прием описания домашней прислуги-комических персонажей, *которых мог бы иметь герой, но у него их нет*, и это существенно для понимания образа богатыря – он не заурядный человек, занимающийся мирскими делами, а воин с высокой миссией защиты племени *айыы*. Текст построен по сложной подчинительной схеме: первая часть – сложно-подчиненное предложение выступает как главное предложение ко второй части, состоящей из двух определительных придаточных предложений. В лексическо-семантическом плане наблюдается переход качественного прилагательного «*уодаҕар*» – ‘рослый, высокий, длинноногий’ (БТСЯЯ, 2015: 187) в глагол-причастие «*уодайбыт*» с аффиксом прошедшего времени *-быт*. Слова-архаизмы «*олооччу*» – ‘маленькие кожаные торбаса’ и «*хантайбыт этэрбэс*» – ‘торбаса с загнутыми носками’ указывают на тюрко-монгольский этнографический контекст. Второй пример из этого олонхо приводится ниже.

В жестах персонажей

Эпический репертуар сказителя у знаменитых олонхосутов чрезвычайно велик, иногда доходит до 20-30 сюжетов олонхо, и в каждом сказании по-разному изображаются как главные герои-богатыри, так и второстепенные персонажи со своим характером и манерой поведения. В олонхо И.М. Давыдова показан выразительный момент схватки Тойон Ньургунга с Муус Ту-мараалдыном из племени *абаасы*.

Эйиэхэ сытан биэрэр / Бу баар! – диэн баран, / Икки илин тиһин көтүрү анньан, / Хаансаар хара муннугар / Хантас гына түһүөр дылы / Хокуоска туттарбытыгар, / Анараа киһи бэркэ өһүргэнэр эбит. / Хокуоска эйиэхэ эр(э) баар дуо, / Миэхэ даа баар диэбитинэн, / Хардары хокуоска биэрэр. / Бэрт үрдүктүк хололоон / Биэрэр киһи эбит, / Үөһээ собуһунан биэрбитин / Аһаран биэрбитигэр, / Сыһа анньан хаалар. / Ол күнтэн бу күнгэ дылы / Охсуһуу хорохоото / Хокуоска буолбут эбит (Давыдов, 2011: 182–183) – ‘Вот тебе не противиться! (досл.: лечь, признавая поражение) – / С этими словами рукой, / Сложенной в кукиш, / Ударил в черный нос / С широкими ноздрями да так, / Что тот вскинул подбородок, / Выбил ему два передних зуба. / Обиделся тот сильно, / И, со словами: / «Не только у тебя кукиш имеется, / Вот, получай! – двинул вперед руку, / Но только не рассчитал / Высоту роста, промахнулся, / Дав противнику увернуться. / И в те времена, и в наши дни / Кукиш является предвестником битвы’. Обмен унижающими жестами, очевидно, более позднее привнесение в эпизод схватки богатырей, потому встречается редко, и в других олонхо изображению такого момента не придается большого значения, но данный отрывок примечателен тем, что здесь присутствует отрицание неприличного жеста – даже существо *абаасы* испытывает большую обиду, и, поддавшись гневному порыву, ошибается. В высмеивании сына *абаасы* угадывается исход поединка, что становится особенно ясно из последнего предложения. В создании этой трагикомической ситуации важная роль

отводится синтаксису текста, т. к. комическое формируется в результате последовательного описания действий персонажей (по схеме оригинала): прямая речь – бессоюзное сложноподчиненное предложение с придаточным причины; прямая речь – простые предложения с обстоятельствами образа действия – бессоюзное сложноподчиненное предложение с изъяснительными придаточными – простое двусоставное предложение.

В речи персонажей

В олонхо Н. Александрова-Ынта Никиитэ «Кёр Буурай» богатырь *абаасы Кюенчэ Беге* (Күөнчэ Бөбө) высмеивает богатыря *айыы Кёр Буурай* (Көр Буурай), выражаясь следующим образом:

Көр эрэ, бу түөкүн, / Суолга баппатах оууруо харах, / От сото, Ооһуй оуус, / Ыалга баппатах Ыарҕа атах, Лабаа тарбах, / Аһырын булбатах Салбаныкы саадьаҕай (Александров, 2000: 187) – ‘Ты смотри на этого негодяя, / Непутевого с глазами-бусинками, / Паука с травяными ножками / Неуживчивого, с ногами будто мелкий кустарник, / С пальцами как ветки, / Ненасытного, облизывающегося полосатого’. Здесь необходимо отметить, что в оригинале текста приведенные ниже именные словосочетания относятся к художественному приему-синекдохе, специфическому виду метонимии, причем *оууруо харах, от сото* являются фразеологизмами, обозначающими человека с маленькими глазками, хилым телом. Далее выделены: *ооһуй оуус* – сложное слово в значении *паук* (здесь: метафора); *ыарҕа атах, лабаа тарбах* – фразеологические сочетания, обозначающие человека с короткими ногами и со скрюченными пальцами; *салбаныкы саадьаҕай* – сочетание имен прилагательных (*салбаныкы* – фолькл.: о языке, большой и длинный, вечно жаждущий пищи (БТСЯЯ, 2011: 177); *саадьаҕай* – о масти крупного рогатого скота: с белой полосой вдоль хребта (БТСЯЯ, 2011: 67). Все выражение – оскорбительное обращение – построено на образных сравнениях, подчеркивающих ничтожество противника с точки зрения лингвокультурологии, недаром, *саадьаҕай* в разговорной якутской речи может иметь негативный оттенок, близкий к ругательству. Приведенный пример речи персонажей свидетельствует о том, что мастерство сказителя не в меньшей степени проявляется и в лексико-семантическом поле.

Заключение

Вышеизложенное позволяет нам сформулировать следующие выводы о наиболее характерных языковых средствах передачи комического в эпосе олонхо:

1. Специфика жанра героического эпоса не требует обязательного включения комических элементов в художественную ткань олонхо, поэтому наличие или отсутствие комического в рассмотренных текстах олонхо в значительной мере зависит от воли и мастерства сказителя, индивидуальный стиль которого предполагает свободное использование ситуативно-языкового юмора в зачине, описании Мирового дерева, изображении внешнего вида, речи и жестах персонажей, процесса их битвы.

2. Лингвокультурогический аспект поэтики комического в эпосе обеспечивает дополнительную семантику, которая в полной мере раскрывается лишь в оригинальных текстах, созданных в традициях эпической стилистики.

3. Языковые средства создания комических элементов отражены как в лексико-семантическом, так и в функционально-грамматическом плане. Лексический пласт, в основном, представлен в использовании фонетически созвучных слов и выражений, образных глаголов, выразительных собственных имен, архаизмов, фразеологизмов. Морфологические средства языка привлечены в создании комического эффекта через необычные способы словообразования, как малопродуктивные аффиксы, редупликация; посредством изменения словоформ, субстантивации, адъективации и др.

4. Анализ рассмотренных текстов показывает, что синтаксические средства являются наиболее продуктивными в создании комических ситуаций: это, прежде всего, завершенность юмористического нарратива текста, также соответствующий замыслу контекст высказывания,

особенно, при учете фоновой информации, где присутствует эффект неожиданности и контраста; это – использование сложных грамматических конструкций, состоящих из разных типов простых и сложных предложений, усиливающих выразительность синтаксическим параллелизмом, образующим эпические формулы и целые периоды, циклично повторяющиеся в тексте олонхо.

5. Изобразительные средства создания комического эффекта, используемые сказителем, показывают специфику индивидуального стиля автора, его предпочтения к выбору языковых средств, что представляет особый интерес для дальнейших исследований поэтики олонхо и эпического наследия народов мира.

Литература

- Александров, 2000 – Александров Н.С. *Кэр Буурай: олонхо*. Якутск: Бичик, 2000. 192 с. (на якутском яз.)
- Богатырев, 1971 – Богатырев П.Г. *Вопросы теории народного искусства*. М.: Искусство, 1971. 544 с.
- БТСЯЯ, 2006 – Слепцов П.А. (ред.) *Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта*: в 15 т. Т. III: (Буквы Г, Д, Дь, И). Новосибирск: Наука, 2006. 844 с.
- БТСЯЯ, 2009 – Слепцов П.А. (ред.) *Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта*: в 15 т. Т. VI: (Буквы Л, М, Н). Новосибирск: Наука, 2009. 519 с.
- БТСЯЯ, 2011 – Слепцов П.А. (ред.) *Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта*: в 15 т. Т. VIII: (Буква С – сөллөбөр). Новосибирск: Наука, 2011. 572 с.
- БТСЯЯ, 2013 – Слепцов П.А. (ред.) *Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта*: в 15 т. Т. X: (Буква Т: Т – төһүүлээ). Новосибирск: Наука, 2013. 576 с.
- БТСЯЯ, 2015 – Слепцов П.А. (ред.) *Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта*: в 15 т. Т. XII: (Буква У: У). Новосибирск: Наука, 2015. 598 с.
- Габышева, 2009 – Габышева Л.Л. *Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти*. Новосибирск: Наука, 2009. 143 с.
- Гоголева, 2025 – Гоголева М.Т. Народный смех в якутском героическом эпосе-олонхо. *Вестник филологических наук*. 2025, (12), С. 185–190. <https://doi.org/10.62257/2782-5329-2025-12-185-190>
- Давыдов, 2003 – Давыдов И.М. *Тойон Ньургун: олонхо*. Якутск: Бичик, 2003. 240 с. (на якутском яз.)
- Данилова, 2020 – Данилова Н.И. Семантические методы в изучении якутского языка. *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. 2020, 2(31), С. 80–87. <https://doi.org/10.25693/SVGV/2020.31.2.009>
- Захаров, 1994 – Захаров Т.В.-Чээбий. *Ала-Булгун: олонхо* / Пер. Г.В. Баишев-Алтан Сарын. Якутск: Сахаполиграфиздат, 1994. 104 с. (на якутском яз.)
- Иванов, 2014 – Иванов С.А. *Морфологические особенности говоров якутского языка*. Новосибирск: Наука, 2014. 248 с.
- Лазарев, 2000 – Лазарев А.И. Фольклор как источник знаний о родном языке. *Фольклор и фольклористика*. 2000, 1(2), С. 124–138.
- Мартынов, 2009 – Мартынов М.З. *Уол Дуолан бухатыр: олонхо*. Якутск: Бичик, 2009. 257 с. (на якутском яз.)
- Ноева, 2022 – Ноева (Карманова) С.Е. Смех как инициация: функционирование элементов смеховой культуры в якутских фольклорных текстах. *Вестник НГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация*. 2022, 3(20), С. 139–150. <https://doi.org/10.25205/1818-793502022-20-3-139-150>
- Ойунский, 1959 – Ойунский П.А. *Ньургун Боотур Стремительный: олонхо*. Полн. собр. соч. Т. 4. Якутск: Кн. изд.-во, 1959. 324 с. (на якутском яз.)
- Пропп, 1976 – Пропп В.Я. *Проблемы комизма и смеха*. М.: Искусство, 1976. 186 с.
- Роббек, 2014 – Роббек Л.В. *Лексико-семантические особенности языка якутского героического эпоса олонхо*. Новосибирск: Наука, 2014. 140 с.
- Тартакинов, 2025 – Тартакинов Ф.Н. *Богатырь Ала Туйгун с конем словно пегий лев: олонхо на якутском яз.* Якутск: Дани-Алмас, 2025. 200 с.

References

- Aleksandrov NS. *Ker Buurai*. Yakut heroic epic. Yakutsk: Bichik Publ., 2000. 192 p. (in Yakut)
- Bogatyrev PG. *Questions of the Theory of Folk Art*. Moscow: Art Publ., 1971. 544 p. (in Russian)
- Sleptsov PA. (ed.) *Large explanatory dictionary of the Yakut language. Sakha tylyn byhaaryylaakh ulakhan tyldyta*: in 15 volumes. T. III: (Letters G, D, Дь, И). Novosibirsk: Nauka Publ., 2006. 844 p.
- Sleptsov PA. (ed.) *Large explanatory dictionary of the Yakut language. Sakha tylyn byhaaryylaakh ulakhan tyldyta*: in 15 volumes T. VI: (Letters L, M, N). Novosibirsk: Nauka Publ., 2009. 519 p.
- Sleptsov PA. (ed.) *Large explanatory dictionary of the Yakut language = Sakha tylyn byhaaryylaakh ulakhan tyldyta*: in 15 volumes. T. VIII: (Letter S). Novosibirsk: Nauka Publ., 2011. 572 p.
- Sleptsov PA. (ed.) *Large explanatory dictionary of the Yakut language. Sakha tylyn byhaaryylaakh ulakhan tyldyta*: in 15 volumes. T.X: (Letter T). Novosibirsk: Nauka Publ., 2013. 575 p.
- Sleptsov PA. (ed.) *Large explanatory dictionary of the Yakut language. Sakha tylyn byhaaryylaakh ulakhan tyldyta*: in 15 volumes. T.XII: (Letter Y: Y). Novosibirsk: Nauka Publ., 2015. 598 p.
- Gabyшева LL. *Folklore text: semiotic mechanisms of oral memory*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2009. 143 p. (in Russian)
- Gogoleva MT. Folk laughter in the Yakut heroic epic-olonkho. *Philological Sciences Bulletin*. 2025, (12), C. 185–190 (in Russian). <https://doi.org/10.62257/2782-5329-2025-12-185-190>
- Davydov IM. *Toyon Nurgun*. Yakut heroic epic. Yakutsk: Bichik Publ., 2003. 240 p. (in Yakut)
- Danilova NI. Semantic methods in the study of the Yakut Language. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2020, 2(31), pp. 80–87 (in Russian). <https://doi.org/10.25693/SVG/2020.31.2.009>
- Zakharov TV.-Cheebiy. *Ala-Bulkun*. Yakut heroic epic. Trans. by G.V. Baishev-Altan Saryn. Yakutsk: Sakhapoligraphizdat Publ., 1994. 104 p. (in Yakut)
- Ivanov SA. *Morphological features of dialects of the Yakut language*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2014. 248 p. (in Russian)
- Lazarev AI. Folklore as a source of knowledge about the native language. *Folklore and folklore studies*. 2000, 1(2), pp.124–138. (in Russian)
- Martynov MZ. *The boy is a hero*. Yakut heroic epic. Yakutsk: Bichik Publ., 2010. 257 p. (in Yakut)
- Noeva (Karmanova) SE. Laughter as Initiation: The Functioning of the Elements of Laughter Culture in Yakut Texts. *Vestnik NSU. Series: Linguistics and Intercultural Communication*. 2022, 3(20), pp. 139–150 (in Russian). <https://doi.org/10.25205/1818-793502022-20-3-139-150>
- Oyunsky PA. *Nyurgun Bootur the Swift. Yakut heroic epic. Complete collection of works*. Vol. 4. Yakutsk: Book Publ., 1959. 324 p. (in Yakut)
- Propp VYa. *Problems of Comedy and Laughter*. Moscow: Art Publ., 1976. 183 p. (in Russian)
- Robbek LV. *Lexical and semantic features of the language of the Yakut heroic epic olonkho*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2014. 140 p. (in Russian)
- Tartakynov FN. *The hero Ala Tuigun with a horse is like a piebald lion*. Yakut heroic epic. Yakutsk: Dani-Almas Publ., 2025. 200 p. (in Yakut)

Об авторах

Гоголева Марина Трофимовна, кандидат педагогических наук, доцент, кафедра «Методика обучения якутскому языку, литературе и работа с молодежью», Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова», ORCID: 0000-0002-9685-4056, e-mail: mtgogoleva@mail.ru

Поликарпова Евдокия Михайловна, доктор педагогических наук, профессор, кафедра «Методика обучения якутскому языку, литературе и работа с молодежью», Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова», ORCID: 0000-0002-3518-6963, e-mail: poliem@mail.ru

Никифорова Евдокия Павловна, доктор педагогических наук, заведующий кафедрой методики преподавания русского языка и литературы, Филологический факультет, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова», ORCID: 0000-0001-8436-9611, e-mail: monep2@mail.ru

About the authors

Marina T. Gogoleva, Cand. Sci. (Pedagogy), Asst. Prof., Department of Methodology of Teaching Yakut Language and Literature and Youth Work, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, M.K. Ammosov North-Eastern Federal university, ORCID: 0000-0002-9685-4056, e-mail: mtgogoleva@mail.ru

Evdokiya M. Polikarpova, Dr. Sci. (Pedagogy), Prof., Department of Methodology of Teaching Yakut Language and Literature and Youth Work, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, M.K. Ammosov North-Eastern Federal university, ORCID: 0000-0002-3518-6963, e-mail: poliem@mail.ru

Evdokiya P. Nikiforova, Dr. Sci. (Pedagogy), Head of the Department of Methodology of Teaching Russian Language and Literature, Faculty of Philology, M.K. Ammosov North-Eastern Federal university, ORCID: 0000-0001-8436-9611, e-mail: monep2@mail.ru

Вклад авторов / Authors' contribution

Гоголева М.Т. – разработка концепции исследования, методология, проведение исследования, создание черновика рукописи, редактирование рукописи, руководство исследованием

Поликарпова Е.М. – разработка концепции исследования, методология, проведение исследования, создание черновика рукописи

Никифорова Е.П. – разработка концепции исследования, проведение исследования, создание черновика рукописи, редактирование рукописи

Marina T. Gogoleva – conceptualization, methodology, investigation, writing – original draft, writing – review & editing, supervision

Evdokiya M. Polikarpova – conceptualization, methodology, investigation, writing – original draft

Evdokiya P. Nikiforova – conceptualization, investigation, writing – original draft, writing – review & editing, supervision

Конфликт интересов / Conflict of interests

Авторам неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The authors are not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 04.05.2026

Поступила после рецензирования / Revised 27.06.2026

Принята к публикации / Accepted 28.08.2026

Научная статья

УДК 398.224(=512.157)(571.56-37)

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-116-129

ПОЭТИКА ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЙ ЧАСТИ ОЛОНХО ВИЛЮЙСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

А. А. Кузьмина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
(Федеральный исследовательский центр «Якутский научный центр
Сибирского отделения Российской академии наук»),
Якутск, Россия
e-mail: aitasakha@mail.ru

Аннотация. Актуальность исследования связана с необходимостью проведения системного анализа поэтики заключительной части олонхо в целом. В отличие от северо-восточной традиции, где концовка эпоса уже изучена, виллюйская эпическая традиция в этом отношении до сих пор не подвергалась систематическому рассмотрению. Цель статьи – системно изучить поэтику заключительной части олонхо виллюйской эпической традиции. Исследовательские задачи направлены на выявление следующих аспектов заключительной части олонхо: её композиционной роли, места в сюжетном построении, а также особенностей применения эпических поэтико-стилевых средств. При проведении исследования применяются такие методы, как системный анализ поэтики олонхо, структурный анализ и сплошная выборка. Выявлено, что в эпических традициях кольцевая композиция с восстановлением гармонии выполняет смыслообразующую функцию, а счастливый финал, реализующий архетипическую модель обновления миропорядка, является необходимым элементом поэтики, причем фрагментарность текстов обусловлена внешними факторами фиксации, а не особенностями самой традиции. Несмотря на кажущуюся схожесть, в концовке содержатся довольно разнообразные мотивы и типические места, которые обусловлены сюжетно-тематическим типом и эволюционными особенностями поэтики олонхо. Определено, что заключительная часть олонхо строится на устойчивых мотивах счастливого финала, однако анализ виллюйской традиции выявляет вариативность: наряду с архаичными мотивами наблюдаются элементы более позднего происхождения. Установлено, что в якутском героическом эпосе олонхо финал, основанный на системе эпических формул и типических мест, является не просто концовкой сюжета, а смысловым композиционным блоком. В виллюйской традиции он варьируется от развернутых многоступенчатых вариантов до кратких завершений. Перспектива исследования – сопоставление поэтики заключительной части разных эпических традиций для формирования целостной картины изучаемого явления.

Ключевые слова: якутский героический эпос олонхо; виллюйская эпическая традиция; заключительная часть; концовка; поэтика; сюжет; композиция; композиционная рамка; мотив; типическое место; эпическая формула

Благодарности: Выражаю благодарность ЦКП Федерального исследовательского центра «Якутский научный центр СО РАН» за возможность проведения исследований на научном оборудовании Центра.

Финансирование: Статья выполнена в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации № 075-00619-26-00 на 2026 г., проект НИР № 124030100136-9.

Для цитирования: Кузьмина А.А. Поэтика заключительной части олонхо виллюйской эпической традиции. *Эпосоведение*. 2026, 3(43), С. 116–129. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-116-129>

Original article

Poetics of the final part of the olonkho of the Vilyui epic tradition

Aitalina A. Kuzmina

Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian branch
of the Russian Academy of Sciences (Federal Research Center “Yakut Scientific Center of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences”), Yakutsk, Russia
e-mail: aitasakha@mail.ru

Abstract. The relevance of this study stems from the need for a systematic study of the poetics of the olonkho’s final section as a whole. Unlike the northeastern tradition, where the epic’s ending has already been studied, the Vilyui epic tradition has not yet been systematically examined in this regard. The aim of this article is to systematically examine the poetics of the olonkho’s final section in the Vilyui epic tradition. The research objectives are aimed at identifying the following aspects of the olonkho’s final section: its compositional role, its place in the narrative structure, and the specific application of epic poetic and stylistic devices. The study utilizes methods such as a systemic analysis of olonkho poetics, structural analysis, and continuous sampling. It was revealed that in epic traditions, the ring-shaped composition with its restoration of harmony serves a meaning-making function, while a happy ending, embodying the archetypal model of world order renewal, is a necessary element of the poetics. Furthermore, the fragmentary nature of texts is determined by external factors of recording, rather than by the peculiarities of the tradition itself. Despite apparent similarities, the ending contains quite diverse motifs and typical passages, which are determined by the plot-thematic type and the evolutionary features of olonkho poetics. It was determined that the final section of the olonkho is built on the stable motifs of a happy ending. However, an analysis of the Vilyuy tradition reveals variability: alongside archaic elements, later additions are also recorded. It was established that in the Yakut heroic epic olonkho, the ending, based on a system of epic formulas and typical places, is not simply the conclusion of the plot, but a meaningful compositional unit. In the Vilyuy tradition, it ranges from expanded, multi-stage versions to brief conclusions. The research aims to compare the poetics of the final sections of various epic traditions to form a holistic picture of the phenomenon under study.

Keywords: Yakut heroic epic olonkho; Vilyuy epic tradition; final part; ending; poetics; plot; composition; compositional framework; motif; typical place; epic formula.

Acknowledgements: Author gratitude to Shared core facilities of the Federal Research Center “Yakutsk Science Center SB RAS” for the opportunity to conduct research on the scientific equipment of the Center.

Funding: The article was carried out within the state assignment of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation No 075-00619-26-00 for 2026, research project No. 124030100136-9

For citation: Kuzmina, A. A. Poetics of the final part of the olonkho of the Vilyui epic tradition. *Eposovedenie*. 2026, 3 (43), pp. 116–129. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-116-129>

Введение

Многие теоретики литературы и лингвисты (Шкловский, 1925; Лотман, 2010; Бахтин, 1986; Реформатский, 1987; Капустина, 2018) указывали на то, что композиционная рамка, объединяющая вступление и концовку, служит важным средством организации художественной целостности текста. Исследовательский интерес к композиционной рамке олонхо распределен неравномерно: если его вступление детально проанализировано, то концовка только начинает становиться предметом научного изучения. В научной литературе, посвященной якутскому эпосоведению, для обозначения заключительной части олонхо применяется целый ряд терминов, детальный анализ которых представлен в статье Л. С. Ефимовой и О. К. Павловой (Ефимова, 2017: 49).

Актуальность исследования связана с необходимостью проведения системного анализа поэтики заключительной части олонхо в целом. Если особенности концовки олонхо в северо-восточной региональной традиции уже получили освещение в науке (Ефимова, 2017), то

вилюйская эпическая традиция с этой точки зрения до сих пор не подвергалась систематическому анализу. Исследование особенностей организации заключительной части эпического текста позволило бы получить целостное и более полное представление о поэтике олонхо в широком понимании этого термина.

Цель статьи – системно изучить поэтику заключительной части олонхо вилюйской эпической традиции. Научная новизна работы состоит в том, что в ней впервые специально исследуется концовка олонхо Вилюйского региона: определяется ее роль в сюжетно-композиционном построении, раскрывается специфика использованных поэтико-стилевых средств.

Материал исследования охватывает почти все тексты олонхо вилюйской эпической традиции:

- олонхо верхневилюйских сказителей: «Кёр Буурай» (Александров, 2014), «Богатырь Тумэн Туюрэй» (Тимофеев, 2022), «Тёбё Тёрюёх» (Кузьмина, 2014: 57–58), «Хардаачы Бэргэн» (Титаров, 2022);

- олонхо вилюйских сказителей: «Богатырь Тонг Саар» (Каратаев, 2010), «Эрбэхтэй Мэргэн» (Алексеев, 2017), «Тёбёт Мэник» (Еремеев, 2017), «Аджык Боотур» (Кузьмина, 2014: 54–55), «Могучий Эр Соготох» (Якутский героический эпос, 1996), «Эрбэхтэй Бэргэн» (Кузьмина, 2014: 51–53), «Джирибинэ Боотур» (Каратаев, 2017) В. О. Каратаева;

- олонхо нюрбинских сказителей: «Ого бухатырь» (Кузьмина, 2014: 41), «Кюн Саарыстыба» (Кузьмина, 2014: 44), «Уол Эр Соготох» (Тагров, 2012), «Богатырь Юрюнг Ёрюёл» (Кузьмина, 2014: 46), «Кулдус Бёгё» (Харитонов, 2009), «Богатырь Кюн Эрилик» (Кузьмина, 2014: 42–43), «Богатырка Кыыс Джуурая» (Дуяков, 2011), «Юрюнг Уолан» (Кузьмина, 2014: 43), «Богатырь Дылырдаайы» (Кузьмина, 2014: 39–40), «Богатырь Уол Туйгун» (Кузьмина, 2014: 58–59);

- олонхо сунтарских сказителей: «Богатырь Уол Дуолан» (Мартынов, 2010), «Богатырь Одун Чуураа» (Кузьмина, 2014: 41–42), «Кыыс Кыдаан» (Кузьмина, 2014: 60–61), «Именитый Адаам Саар» (Кузьмина, 2014: 44–45), «Сын кряквы Кюн Нюргун» (Кузьмина, 2014: 40).

Для сравнения с другими региональными (локальными) традициями в работе использовались олонхо «Ючюгэй Юдьюгюэн и Кусаган Ходжугур» Д. А. Томской (Томская, 2011), «Непобедимый Мюльдзю Бёгё» Д. М. Говорова (Говоров, 2010), «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» П. П. Ядрихинского (Ядрихинский, 2011), «Кыыс Дэбилийэ» Н. П. Бурнашева (Кыыс Дэбилийэ, 1993), а также сюжеты олонхо, составленные Н. В. Емельяновым (Емельянов, 1980), А. А. Кузьминой (Кузьмина, 2014).

Исследование опирается на труды отечественных литературоведов, рассматривающих композиционную рамку (Томашевский, 1996; Лотман, 2010; Бахтин 1986; Капустина, 2016; Капустина, 2018). Существенный интерес представляют работы фольклористов (Неклюдов, 2015; Гринцер, 1974; Кузьмина, 2005; Пюрвеева, 2003; Манджиева, 2022; Ондар, 2019; Олзхуу, 2019). Особую значимость для анализа поэтики олонхо имеет ряд работ по данной проблематике (Емельянов, 1980; Семенова, 2000; Илларионова, 2008; Ефимова, 2017; Макаров, 2019). При проведении исследования применяются такие методы, как системный анализ поэтики олонхо, структурный анализ и сплошная выборка.

Роль заключения в композиции якутского эпоса

Композиционная рамка (вступление и заключение) служит ключевым структурным элементом текста, занимая сильную позицию для воздействия на читателя или слушателя. Исследователи выделяют три ключевые функции композиционной рамки: маркирующую (обрамление и разграничение произведения), моделирующую (конструирование особой поэтической реальности) и циклообразующую (в лирическом и прозаическом циклах) (Капустина, 2016: 190).

Изначально она служила для выделения границ текстового блока, выполняя эту функцию обрамления, которое маркирует структурную целостность произведения и настраивает читателя на его целостное восприятие. Вступление и заключение, зеркально соотносясь друг с другом, занимают абсолютно фиксированные позиции в тексте: зачин, открывая развитие, всегда находится в начале, а финал, подводя итог, – в конце (Капустина, 2016: 188).

Развивая идею разграничительной функции, Ю. М. Лотман выделяет у композиционной рамки функцию моделирующую. Вступление и заключение создают конечную модель бесконечного мира, задавая ключевые координаты художественной реальности, такие как время, пространство и характер героя, что позволяет читателю настроиться на её целостное восприятие (Лотман, 2010: 427). По Ю. М. Лотману, сотворённый мир, обладающий точкой начала, часто воспринимается как вечный и бесконечный, становясь знаком подлинного, онтологического бытия (Лотман, 2010: 428). Следовательно, мотив сотворения мира в якутском эпосе выступает ключевым аргументом и фундаментом для философского осмысления бытия народа саха.

По С. Ю. Неклюдову, весь сюжет обрамлен статичными пространственно-временными «опорными точками» в начале и конце, что соответствует схеме «равновесие – его нарушение – восстановление» (Неклюдов, 2015: 198). Почти по такой трёхчленной композиционной конструкции строится калмыцкий эпос «Джангар» (исходный порядок – его нарушение – восстановление) (Пюрвеева, 2003: 39). Эта схема соответствует архетипической схеме «утраты – поиска – обретения» в индийском эпосе (Гринцер, 1974: 206). Как отмечает Н. Б. Пюрвеева, эпическая картина мира как вечной гармонии, где конфликт трактуется не как основа миропорядка, а как временное и устранимое нарушение нормы, находит своё формальное воплощение в кольцевой композиции, начинающейся и завершающейся пиром, что символизирует цикличность и восстановление изначального порядка (Пюрвеева, 2003: 39).

В якутском героическом эпосе с композиционной точки зрения ритуальный праздник ысыах представляет собой возвращение в исходное пространство и состояние, нарушенные в завязке сюжета. Однако его функция – не простое восстановление прошлого, а качественное обновление и новое обретение благополучия. Мотив ысыаха как кульминация культурного деяния героя находит завершение в возведении нового жилища, которое, становясь сакральным центром, символизирует упорядочивание хаоса и восстановленную связь с источником плодородия (Семёнова, 2000: 112).

Олонхо принадлежит к числу тех идейных систем, которые конструируют модель мира, обретающую завершение в «счастливом конце». Традиционное олонхо не завершается победой абаасы; имеющиеся записи с таким исходом – это, как правило, незаконченные отрывки. Особенно фрагментарны те аудиозаписи, которые, по-видимому, делались фольклористами лишь как образец из-за недостатка магнитофонной ленты или ограниченных технических возможностей. Анализ текстов олонхо северо-восточной традиции показал, что в 13,3 % случаев (2 произведения) финал как таковой отсутствует, а в остальных – часто имеет редуцированную и структурно неразвитую форму (Ефимова, 2017: 48).

В корпусе виллойских эпических текстов имеется четыре олонхо, сюжетная линия которых не завершена, что позволяет классифицировать эти записи как отрывки. Показательным примером является олонхо «Ого бухатыр» (букв. «Дитя-богатырь») Д. С. Семёнова (Сергеева) из Нюрбинского района. Его сюжет внезапно обрывается на эпизоде, где богатырь-абаасы, предсказав герою рождение сына Тутаах Биис, требует ребёнка себе. Герой, понимая, что не может одолеть противника, даёт своё согласие, после чего запись заканчивается (Кузьмина, 2014: 41). Можно предположить, что дальнейшее развитие сюжета привело бы к победе сына героя над антагонистом. Ещё одним примером незавершённой записи служит олонхо «Кюн Саарыстыба» (букв. «Солнечное Царство») И. Е. Торохова, где повествование внезапно прекращается после исчезновения сестры главного героя (Кузьмина, 2014: 44). Олонхо «Аджык Боотур» А. С. Васильева (Виллойский район) обрывается на кульминационной сцене поединка богатыря с женщиной-абаасы. Конфликт достиг такого масштаба, что жители трёх миров были вынуждены просить божество Джылга Тойона о вмешательстве и прекращении битвы (Кузьмина, 2014: 54). Повествование в следующем олонхо «Хардааччы Бэргэн», записанном П. Н. Дмитриевым со слов А. Т. Титарова из Верхневиллойского района, обрывается на кульминационном эпизоде – битве главного героя с богатырем-абаасы (Кузьмина, 2014: 58). А во втором варианте записи,

сделанном Ю. И. Шейкиным, олонхо заканчивается тем, что герой возвращается на родину вместе с невестой, после чего следует их свадьба, рождение детей и благополучная жизнь, продолжающаяся до сих пор (Титаров, 2022: 90–92).

В олонхо о двух поколениях богатырей композиционно представлено два финала: в первом – возвращение героя с женой на родину и рождение сына, а во втором – возвращение сына с невестой. Так, в олонхо «Богатырь Тонг Саар» первая сюжетная линия завершается женитьбой героя, его возвращением с женой на родину и рождением сына в ходе погони за похитителем, после чего Тонг Саар предстаёт уже как старик. Заключительные события второй части описывают, как сын Юрюнг Кыртай возвращается с женой, строит собственный дом, после чего следует описание их благополучной жизни. В отличие от первой, вторая завершающая часть представляет собой более развёрнутое и детальное повествование (Каратаев, 2004).

Заключительная часть в сюжетосложении олонхо

Развязка, по Томашевскому, – это статичная и конечная ситуация согласования интересов, которая наступает после динамической фазы борьбы и снимает движущие фабулу противоречия (Томашевский, 1996: 180–181). Как отмечает Н. Б. Пюрвеева, развязка в эпосе исчерпывает все конфликты, инициированные в завязке, и возвращает мир к исходному равновесию (Пюрвеева, 2003: 43–44). Традиционная заключительная часть олонхо представляет собой развязку сюжета, где герой, вернувшись на родину, обретает семейное благополучие. Эпическое повествование завершается формульными строками, описывающими счастливую жизнь богатыря среди родных и его роль в продолжении и процветании рода ураанхай-саха (Емельянов, 1980: 11–12).

В предложенной нами сюжетной модели (героическая коллизия, сборы, путь, препятствия, деяние, последствия деяния, возвращение на родину), семантически воспроизводящей упорядочивание хаоса, развязкой является возвращение героя на родину как итог и символ обрётённого космического порядка (Кузьмина, 2025: 162). Л. Н. Семенова связывает событийную динамику сюжета с пространственной траекторией героя. В этой логике возвращение на родину выполняет двойную функцию: оно является финалом как пути, так и всей цепи событий (Семенова, 2000: 19).

Олонхо завершается сценой возвращения богатыря вместе со своей женой в отчий край, где его ждут родители и родные. Герой после свершения всех подвигов обретает покой, оставляет походы, обустроивает дом, умножает богатство и продолжает свой род. При этом для богатыря характерна статичность возраста: он остаётся вечно молодым, как в начале пути, создавая ощущение, что его история разворачивается не в прошлом, а в перманентном эпическом настоящем.

Заключительная часть олонхо Вилуйского региона содержит довольно много сюжетных мотивов, среди которых наиболее часто встречающимися являются мотивы возвращения на родину (в основном без препятствий), свадебного ысыаха, всеобщей радости, счастливой жизни, приумножения и зарождения племени айыы. В олонхо вилуйской эпической традиции также представлены следующие мотивы: клятва богатыря защищать своих соплеменников, выполнение указа божеств, женитьба без свадьбы, ссора и примирение братьев, восхваление духа-хозяйки земли, обряд поклонения священному дереву, рождение сына у богатырки. Как видно, все данные мотивы соответствуют канону счастливой завершенности эпоса. Однако можно допустить, что часть редких мотивов представляет собой либо более поздние нововведения (бытовизация, прозаизация), связанные с периодом угасания эпосотворчества (например, мотив брака без свадьбы в олонхо «Уол Эр Соготох» Н. Г. Тагрова (Тагров, 2012: 193)), либо, напротив, является акцентированием изначально присущей традиции архаики (как в случае с мотивом ссоры и примирения братьев в сказании «Богатырь Юрюнг Ёрюёл» Д. С. Сергеева).

Свадебный пир проводится в виде национального ритуального праздника ысыах (уруу ыһыаба). Свадебный ысыах в концовке олонхо встречается почти в половине текстов, подтверждая широкую распространённость этого мотива (олонхо «Могучий Эр Соготох», «Эрбэхтэй Бэргэн» В. О. Каратаева, «Богатырь Кюн Эрилик» И. М. Харитонова, «Именитый Адаам Саар» И. Д. Павлова, «Богатырка Кыыс Джуурая» Г. В. Дуякова, «Юрюнг Уолан» И. С. Рожина,

«Богатырь Одун Чуураа» С. С. Афанасьева, «Тёбёт Мэник» С. И. Еремеева, «Богатырь Дылырдаайы» И. П. Кутурукова, «Богатырь Кюн Нюргун» А. П. Амбросьева, «Тёбё Тёрюёх» И. М. Жендринского) (Кузьмина, 2014: 156–158).

Некоторые олонхо заканчиваются с созданием семьи не только главного героя, но и его родных брата или сестры. Примером может служить олонхо сунтарского сказителя А. П. Амбросьева «Сын кряквы Кюн Нюргун»: богатырь Кюн Нюргун вступает в брак с Долгуруун Куо, а его сестра Сыралыман Куо выходит замуж за Улуу Даарына (Кузьмина, 2014: 40). Далее этот мотив получает развитие в том, что главный герой выступает как родоначальник якутского народа, тогда как его друг или брат становится прародителем тунгусов и/или русских. Так, в олонхо сунтарского сказителя И. Д. Павлова «Именитый Адаам Саар» олонхо заканчивается песнопением Адаам Саара, что он станет родоначальником якутов, а Кётёр Кёнчюё – тунгусов (Кузьмина, 2014: 45). В олонхо нюрбинского сказителя Г. В. Дуякова «Богатырка Кыыс Джуураа» главный герой Ого Дуксуур становится родоначальником народа саха, его брат Кюн Эрили – тунгусов, его друг Аан Дуурай – русских (Дуяков, 2011: 247).

На основе текстов олонхо центрально-якутской (приленской) традиции М. Б. Сидорова выявила, что в рамках фрейма-сценария «Ысыах» отдельные слоты и подслоты объективируют концепты «Уруу-аймах» («Родственники»), «Күндүлээһин» («Угощение»), «Түһүлгэ» («Место проведения торжества»), «Сизэр-туом» («Обряд»), «Кэрэ эйгэтэ» («Искусство») и «Оонньуу» («Игры»), что наделяет его не только стереотипизированной информацией, но и аксиологической направленностью, отражающей этнокультурные нормы поведения¹. В олонхо «Непобедимый Мюльджю Бёгё», «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» и «Кыыс Дэбилийэ» *ысыах* получает более детальную, красочную и развернутую репрезентацию, что указывает на эволюцию этого мотива в рамках приленской традиции (Говоров, 2010: 303–306; Ядрихинский, 2011: 432–433; Кыыс Дэбилийэ, 1993: 278–279).

В завершающей части якутского эпоса важное место занимают ритуализированные действия: клятва богатыря защищать соплеменников (олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева, «Юрюнг Уолан» И. С. Рожина), восхваление духа-хозяйки земли (сказания «Богатырь Уол Дуолан» М. З. Мартынова, «Джирибинэ Боотур» В. О. Каратаева), а также обряд поклонения священному дереву Аал Луук Хатынг (олонхо «Богатырь Аджык Боотур» А. С. Васильева), причем в некоторых сказаниях, как в «Богатыре Уол Туйгун» Г. С. Семенова, эти действия включены в контекст непрекращающейся войны с абаасы, что, вероятно, является отголоском тем Великой Отечественной войны.

Появление на свет ребёнка – будущего богатыря – в финале олонхо указывает на возможность продолжения эпического повествования. Так, олонхо сунтарского сказителя С. А. Зверева–Кыыл Уола «Кыыс Кыыдаан» заканчивается тем, что героиня-богатырка рождает сына, которому суждено в будущем стать великим богатырём (Кузьмина, 2014: 61). Возможно, у этого олонхо было продолжение – о подвигах сына богатырки Кыыс Кыыдаан. Однако, к сожалению, эпическое наследие этого прославленного певца-импровизатора записано недостаточно полно, чтобы можно было утверждать это с уверенностью.

Л. С. Ефимова и О. К. Павлова, исследовав заключительную часть олонхо северо-восточной традиции, помимо традиционных мотивов, встречающихся в приленской и вилюйской традиции (победа над врагом и возвращение героя домой, женитьба главного героя и свадебный пир или *ысыах*, счастливая мирная жизнь), выявили, что в рассматриваемой традиции не соблюдается полная композиционная структура (Ефимова, 2017: 52).

Сюжетно-тематические типы олонхо (заселение Среднего мира; родоначальники ураангхай-саха; защитники племени айыы аймага) обуславливают вариативность сюжетных мотивов

¹ Сидорова М.Б. Роль эпических формул в объективации фрейма-сценария «ысыах» в дискурсе якутского олонхо. *Современные проблемы науки и образования*. 2013. 2. (Электронный ресурс). Режим доступа: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=8996> (дата обращения 31.03.2026).

в финальной части сказания. В олонхо о родоначальниках ураангхай-саха основное внимание уделяется приумножению и зарождению людского племени, а в группе олонхо о защитниках племени – ритуальным высказываниям в честь победы над абаасы. Складывается впечатление, что заключительная часть сказаний о защитниках племени айыы аймага, как более позднего и эволюционно развитого сюжетного типа олонхо, отличается большей полнотой, поэтичностью и красочностью.

Поэтико-стилевые средства в заключительной части олонхо

В условиях устной традиции эпический стиль, основанный на повторяющихся структурах (эпические формулы, типические места), выступал главным инструментом мнемотехники: он делал возможным заучивание и исполнение многотысячестрочных сказаний. М. Пэрри и А. Лорд определяли формулу как «группу слов, постоянно используемую в одной и той же метрической позиции для выражения определенной содержательной идеи», выделяя тем самым три ее главных критерия: повторяемость, метрическую закрепленность и смысловую наполненность (Лорд, 1994: 14). Как объясняет Е. Н. Кузьмина, по своей природе типические места – это интертекстуальные повторы, обеспечившие устойчивость эпоса и выполнявшие сюжетообразующую роль. Их структура держится на опорных словах, которые в составе устойчивых словосочетаний превращались в образные эпические формулы (Кузьмина, 2005: 5). Следовательно, эпические формулы – это «кирпичики» (микроуровень), а типические места – это «блоки» (макроуровень), которые из них складываются, образуя устойчивые сцены эпоса.

Основными инструментами создания эпических формул и типических мест в якутском эпосе выступают ритмико-синтаксический параллелизм, аллитерационно-ассонансная гармония и тропы (Борисов, 2019: 60; Роббек, 2014: 5–7). Как отмечает Т. В. Илларионова, природа устного сказительства неизбежно вносит вариативность. Анализ текстов олонхо подтверждает, что даже типические места, присущие разным сказаниям, отличаются друг от друга. Более того, при повторных исполнениях одного и того же олонхо сказители позволяли себе импровизировать: сокращать или развертывать эти фрагменты, видоизменять их структуру (Илларионова, 2008: 67).

Заключительная часть олонхо вилюйских якутов отличается вариативностью: она может быть как пространной, так и сокращенной, однако даже в редуцированной форме превосходит по объему концовки северных олонхо. Более развернутым и показательным примером служит олонхо С. Н. Каратаева «Богатырь Тонг Саар». Его финал, занимающий 130 строк, включает следующие ключевые моменты:

- возвращение героя на родину;
- строительство и обустройство жилища;
- установка ритуального столба *сэргэ* и изгороди;
- описание состояния героя, довольного своей судьбой и трудом;
- обретение им богатой, благополучной жизни и статуса зрелого человека («*киһи-хара буолла*») (Каратаев, 2004: 195–198).

Благополучное возвращение богатыря на родину передается такими словами:

*Орто дойдуттан оһол төрүүт булбатаҕа,
Хатан харах уоттаах таба көрбөтөбө.
Түүнүн дьүлүйэн,
Күнүһүн көтөн,
Хонугун куоһаран,
Төрүөбүт төрүт дойдутугар,
Айыллыбыт аҕа сиригэр,
Алтаннаах алааһыгар
Эргийэн туонуйан кэлбитэ*
(Каратаев, 2004: 195–196).

Не повстречал он увечий в Среднем мире,
Не узрел на себе сурового взгляда, злых очей.
Не зная остановки в ночи,
Стремительно паря днем,
Обгоняя череду дней,
К родной земле, к отчему дому,
В алас, где цветут лютики,
Вернулся он!

Типическое место возвращения богатыря на родину в данном олонхо выстроено по трёх-частной схеме, выраженной эпическими формулами: беспрепятственный путь (строки 1–2), описание пути в разное время суток (строки 3–5) и, наконец, прибытие в отчий дом (строки 6–9).

Наиболее важным и развёрнутым является описание строительства и обустройства дома, состоящее из 59 строк. Показательно, что сказитель заострил внимание на установке ритуального столба *сэргэ* и изгороди. Используя гиперболу, эпитет и ассонанс, сказитель красочно описывает изгородь: *Отут куннук сиртэн / Охсуллан кэлэр / Уһун дьураа олбуор тэриммитэ* ‘Воздвиг изгородь в виде длинной узкой полосы протяженностью в тридцать дней езды’ (Каратаев, 2004: 197).

Далее следует описание героя, удовлетворенного своей судьбой (победа над врагами и женитьба) и результатами труда (построенный дом). С помощью приема ритмико-синтаксического параллелизма олонхосут выражает душевное состояние богатыря Юрюнг Кыртыка посредством эпических формул, которые группируются в четыре блока: 1-й блок – *Тонсири тобузун харабар дизэри / Тобулута бадарааннаата, / Ириэнэх сири / Иэрчэх тэбэригэр дизэри / Ибилитэ бадарааннаата* ‘По мерзлую землю, увязая в болоте, пробирался, погружаясь по колени; / По талую землю, увязая в трясине, продирался, погружаясь до тазобедренной кости’; 2-й блок – *Киһи буоллум диэн киэбирдэ, / Ураанхай буоллум диэн дуоланнаата* ‘Возгордился тем, что стал человеком, / Возомнил о себе, что стал ураангхайцем’; 3-й блок – *Тыс саба тириллэн кэбистэ, / Тына саба дахдайда* ‘Растянулся, словно камус, / Раздался вширь, будто легкие’; 4-й блок – *Тири курдук тиэрэ көрдө, / Тиэрбэс курдук төгүрүччү көрдө* ‘Расширил глаза, точно шкурку, / Округлил очи, подобно ободьям’ (Каратаев, 2004: 198).

Конечные строки олонхо знаменуются обретением героем богатой, благополучной жизни и статуса зрелого человека, обозначаемого понятием *киһи-хара буолла* букв. ‘стал человеком’. Если в предыдущем примере строго выдерживался ритмико-синтаксический параллелизм, то здесь повествование ведется в полупрозаической форме с акцентом лишь на звуковую организацию речи: *Ыраабынан ыырданна дии. / Тэлгэһэнэн ньэкээлэннэ, / Уйгу-бийан олохсутта. / Очоттон баччаба дизэри / Киһи-хара буолан / Сириэдийэн олоодо* ‘С того времени и по сей день, став человеком, живёт и здравствует’ (Каратаев, 2004: 198). Последние три строки в принципе можно было передать одной прозаической строкой. Подобно традиционным сказочным концовкам, эти строки сообщают, что его герой жив до сих пор. Сходная черта обнаруживается в творчестве верхоянской сказительницы Д. А. Томской (Томская, 2011: 62). Вероятно, перед нами результат взаимодействия эпической и сказочной традиций, тем более что С. Н. Каратаева и Д. А. Томская совмещали в своей практике роли олонхосутов и сказочников.

Типическое место «П.А.21. Пир (по случаю рождения, наречения, свадьбы, победы над врагом): подготовка пира, его продолжительность» в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири может встретиться и в заключительной части (Кузьмина, 2005: 9). В якутском героическом эпосе данное типическое место предстает в виде пира, устраиваемого по случаю свадьбы: *Кинкиниир хара тыа курдук / Киэн урууларын ыгыраннар, / Баай хара тыа курдук / Бар дьоннорун мунньаннар, / Үөрүү тэрийэннэр, / Уруй уруйдааннар, / Айхал айхаллаабыттарын / Кэлин өттүгэр* (Якутский героический эпос, 1996: 370) ‘Словно деревья в дремучем лесу, / многочисленных родственников создали, / словно деревья в густом лесу, / весь могучий народ собрали, / радостный пир устроили, / славить стали, / поздравлять-приветствовать стали’ (Якутский героический эпос, 1996: 371). В некоторых олонхо, записанных во второй половине XX в., наблюдается использование заимствования *сыбаайба* ‘свадьба’ наряду с исконно якутским *уруу* ‘свадьба, свадебное торжество’: *Дьоллоох сыбаайба буолла, / Улахан уруу бу буолла* ‘Была счастливая свадьба, / Вот был большой свадебный пир’ (Харитонов, 2009: 168); *Урабас тийибэт, / Уон күнгэ бүппэт / Уһун сыбаайбаны / Олохтообуттар* ‘Основали длинную свадьбу, / Которой не достаёт длинная палка, / Что не завершается за десять дней’ (Александров, 2014: 305).

Как было отмечено выше, в завершающей части олонхо могут быть иножанровые включения, включая ритуальные высказывания персонажей, одним из которых выступает богатырская клятва (*андабар*) (Макаров, 2019: 164). Примером такого ритуального высказывания служит клятва богатыря Харыаджылаан Бэргэна, зафиксированная в олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева:

Дьэ, *һэ, һэ!*
Адабатын кэппитинэн үөскээбит,
Арбаҕаһын бүрүммүтүнэн төрөөбүт
Аллараа абыс биһин ууһун
Аңардастыы аймааммын,
Ки-инкир хара тыа курдук
Киэн урууларбын,
Баай хара тыа курдук
Бар дьоннорбун,
Кө-өхсүттэн тэһииннээх
Күн хаан улуустарын
Бүтэспиттэн биир бүтэс
Баарын туххары,
Өргөстөөх үгүүбүнэн
Өрө көмүскүү туруобум.
Ха-ара хааммыттан
Таммах хаан баарын туххары,
Өлүү суолун
Үтүлүкпүнэн бүөлүү анньан туруобум,
Аан дархан андабарбын
Бар дьонум иннигэр туттарабы-ын!
 (Якутский героический эпос, 1996: 372–374).

Дьэ, хэ, хэ!
 [Всякого], с колодкой на ногах
 появившегося,
 с облезлой дохой на плечах родившегося,
 из нижних восьми племен
 истребляя нещадно,
 своим многочисленным, словно деревья в
 дремучем лесу,
 родственникам,
 всему, словно деревья в густом лесу,
 своему народу
 солнечных улусов
 с поводьями за спиной [защитником буду].
 Пока из длинных моих костей
 хотя бы одна целой будет,
 врагов на острие копья
 нанизывать буду,
 пока из черной мо ей крови
 хотя бы одна капля останется,
 гибельный вход
 рукавицей своей затыкать буду, мол, –
 такой великой клятвой
 своему народу клянусь! (Якутский
 героический эпос, 1996: 373–375).

Речь персонажа олонхо представлена в виде песнопения-тойука, открывающегося восклицанием «Дьэ, *һэ, һэ!*». Данная клятва (*аан дархан андабар*) обращена ко всем людям, человечеству (*бар дьонум*), что подчеркивает значимость образа богатыря – защитника племени *айыы аймага*. Некоторые клятвы представляют собой самопроклятия, которые произносящий призывает на себя в случае неисполнения данного обещания (Макаров, 2019: 164). Однако в этом тексте такая форма не используется. Основное внимание сосредоточено на способах защиты людей от чудовищ-абаасы из Нижнего мира («врагов на острие копья нанизывать буду», «гибельный вход рукавицей своей затыкать буду»).

В основе бинарной оппозиции «свой-чужой» лежит противопоставление Среднего мира (мира людей) Нижнему миру, населенному хтоническими существами. Для описания врагов используются следующие эпитеты с аллитерацией на звук [а]: *Адабатын кэппитинэн үөскээбит*, / *Арбаҕаһын бүрүммүтүнэн төрөөбүт* / *Аллараа абыс биһин ууһун* ‘с колодкой на ногах появившегося, / с облезлой дохой на плечах родившегося, / из нижних восьми племен’. Повторяющиеся конечные строки с аффиксами *-быт*, *-бүт* (*үөскээбит*, *төрөөбүт*) усиливают смысловую нагрузку высказывания. В противовес племени абаасы из Нижнего мира выступает людское племя, изображенное как многочисленное и могущественное: *Ки-инкир хара тыа курдук* / *Киэн урууларбын* ‘своим многочисленным, словно деревья в дремучем лесу, родственникам’, *Баай хара тыа курдук* / *Бар дьоннорбун* ‘всему, словно деревья в густом лесу, своему народу’, *Кө-өхсүттэн тэһииннээх* / *Күн хаан улуустарын* ‘солнечных улусов с поводьями за спиной’.

Различные аллитерационные и ассонансные повторы (*ки–ки, ба–ба, кө–кү*) также создают эффект многоголосия. Такой троекратный повтор упоминания «своих людей» свидетельствует о сакральности числа три в олонхо.

Другим иножанровым включением, довольно часто встречающимся в структуре олонхо, является благопожелание *алгыс*. Показателен текст алгыса в концовке олонхо М. З. Мартынова «Богатырь Уол Дуолан» из Сунтарского улуса, где жена богатыря обращается к духу-хозяйке земли Аан Дархан Хотун с просьбой принять её как родную, даровать рождение многих детей, помочь в содержании скота, а в ответ приносит дар – ритуальную верёвку *салама* (Мартынов, 2010: 215–216). Данное песнопение изобилует красочными поэтическими средствами, традиционно используемыми в алгысе. Так, начальные слова строк повторяются гласным звуком [а], образуя ассонансно-аллитерационные повторы *аал – ал – ал – аар*, тем самым подчеркивая ритуальную значимость действий невесты: *Аал уот отто, / Алаһа дыэ тишрэ, / Алтан сэргэ сириэдитэ, / Аар бабах анһа тиийэн кэллим* ‘Я приехала сюда, чтобы / Зажечь священный огонь на очаге, / Обустроить дом, / Украсить золотой коновязью, / Поставить большой стол’ (Мартынов, 2010: 215). В качестве парных слов используются «ребенок» и «рогатый скот», что соответствует сфере женской ответственности внутри дома: *Уйалаах оһом устатыгар, / Күрүүлээх сүөһүм иннин туһа диэммин* ‘Ради ребенка в люльке, / Рогатого скота в загоне’; *Иитэр сүөһүбүн эбилиир буолаайабыт, / Төрөтөр оһобун төрөл төлкөбүн төлкөлөө* ‘Не ущемляйте моего рогатого скота, / Одарите счастливой судьбой рожденных мной детей’ (Мартынов, 2010: 215–216).

Наряду с развернутыми концовками, в олонхо Вилюйского региона встречаются и их редуцированные варианты. Так, в олонхо «Эрбэхтэй Мэргэн» вилюйского сказителя Б. А. Алексеева заключительная часть занимает всего восемь строк, которые к тому же имеют полупрозаическую форму: *Дьэ, онтон кэннэки / Сүөһүлэрин тобоһун иитэннэр, / Бэйэлэрэ киһи төрдө буоланнар, / Уол-кыыс бөбөнү субуйаннар, / Баай бөбөнү байаннар / Олорбуттара үһү. / Ураанхай бөбө онтон / Ууһаан барбыта үһү* ‘Впоследствии они жили-поживали, / Уцелевший скот приумножали, / Род человеческий начинали, / Много сыновей и дочерей рожали, / Богатства немалые наживали. / И от них произошел на свет / Многочисленный народ ураангхай-саха’ (Алексеев, 2017: 131).

Следующий пример короткой формы концовки, состоящей из 13 строк, встречается также в олонхо верхневилуйского сказителя Ф. Н. Тимофеева «Богатырь Тюмэн Тююрэй»: *Өр да буолтарын өйдөөбөт курдук, / Өтөр да буолбуттарын билбэт курдук, / Кэлин атахтарыгар кэбир диэн биллибэтэбэ, / Илин атахтарыгар бүдүһэ суох, / Дойдуларыгар тиийбиттэрэ, / Кирдик даһаны, ийэ дойдуларын / Иччилэрэ ингэссийэ тоһуйбуттара, / Аан ийэ дойдулара айхаллыы тоһуйбута, / Алаһа дыэлэригэр / Аан дойдуларыгар тиийэн / Айыы мунгун аатыран, / Сор мунун сурабыран / Олорбуттара баара* ‘Не помнят долго ли они были, / Не знают коротко ли они были, / Задними ногами не зная помех, / Передними ногами не спотыкаясь, / Вернулись на родину. / Действительно, духи матери-земли / Встретили их ржаньем, / Родина-мать встретила их прославляя, / Вернувшись к своему дому, / на родину, / Прославившись на весь свет, / Жили-пожили, говорят’ (Тимофеев, 2022: 112–113). Хотя этот отрывок на первый взгляд невелик, он насыщен эпическими формулами, показывающими время и способ прибытия, радостную встречу, прославление, что свидетельствует о мастерстве сказителя.

Заключение

В эпических традициях композиционная рамка выполняет не только структурную, но и смыслообразующую функцию, задавая логику движения сюжета от исходного равновесия к его нарушению и последующему восстановлению гармонии. Для якутского олонхо, как и для других эпических систем, счастливый финал является не случайностью, а необходимым элементом поэтики, реализующим архетипическую модель обновления миропорядка. При этом анализ незавершенных записей показывает, что фрагментарность текстов чаще всего обусловлена внешними факторами фиксации, а не особенностями самой эпической традиции, для которой

кольцевая композиция с восстановлением благополучия служит фундаментальным способом осмысления бытия и культурной преемственности.

Заключительная часть якутского героического эпоса занимает важное место в сюжетной и повествовательной структуре. Несмотря на кажущуюся схожесть, в ней содержатся довольно разнообразные мотивы и типические места, которые обусловлены сюжетно-тематическим типом, эволюционными особенностями поэтики олонхо.

Концовка олонхо характеризуется устойчивым набором сюжетных мотивов, среди которых доминируют возвращение героя, свадебный ысыах, счастливая жизнь и продолжение рода; эти мотивы в целом соответствуют канону счастливого завершения. При этом анализ вилюйской традиции показывает вариативность финалов: наряду с архаичными элементами (например, мотив примирения братьев) фиксируются поздние наслоения (бытовизация сюжетов).

В якутском героическом эпосе эпические формулы и типические места выступают основой поэтико-стилевой системы олонхо, обеспечивая как мнемотехническую устойчивость текста в устной традиции, так и возможность импровизационной вариативности при исполнении. Заключительная часть вилюйских олонхо демонстрирует широкий спектр структурных решений: от развернутых финалов, включающих многоступенчатые типические места (возвращение героя, строительство жилища, установка ритуального столба, обретение статуса «*киһи-хара*»), до предельно редуцированных концовок, приближающихся к сказочной модели. Анализ поэтики финалов выявляет устойчивую систему поэтических средств (ритмико-синтаксический параллелизм, аллитерационно-ассонансную гармонию, гиперболу), служащих для маркирования ключевых смысловых узлов: восстановления миропорядка, утверждения благополучия и продолжения рода. Особую значимость в заключительной части приобретают ритуализированные формы, в т. ч. богатырские клятвы, которые, сохраняя архаическую структуру и образность, акцентируют защитную функцию героя и бинарную оппозицию «свой – чужой». Таким образом, финал олонхо предстает не просто сюжетным завершением, но семантически насыщенным композиционным блоком, в котором средствами эпической формулы и типического места закрепляется фундаментальная для традиции идея восстановления гармонии и преемственности жизни.

Исследовательская перспектива предполагает изучение поэтики заключительной части центрально-якутской (приленской) и северо-западной (долганской) эпических традиций в сопоставлении с вилюйской и северо-восточной, что позволит сформировать более полную картину по данной теме.

Литература

- Александров, 2017 – Александров Н.С.–Ынта Никиитэ. *Көр Буурай*: олонхо. Якутск: Бичик, 2014. 333 с. (на якутском яз.)
- Алексеев, 2017 – Алексеев Б.А. *Эрбэхтэй Мэргэн*: олонхо. Якутск: Бичик, 2017. 152 с. (на якутском яз.)
- Бахтин, 1986 – Бахтин М.М. *Литературно-критические статьи*. М.: Художественная литература, 1986. 543 с.
- Борисов, 2019 – Борисов Ю.П. Эпические формулы северной, центральной и вилюйской региональных традиций якутского олонхо: сравнительный аспект. *Научный диалог*. 2019, (12), 120–137. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2019-12-120-137>
- Говоров, 2010 – Говоров Д.М. *Непобедимый Мюльджю Бёгё = Мүлдьү Бөбө*: олонхо: в 2 кн. Кн. 2. Якутск: Бичик, 2010. 320 с.
- Гринцер, 1974 – Гринцер П.А. *Древнеиндийский эпос. Генезис и типология*. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1974. 420 с.
- Дуяков, 2011 – Дуяков Г.В. *Кыыс Дьуурайа бухатыыр*: олонхо. Якутск: Бичик, 2011. 284 с. (на якутском яз.)
- Емельянов, 1980 – Емельянов Н.В. *Сюжеты якутских олонхо*. М.: Наука, 1980. 375 с.
- Еремеев, 2017 – Еремеев С.И.–Дэдэгэс. *Төбөт Мэник бухатыыр*: олонхо. Якутск: Бичик, 2017. 176 с. (на якутском яз.)

Ефимова, 2017 – Ефимова Л.С., Павлова О.К. Типология якутского олонхо: заключительная часть композиции (на материале северо-восточной региональной традиции). *Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Серия «Эпосоведение»*. 2017, 1(5), С. 48–53.

Илларионова, 2008 – Илларионова Т.В. *Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох»: сравнительный анализ разновременных записей*. Новосибирск: Наука, 2008. 96 с.

Капустина, 2016 – Капустина Ю.А. Композиционная рамка в лирике и эпосе. *Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Филологические науки*. 2016, 8(112), С. 186–191.

Капустина, 2018 – Капустина Ю.А. Рамка и её место в ряду смежных композиционных явлений. *Вестник Вологодского государственного университета. Серия: гуманитарные, общественные, педагогические науки*. 2018, 2(9), С. 42–45.

Каратаев, 2017 – Каратаев В.О. *Дьэргэлгэн сүүрүк аттаах Дьырибинэ Боотур*: олонхо. Якутск: Алаас, 2017. 344 с. (на якутском яз.)

Каратаев, 2010 – Каратаев С.Н. *Тон Саар бухатыыр*: олонхо. Якутск: Бичик, 2010. 248 с. (на якутском яз.).

Кузьмина, 2014 – Кузьмина А.А. *Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы*. Новосибирск: Наука, 2014. 160 с.

Кузьмина, 2025 – Кузьмина А.А. Сюжетно-композиционные особенности олонхо С.Н. Каратаева «Сююлэджин Боотур». *Филология: научные исследования*. 2025, (9), С. 154–168. <https://doi.org/10.7256/2454-0749.2025.9.75874>

Кузьмина, 2005 – Кузьмина Е.Н. *Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов): экспериментальное издание*. Новосибирск: Издательство СО РАН, 2005. 1382 с.

Кыыс Дэбилийэ, 1993 – *Кыыс Дэбилийэ: Якутский героический эпос*. Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма, 1993. 330 с. (на якутском и рус. яз.)

Лорд, 1994 – Лорд А.Б. *Сказитель*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. 368 с.

Лотман, 2010 – Лотман Ю.М. *Семносфера*. СПб.: Искусство–СПБ, 2010. 704 с.

Макаров, 2019 – Макаров С.С. Поэтика якутских олонхо: единицы и уровни лексической стереотипии: дис. ... канд. филол. наук. М., 2019. 363 с.

Манджиева, 2022 – Манджиева Б.Б. *Текстология и поэтика Малодербетовского цикла эпоса «Джангар» в контексте эпической традиции калмыков*. Элиста: КалмНЦ РАН, 2022. 416 с.

Мартынов, 2010 – Мартынов М.З. *Уол Дуолан бухатыыр: олонхо*. Якутск: Бичик, 2010. 248 с. (на якутском яз.)

Неклюдов, 2015 – Неклюдов С.Ю. *Поэтика эпического повествования: пространство и время*. М.: Форум, 2015. 216 с.

Олзхуу, 2019 – Олзхуу О. Роль зачина и концовки в композиции монгольского героического эпоса «Джангар». *Филология: научные исследования*. 2019, (6), С. 200–206. <https://doi.org/10.7256/2454-0749.2019.6.31582>

Ондар, 2019 – Ондар М.В. Особенности структур зачина и концовки в текстах тувинского героического эпоса. *Мир науки, культуры, образования*. 2019, 5(78), С. 473–475.

Пюрвеева, 2003 – Пюрвеева Н.Б. *Поэтика героического эпоса «Джангар»*: дис. ... докт. филол. наук. Элиста, 2003. 347 с.

Реформатский, 1987 – Реформатский А.А. *Лингвистика и поэтика*. М.: Наука, 1987. 264 с.

Роббек, 2014 – Роббек Л.В. *Лексико-семантические особенности языка якутского героического эпоса олонхо*. Новосибирск: Наука, 2014. 140 с.

Семенова, 2000 – Семенова Л.Н. Семантика эпического пространства и ее роль в сюжетообразовании (на материале якутского эпоса олонхо): дис. ... канд. культурологии. М., 2000. 160 с.

Тагров, 2012 – Тагров Н.Г. *Омуннаах-төлөннөөх Уол Эр Соботох=Неистовый Эр Соготох*. Якутск: Издательский дом СВФУ, 2012. 368 с. (на якутском и рус. яз.)

Тимофеев, 2022 – Тимофеев Ф.Н. *Түмэн Түүрэй бухатыыр*: олонхо. Якутск: Дани-Алмас, 2022. 144 с. (на якутском яз.)

Титаров, 2022 – Титаров А.Т. *Хардааччы Бэргэн: олонхо = Хардааччы Бэргэн: олонхо = The Hero Khardaachchi Bargen the Proud: olonkho*. Новосибирск: Наука, 2022. 199 с. (на якутском, рус. и англ. яз.)

Томашевский, 1996 – Томашевский Б.В. *Теория литературы. Поэтика*: Учебное пособие. М.: Аспект Пресс, 1996. 334 с.

Томская, 2011 – Томская Д.А. *Үчүгэй Үөдүгүэйэн, Куһаҕан Ходьугур = Ючюгэй Юдюгюйэн и Кусаган Ходжугур*. Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2011. 376 с. (на якутском и рус. яз.)

Харитонов, 2009 – Харитонов И.М. *Күлдүс Бөбө: олонхо*. Якутск: Бичик, 2009. 200 с. (на якутском яз.)

Шкловский, 1925 – Шкловский В.Б. *О теории прозы*. М.: Круг, 1925. 267 с.

Ядрихинский, 2011 – Ядрихинский П.П. *Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыамта*. Якутск: Сайдам, 2011. 448 с. (на якутском и рус. яз.)

Якутский героический эпос, 1996 – *Якутский героический эпос. Могучий Эр Соготок*. Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. 440 с. (на якутском и рус. яз.)

References

Aleksandrov NS.–Ynta Nikiite. *Kyor Buuraj*: olongkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2014. 333 p. (in Yakut)

Alekseev BA. *Ehrbehhkhtehi Mehrgehn*: olongkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2017. 152 p. (in Yakut)

Bakhtin MM. *Literary critical articles*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1986. 543 p. (in Russian)

Borisov YP. Epic Formulas of the Northern, Central and Vilyuy Regional Traditions of the Yakut Olonkho: Comparative Aspect. *Nauchnyi dialog*. 2019, (12), pp. 120–137. (in Russian). <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2019-12-120-137>

Govorov DM. *Invincible Myul'dzhyu Bege = Myuldzhyu Bege: olongkho*: in 2 books. Book 2. Yakutsk: Bichik Publ., 2010. 320 p. (in Russian)

Grintser PA. *Ancient Indian Epics: Genesis and Typology*. Moscow: Nauka Publ., 1974. 420 p. (in Russian)

Duyakov GV. *Kyys D'uuraja buhatyyr*: olongkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2011. 284 p. (in Yakut)

Emel'yanov NV. *Plots of Yakut olonkho*. Moscow: Nauka Publ., 1980. 375 p. (in Russian)

Eremeev SI.–Djedjegjes. *Tjobjot Mjenik buhatyyr*: olongkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2017. 176 p. (in Yakut)

Efimova LS., Pavlova OK. Typology of the Yakut olonkho: the final part of the composition (based on the northeastern regional tradition). *Vestnik of the North-Eastern Federal University: Eposovedenie*. 2017, 1(5), pp. 48–53. (in Russian)

Illarionova TV. *Textual analysis of the olonkho "Mighty Er Sogotokh": a comparative analysis of records from different periods*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2008. 96 p. (in Russian)

Kapustina YuA. Compositional framework in lyric poetry and epic poetry. *Izvestia of the Volgograd State Pedagogical University. Philological sciences*. 2016, 8(112), pp. 186–19. (in Russian)

Kapustina YuA. Compositional frame and its place between similar phenomena. *Bulletin of Vologda State University. Series History and Philology*. 2018, 2(9), pp. 42–45 (in Russian)

Karataev VO. *D'jergjelgjen sjuurjuk attaa D'iribinje Bootur*: olongkho. Yakutsk: Alaas Publ., 2017. pp. 344 (in Yakut)

Karataev SN. *Tong Saar buhatyyr*: olongkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2004. 237 p. (in Yakut)

Kuz'mina AA. *Olonkho of the Vilyui region: existence, plot-compositional structure, images*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2014. 160 p. (in Russian)

Kuz'mina AA. The plot-compositional features of the olonkho by C. N. Karataev "Syuyulledjin Bootur". *Philology: scientific researches*. 2025, (9), pp. 154–168 (in Russian). <https://doi.org/10.7256/2454-0749.2025.9.75874>

Kuz'mina EN. *Index of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvans, Khakassians, Shors, Yakuts): experimental edition*. Novosibirsk: Publ. House of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2005. 1382 p. (in Russian)

Kyys Dehbiliieh: Yakut heroic epic. Novosibirsk: Nauka Publ., 1993. 330 p. (in Yakut and Russian)

Lord AB. *Narrator*. Moscow: Eastern Literature Publ., 1994. 368 p. (in Russian)

Lotman YuM. *Semiosfera*. Saint Petersburg: Iskustvo–SPB Publ., 2010. 704 p. (in Russian)

Makarov SS. Poetics of Yakut olonkho: units and levels of lexical stereotypes: Candidate's dissertation (Philology). Moscow: 2019. 363 p. (in Russian)

Mandzhieva BB. *Textual criticism and poetics of the Maloderbetov cycle of the epic "Dzhangar" in the context of the epic tradition of the Kalmyks*. Elista: Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences Publ., 2022. 416 p. (in Russian)

- Martynov MZ. *Uol Duolan buhatyyr: olongkho*. Yakutsk: Bichik Publ., 2010. 248 p. (in Yakut)
- Neklyudov SYu. *Poetics of Epic Narrative: Space and Time*. Moscow: Forum Publ., 2015. 216 p. (in Russian)
- Olzkhoo O. The role of rising action in composition of the Mongolian heroic epos "Dzhangar". *Philology: scientific researches*. 2019, 6, pp. 200–206 (in Russian). <https://doi.org/10.7256/2454-0749.2019.6.31582>
- Ondar MV. Features of the structures of the beginning and end in the texts of the Tuvan heroic epic. *The world of science, culture and education / Mir Nauki, Kul'tury, Obrazovaniya*. 2019, 5(78), pp. 473–475. (in Russian)
- Puurveeva NB. *The poetics of the heroic epic "Dzhangar"*: Doctor's dissertation (Philology). Ehlista, 2003. 347 p. (in Russian)
- Reformatskii AA. *Linguistics and poetry*. Moscow: Nauka Publ., 1987. 264 p. (in Russian)
- Robbek LV. *Lexical and semantic features of the language of the Yakut heroic epic olonkho*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2014. 140 p. (in Russian)
- Semenova LN. Semantics of epic space and its role in plot formation (based on the Yakut epic olonkho): Candidate's dissertation (Culturology). Moscow: 2000. 160 p. (in Russian)
- Tagrov NG. *Omunnaakh-telenneekh Uol Ehr Sogotokh=Furious Ehr Sogotokh*. Yakutsk: Publ. House of NEFU, 2012. 368 p. (in Yakut and Russian)
- Timofeev FN. *Tyumen Tyuyurej buhatyyr: olongkho*. Yakutsk: Dani-Almas Publ., 2022. 144 p. (in Yakut)
- Titarov AT. *Hardaachchy Bergen: olongkho = Hardaachchy Bergen: olonho = The Hero Khardaachchi Bergen the Proud: olonkho*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2022. 199 p. (in Yakut, Russian and English)
- Tomashevskii BV. *Literary Theory. Poetics: Tutorial*. Moscow: Aspekt Press Publ., 1996. 334 p. (in Russian)
- Tomskaya DA. *Yuchyugehi Yuedzhyugyuehenn, Kuhagan Khodzhugur = Yuchyugehi Yudyugyuehn and Kusagan Khodzhugur*. Yakutsk: Publ. House of IHRISN SB RAS, 2011. 376 p. (in Yakut and Russian)
- Kharitonov IM. *Kuldus Bege: olongkho*. Yakutsk: Bichik Publ., 2009. 200 p. (in Yakut)
- Shklovskii VB. *About prose theory*. Moscow: Krug Publ., 1925. 267 p. (in Russian)
- Yadrikhinskii PP. *The heroine girl Dzhyrybyna Dzhyrylyatta*. Yakutsk: Saidam Publ., 2011. 448 p. (in Yakut and Russian)
- Yakut heroic epic. Mighty Er Sogotokh*. Novosibirsk: Nauka Publ. Siberian Publ. Company of the Russian Academy of Sciences, 1996. 440 p. (in Yakut and Russian)

Об авторе

Кузьмина Айталиа Ахметовна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН» (Федеральный исследовательский центр «Якутский научный центр Сибирского отделения Российской академии наук»), ORCID: 0000-0001-7051-9000, e-mail: aitasakha@mail.ru

About the author

Aitalina A. Kuzmina, Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian branch of the Russian Academy of Sciences (Federal Research Center "Yakut Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences"), ORCID: 0000-0001-7051-9000, e-mail: aitasakha@mail.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автор Кузьмина Айталиа Ахметовна является членом редакционной коллегии журнала «Эпосоведение». Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author Aitalina A. Kuzmina is a member of editorial board of *Eposovedenie*. The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 02.04.2026

Поступила после рецензирования / Revised 21.06.2026

Принята к публикации / Accepted 15.08.2026

Научная статья

УДК 398.22(=512.37)

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-130-145

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ОЙРАТСКОЙ ЛЕГЕНДЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ВОДКИ И ВРЕДЕ ПЬЯНСТВА В КОНТЕКСТЕ ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ

Б. В. Меняев

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия

e-mail: bmeyaev@mail.ru

Аннотация. *Актуальность настоящего исследования* продиктована недостаточной изученностью буддийских рукописей на ойратском языке, находящихся в архивных и частных собраниях Калмыкии. Ключевой проблемой является отсутствие их оцифровки и интеграции в научный оборот, что ограничивает доступ к ним мирового научного сообщества. *Новизна исследования* заключается в научном анализе легенды о происхождении водки и вреде пьянства, извлеченной из анонимного ойратского сборника. Данный сборник был обнаружен автором статьи в фонде Лаганского филиала Национального музея Республики Калмыкия им. Н. Н. Пальмова. Сюжеты, посвященные происхождению алкогольных напитков и их пагубному воздействию, являются широко распространенными в мировой устной и письменной традиции. Монгольские фольклорные и исторические источники фиксируют амбивалентное отношение к молочной водке (*араке*): с одной стороны, ее употребление было интегрировано в повседневную практику, ассоциируясь с радостными событиями и религиозными ритуалами; с другой стороны, оно подвергалось осуждению и запрету в нормативно-правовых текстах. Негативная коннотация в отношении алкоголя в монгольской литературе получила дополнительное усиление с распространением буддизма. Изучаемая легенда представляет собой сокращенный и неоконченный перевод сочинения индийского проповедника Падмасамбхавы, посвященного происхождению водки и вреду пьянства. Оригинальность данного текста заключается в использовании тибетских имен персонажей, что позволяет выдвинуть гипотезу о его переводе с тибетского источника. Обнаружение легенды в составе сборника подтверждает ее функциональное назначение в проповеднической деятельности буддийских монахов. *Целью настоящего исследования* является компаративный анализ содержания легенды о происхождении водки и вреде пьянства из ойратского анонимного сборника с иными устными и письменными источниками, направленный на выявление сходств и локальных особенностей. В работе использовались сравнительный метод и синоптический анализ для изучения сохранности и изменчивости сюжета. *Результаты исследования* показали, что генетически родственные сюжеты способствуют более глубокому пониманию содержания ойратской легенды, которая характеризуется утратой существенных композиционных компонентов. Отличительной чертой данного текста является предельная лаконичность и отсутствие развернутых описаний. Выявление локальных различий в ойратской легенде позволяет реконструировать генезис сюжета о происхождении водки и вреде пьянства, истоки которого прослеживаются в индо-тибетской литературе. *Перспективы дальнейших исследований* включают введение в научный оборот легенды о происхождении водки и вреде пьянства из анонимного ойратского сборника, что, в свою очередь, позволит существенно расширить представления о буддийской литературе, хранящейся в собраниях Калмыкии.

Ключевые слова: буддизм; легенда; дидактическая литература; тодо-бичиг (ойратское письмо); археологическая экспедиция; Национальный музей Республики Калмыкия имени Н. Н. Пальмова; монгольская литература; индо-тибетская литература; фольклор; предания; антиалкогольная литература

Финансирование: Работа выполнена при финансовой поддержке Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям в рамках проекта «Буддийские рукописи на ойратском языке в собраниях восточных районов Калмыкии: каталогизация, исследование и перевод» (№ 40/2026)

Для цитирования: Меняев Б. В. Сравнительный анализ ойратской легенды о происхождении водки и вреде пьянства в контексте тибето-монгольской традиции. *Эпосоведение*. 2026, 3(43), С. 130–145. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-130-145>

© Меняев Б. В., 2026

© Menyayev, B. V., 2026

Original article

Comparative analysis of the Oirat legend regarding the origin of vodka and the harmful effects of drunkenness within the context of the Tibetan-Mongol tradition

Badma V. Menyaev

B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia

e-mail: bmenyaev@mail.ru

Abstract. The relevance of this study is dictated by the insufficient study of Buddhist manuscripts in the Oirat language, which are in archival and private collections in Kalmykia. The key problem is the lack of their digitization and integration into scholarly circulation, which limits access to them by the global academic community. The novelty of the research lies in the scholarly analysis of the legend about the origin of vodka and the dangers of drunkenness, extracted from an anonymous Oirat collection. This collection was discovered by the author of the article in the fund of the Lagan branch of the N.N. Palmov National Museum of the Republic of Kalmykia. Stories about the origin of alcoholic beverages and their harmful effects are widespread in the world's oral and written traditions. Mongolian folklore and historical sources record an ambivalent attitude towards *arak* (dairy vodka): on the one hand, its use was integrated into everyday practice, associated with joyful events and religious rituals; on the other hand, it was condemned and banned in regulatory texts. The negative connotation of alcohol in Mongolian literature has been further reinforced by the spread of Buddhism. The legend under study is an abridged and unfinished translation of the work of the Indian preacher Padmasambhava, dedicated to the origin of vodka and the dangers of drunkenness. The originality of this text lies in the use of Tibetan character names, which allows us to hypothesize that it was translated from a Tibetan source. The discovery of the legend in the collection confirms its functional purpose in the preaching activities of Buddhist monks. The purpose of this study was a comparative analysis of the content of the legend about the origin of vodka and the dangers of drunkenness from the Oirat anonymous collection with other oral and written sources, aimed at identifying similarities and local features. The comparative method and synoptic analysis were used to study the preservation and variability of the plot. The results of the study showed that genetically related plots contribute to a deeper understanding of the content of the Oirat legend, which is characterized by the loss of essential compositional components. A distinctive feature of this text is its extreme conciseness and the absence of detailed descriptions. The identification of local differences in the Oirat legend allows us to reconstruct the genesis of the plot about the origin of vodka and the dangers of drunkenness, the origins of which can be traced in Indo-Tibetan literature. Prospects for further research include the introduction into scholarly circulation of the legend of the origin of vodka and the dangers of drunkenness from an anonymous Oirat collection, which, in turn, will significantly expand the understanding of Buddhist literature stored in the collections of Kalmykia.

Keywords: Buddhism; didactic literature; Oirat writing “clear writing”; Kalmykia; archaeological expedition; National Museum of the Republic of Kalmykia. N.N. Palmova; Mongolian literature; Indo-Tibetan literature; folklore; legends; anti-alcohol literature

Funding: The work was carried out within the framework of the project of the Foundation for the Promotion of Buddhist Education and Research No. 40/2026 “Buddhist manuscripts in the Oirat language in the collections of the eastern regions of Kalmykia: cataloguing, research and translation”.

For citation: Menyaev, B. V. Comparative analysis of the Oirat legend regarding the origin of vodka and the harmful effects of drunkenness within the context of the Tibetan-Mongol tradition. *Eposovedenie*. 2026, 3(43), pp. 130–145 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-130-145>

Введение

Настоящая статья продолжает исследование буддийских рукописей на ойратской письменности «тодо бичиг» («ясное письмо»)¹, хранящихся в архивных и частных собраниях Калмыкии. Большая часть письменного наследия калмыков (ойратов) была безвозвратно утрачена в резуль-

¹ Письменность «тодо бичиг» была создана в 1648 г. буддийским просветителем Зая-пандитой Намкай Джамцо на основе старомонгольской графики.

тате трагических событий: гибели Джунгарского ханства, ухода значительной части калмыков с берегов Волги в 1771 г., а также многочисленных кочевков, войн, культурных революций и депортации калмыков в Сибирь (1943–1957). Тем не менее, сохранившиеся ойратские тексты свидетельствуют о жанровом разнообразии и художественном богатстве ойратской литературы.

Поиск, археографическое описание и введение в научный оборот литературных памятников на ойратском языке, хранящихся в архивных и частных собраниях, – одна из актуальных задач современного монголоведения. Археографические материалы, собранные в экспедициях по Калмыкии, без научного описания остаются для исследователей «вещью в себе». Поэтому их научное описание крайне необходимо. В процессе описания обнаруживаются неизвестные списки уже известных памятников, а также новые названия произведений, имена их авторов и переводчиков. Само изучение неисследованного археографического материала стимулирует переход к более детальному его исследованию.

Исследователи калмыцкого письменного наследия на ойратском языке, такие как В. О. Чуматов (Чуматов, 1983), К. В. Орлова (Орлова, 2002), Д. Н. Музраева (Музраева, 2020), Б. В. Меняев (Меняев, 2022; Меняев, 2023) отмечали, что сохранившиеся к началу XXI в. тексты в частных коллекциях различаются по подбору, тематике и назначению. Эти различия, вероятно, обусловлены были уровнем духовного образования калмыцких гелюнгов, полученным в буддийских учреждениях, их специализацией (например, *эмчи* – целитель, *зурхачи* – астролог, *гевши* – философ), духовной практикой, преемственностью от наставника к ученику, а также духовными запросами верующих, обращавшихся к ним за помощью.

Одним из образцов таких текстов является анонимный ойратский сборник без названия, хранящийся в собрании Лаганского филиала Национального музея Республики Калмыкия им. Н. Н. Пальмова (*Анонимный ойратский сборник*). Он содержит более пятидесяти различных текстов по народной медицине, буддийской космологии, заклинания-дхарани², выдержки из кодекса монашеской дисциплины «Винаи»³, астрологические сочинения, гадательные тексты, буддийские поучения, история происхождения Дойда-Багутовского хурула и фольклорные материалы (мифы, легенды, предания). Рукопись имеет форму потхи, представляет собой сшитые листы разрезанной вдоль амбарной книги. Обложка изготовлена из плотной картонной бумаги коричневого цвета, листы желтоватого цвета, записи сделаны чернилами. Рукопись выведена неровным почерком, близким к скорописи. Тексты в основном написаны на ойратском языке, но есть и несколько двуязычных текстов (билингвы) – тибетские тексты с подстрочным ойратским переводом. Нумерация страниц в рукописи идет с первой страницы (вверху листа, справа). Всего в рукописи 73 пронумерованных листа (запись сделана на стороне recto), включающих разное количество строк на листе (25–28 строк). Порядок листов не нарушен. Размер лл. 10,5х34 см. На титульном листе в правом верхнем углу указан инвентарный шифр (№ 5784/142).

Анонимный сборник из собрания Лаганского филиала Национального музея Республики Калмыкия им. Н. Н. Пальмова все еще остается неизученным. Единственное его упоминание встречается в кратком обзоре рукописей на ойратском языке под номером 17 (см. Меняев, 2022: 157). «Из истории известно, что в XIX – начале XX вв. на территории нынешнего Лаганского района располагалось несколько родовых буддийских монастырей (хурулов), включая Северный (шарс-багутский), Хапчинский (ики-цатанский) и Хамхултинский (бичикен-цатанский). Печально, что большая часть письменного наследия этих монастырей была уничтожена в XX веке» (Меняев, 2022: 154). Немногочисленные сохранившиеся материалы, представля-

² Дхарани (санскр. *dha-ran*, тиб. *gzungs* ‘заклинание’) – магические заклинания и мистические формулы, правильное произношение которых способствует земным успехам, в том числе в созерцании или совершении ритуала (Андросов, 2011: 219).

³ Виная (санскр. *vinaya*, тиб. ‘*dul ba*, нравственное воспитание, руководство поведением и само поведение) – общее название нравственно-этических учений, правил, заповедей, обетов и т. д. всех школ буддизма (Андросов, 2011: 190–191).

ющие собой лишь малую часть утраченного, ныне хранятся в коллекциях хурулов, музеев, а также в семьях родственников священнослужителей.

Целью настоящей статьи является анализ содержания легенды о происхождении водки и вреде пьянства из ойратского анонимного сборника (далее *Список 1*) в сравнении с другими источниками, выявление сходства и локальных различий. Дополнительно для более глубокого детального изучения текста были привлечены списки сочинения, хранящиеся в частной коллекции ойрат-монгола Синьцзяна Очрин Намджила (*Список 2*), Институте восточных рукописей РАН (*Список 3*), а также устные фольклорные источники калмыков, ойратов, бурят, монголов и алтайцев. Выбор текстов для изучения был определен тем, что данные сочинения, зафиксированные на ойратской письменности в рукописных собраниях России, Монголии и Китая ныне встречаются крайне редко.

Легенды о происхождении водки



Рис. 1. Варка молочной водки. Калмыцкая степь начало XX в.⁴

Сюжеты о происхождении алкогольных напитков и их пагубном влиянии широко известны в мировой фольклористике. Часто создателями и покровителями спиртных напитков выступают боги. Так, у греков и римлян это Дионис (Вакх, Бахус), древних египтян – Шезму (Шесему), китайцев – Ду Кан и Йи-Ди, шумеров – Нинкаси, племени майя – Акан, телеутов – Эрлик, а у славян – Квасура. В древнеиндийской мифологии создателем алкогольных напитков считается сам верховный бог Индра, царь божеств и повелитель небес. Легенды гласят, что он был страстным ценителем «сомы» – божественного нектара, доступного лишь богам и представителям высших каст⁵. Другой напиток, «сура», был создан богиней Сурой⁶, дочерью Варуны⁷ и Деви⁸, появившейся при пахтанье Мирового океана⁹. В санскритской литературе «сура» описывается как проклятый богами напиток, «напиток демонов», от которого можно было очиститься лишь

⁴ Калмыки на старых фотографиях. Ч. 2. URL: <https://kalmykia-online.ru/multimedia/photo/20757> (дата обращения 27.05.2026).

⁵ Бог виноделия в мифологии разных стран. URL: https://cosmogon.ru/blog/vinodelie/vinodelie_bog_vinodeliya (дата обращения 27.05.2026).

⁶ Богиня Сура – богиня вина и опьянения.

⁷ Варуна – древнеиндийский бог, один из главных в ведийском пантеоне.

⁸ Деви – богиня-мать, женская форма Бога в индуизме.

⁹ Индийская мифология. По мифологическим системам Индии. URL: <https://fanfics.me/character47943> (дата обращения 27.05.2026).

с помощью тантрических мантр (сакральных звуковых формул) (Игнатъев, 2016). Монгольская письменная традиция, уходящая корнями в индо-тибетские сочинения, приписывает создание алкоголя царю демонов по имени Могушественный Всерадостный (ойр. *Masi bayasqulang-un erke-tü*) (Ёндон, Сазыкин 1986: 235). В приготовлении этого «пагубного зелья» ему помогают его гений-хранитель Великий Грозный Черный Тенгрий (*tngri Yeke Doysin*) (Снучок 3: 2а, 4а), либо его жена, Обладающая Прекрасной Цветочной Гирляндой (*Čečeg-ün üjšeküleng er[i]ketü*) (Ёндон, Сазыкин 1986: 236). В устных монгольских легендах творцами молочной водки араки выступают Будда Шакьямуни, Будда Амитабха, Бурхан Баабай¹⁰, мифическое чудище Араха, сын верховного бога Хормусты – Гесер (в тувинском варианте – Кезер Кайракан¹¹), а также основатель и первый великий хан Монгольской империи – Чингисхан (*Чигэс хаана зокасн идэни дееж* – [Водка] это почетное угощение, созданной Чингис ханом; *Чингис хаана кишг* – Счастье, оставленное Чингис ханом (Цацлын дееж, 1997: 48–50). Согласно легенде, водка, сотворенная Чингисханом, обладала такой неистовой крепостью, что даже одна ее капля, упав на камень, могла расколоть его (Манжигеев, 1978: 19). В «Легенде о происхождении лошади Пржевальского (тахи)» (Анонимный ойратский сборник: 64b-65b) Чингисхан предлагает двум старикам попробовать свежесваренную араку. Они отказываются, почувствовав ядовитую горечь, за что устаиваются ханского осуждения. Тогда Чингисхан обращает свой взор на слугу, Норова. Норов, не колеблясь, выпивает предложенную араку и в награду получает ханский недоуздок. К этому недоуздку он вскоре приобретает кобылицу, от которой родился десяти тысячный табун. Именно из этого табуна, согласно преданию, происходит дикая лошадь тахи. В том же тексте легенды подробно описано устройство для изготовления водки (см. Рис. 1): два чугунных котла (*аркин хээсн*), перегонная деревянная труба (*цорһ*), деревянные крышки (*буркэсн*), деревянное корыто, выполняющее роль холодильника (*арк нердг оңһц*), и тонкая палочка с привязанной к ней верблюжьей шерстью (*амсур*). Изготовленную водку хранили в кожаном сосуде – *бортх*. Интересно отметить, что в Древней Индии водку *сура* также хранили в кожаных мехах (*dṛti*), а изготавливалась она методом перегонки (Игнатъев, 2016: 2).

Арака в культуре монгольских народов

Молочная водка *арака* в традиционной культуре монголов представляла собой не просто алкогольный напиток, а многогранный культурный феномен. Она объединяла в себе технологические, ритуальные, социальные и мифологические аспекты. Монгольский фольклор богат произведениями, воспевающими араку. В них напиток высоко ценится как дар богов, обладающий магическими свойствами: *Эрк нертэ / Эрүн чинртэ, / Сархд нертэ, / Сээхн чинртэ, / Торһн өңгтэ ноһана шим, / Тосн өңгтэ деедсин хээрн, / Төгс амтта идэни дееж / Делкэд цацл болж, / Деед теңгрт тэкл болж, / Амссн хамг эмтн зурһан зүүлд / Аршан болж* (Цацлын дееж, 1997: 49) ‘Арака, чье имя священо, / Сархад¹², чье значение прекрасно. / [Напиток] с цветом шелковистых трав, / Божественный дар, подобный маслу. / Почетное угощение, вкусами полное, / Вселенское подношение, кропление. / Жертвоприношение высшим божествам, / Пусть станет он нектаром вечным. / Шести видам живых существ, вкусившим его’. В калмыцкой пословице вкус молочной водки сравнивается с лепешкой, испеченной на углях: *Цорһар нерсн арк амтта, / Цогар болсн тоһи амтта* (Пословицы 2007: 477) (Водка, полученная выкуриванием через перегонную трубу, вкусна, как лепешка, испеченная на углях). Пиршества с молочной водкой ярко описаны в песнях героического эпоса «Джангар», в тексте упомянуты ее различные виды: *арк* (начальная стадия молочной водки), *арз* (молочная водка двойной перегонки) и *хорз* (молочная водка тройной перегонки) (Жаңһр, 1978).

¹⁰ Бурхан Баабай (Шаман-отец) – мифический покровитель и хранитель духовной гармонии, чей культ неразрывно связан с сакральной географией Тункинской долины.

¹¹ Кезер Кайракан (букв. бог, владыка Кезер) – культурный герой тувинских мифов, наделенный функциями творца-созидателя всего сущего.

¹² Сархд – эпитет молочной водки араки.

Богдын нучн тавн бодч болад,
Далн хойр далан хаадуд
Дала богдын зергд
Эмнгүдин үсн –
Элэг улан арзин зүүнэр болв.
Баатр Бумбин орн төвкнгсн бээдг.
(Жаңһр, 1978: 138)

Августейшего тридцать пять витязей,
Да семьдесят два властелина-хана
У великого государя блаженствуют,
За обильной красной арзой
Из молока кобылиц-неуков – восседают.
Геройская Бумбайская держава в мире и покое
пребывает.

Важно отметить, что в монгольском устном народном творчестве часто встречаются предостережения о вреде водки и ее пагубном влиянии (*Эркд жсирһл уга* / Водка не приносит счастья, *Хаалһиг эвддг – усн*, / *Күмиг эвддг – эрк* / Дорогу разрушает вода, / Человека портит водка, *Эрк арвн нас хулхалдг* / *Тэмк тавн нас хулхалдг* / Водка крадет у человека десять лет, / А табак – пять лет (Пословицы, 2007)). Легенды гласят, что Чингисхан, изобретя водку из излишков молока, трижды запрещал ее изготовление и употребление, наказывая злоупотреблявших плетью и даже казнью. В калмыцкой сказке «Повеление Чингисхана» («Чингс хаана зэрлг») хан задается вопросом о двойственной природе водки. Три дня его вельможи ломали головы над ответом. Наконец, на четвертый день, юный тринадцатилетний мальчик предложил им решение. Он объяснил, что водка может быть благом: примирять врагов, превращать бедных в богатых, а богатых наделять силой богатырей. Однако, из десяти человек, лишь семеро могут позволить себе ее пить. Особые ограничения касались: правителя (хана): употребление алкоголя может привести к потере контроля над государством; лам, служащих в хуруле: после выпивки они рискуют впасть в десять черных грехов (убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, клевета, злословие, пустословие, жадность (зависть), гнев, ложные воззрения); женщины-хозяйки дома: будучи хранительницами очага, могут разрушить семью, поддавшись искушению. Приняв во внимание мудрые слова мальчика, Чингисхан на двенадцать-тринадцать лет снял запрет на водку. Однако вскоре он вновь вернулся к запрету, приказав уничтожить все устройства для изготовления водки. Но судьба распорядилась иначе. Увидев практическую пользу напитка, хан вновь изменил свое решение. Важным аргументом стало изречение стариков, которых он застал за приготовлением алкоголя. Старик, в присутствии Чингисхана, совершил ритуальные кропления¹³: первое – всем бурханам и Вечному Синему Небу, второе – покровителю и хану огня, третье – духам предков, и четвертое – самому Чингисхану, налив жертвенный напиток в *хавхаг*¹⁴ (Хальмг туульс, 1968: 9–12).

Идэн, чигэмдн элэг-делэг болж,
Хашң хар архд үсн, чигәһәр дүүрч,

Өдр болһн ээрг буслад,
Ур-деежһинь деед олн бурхдт, эзлгч деед
богд Чиңгст өргжс,

Үлдл-шавхринь бидн долаж, уужс бәәх
болтха! (Меняев, 2023а: 292)

Пусть еды и кумыса у нас будет в изобилии,
Пусть архад¹⁵ цветом черной яшмы будет
наполнен молоком и кумысом,
И пусть каждый день кипит айран.
Да будет он подношением всевышним
божествам и августейшему владыке
Чингису,
А нам же пусть достанутся остатки,
которые мы сможем вкусить.

¹³ Калмыцкая традиция включала семь кроплений (*долан цацл*): 1. богине огня Окон Тенгри (в сторону огня); 2. высшим божествам (вверх); 3. хозяину Вселенной Белому Старцу (вверх, в правую сторону юрты); 4. духам предков (вверх, в левую сторону юрты); 5. Великому Чингисхану (в затычку хавхаг); 6. кожаному бурдюку с кумысом архад (в сторону архада); порогу юрты (в сторону двери).

¹⁴ Хавхаг (калм. *хавхэ*) – глиняная конусообразная затычка с углублением для винокурного котла, в которую вливали жертвенный напиток (КРС, 1977: 563).

¹⁵ Архд — большой кожаный бурдюк для приготовления и хранения кумыса.

Первая часть калмыцкой сказки берет свое начало в средневековом памятнике «Повести о споре мальчика-сироты с девятью витязями Чингиса» (Лунный свет, 1991: 132–136). В центре сюжета – диалог Чингисхана с его девятью витязями о пользе и вреде алкоголя. Пять витязей высказались в пользу алкоголя, тогда как четверо – против. Затем, с позволения Чингисхана, слово взял мальчик-сирота. Он мудро заметил: «Если много пить водки, то вредно, если немного и в меру – то полезно». Сюжет подчеркивает положительные стороны напитка: он способствует веселому времяпрепровождению, дарит радость и хорошее настроение, раскрепощает («потаенные слова») и укрепляет боевой дух воинов. Однако, злоупотребление водкой ведет к кичливости, надменности, замедлению речи, потере разума, мудрости и самоконтроля.

Сборник летописей «Джами ат-таварих» Рашид ад-Дина (XIV в.) подтверждает негативное отношение Чингисхана к пьянству. Хан считал его пагубной привычкой, ослепляющей и оглушающей человека, лишаящей его способности отвечать за свои поступки и толкающей на преступления, убийства и раздоры (РАД, 1952: 262–263).

Антиалкогольная литература

Негативное отношение к водке в монгольском обществе усилилось с распространением буддизма. Буддийское духовенство, будучи наиболее просвещенной частью общества, активно распространяло антиалкогольную и антитабачную литературу в письменной и устной формах. Под влиянием духовенства сформировался обычай принятия клятвы воздержания от употребления спиртных напитков. Лица, давшие такую клятву, именовались «убаши». Для принятия обета «убаши» необходимо было явиться в монастырь и принести соответствующую клятву» (Владимирцов, 2002: 65).

В буддизме употребление алкоголя считается одним из пяти великих грехов и осуждается по причине его пагубного влияния на сознание. Алкоголь затуманивает ум, препятствует развитию осознанности и может стать причиной нарушения других этических принципов, таких как ложь, кража, убийство и насилие. В древнеиндийском памятнике «Ригведа» водку (сура) причисляют к числу пороков, наряду с гневом, игральными костями и неразумием (Ригведа 1995: 257). В брахманской литературе употребление алкоголя относится к четверке наихудших среди десяти пороков (алкоголь, игра в кости, женщины, охота) (Игнатев 2016: 11). Индийский буддийский философ Васубандху в своем фундаментальном трактате «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы») относит употребление опьяняющих напитков к «телесным прегрешениям»¹⁶. Он подчеркивает, что такое действие, будучи причиной небрежности, не только не препятствует негативным последствиям опьянения, но и не способствует совершению благих поступков. Яркой иллюстрацией этого служит легенда, записанная Б. Я. Владимирцовым у кобдоских дербетов. Злой дух Шулмус, приняв облик девушки, опаивает ламу аракой. Опьяневший монах убивает козла и вступает в связь с ней, нарушая тем самым один из основных обетов буддийского монаха¹⁷ (Владимирцов, 2002: 62–63). Этот же сюжет встречается и в калмыцком несказочном фольклоре. В «Легенде о шулмусе и ламе» («Шулм лам хойрин тускар») шулмус по имени Йирзм, обернувшись красивой девушкой, искушает медитирующего монаха. Ей удается напоить его водкой, после чего монах совершает другие грехи: разрешает резать овцу, ест мясо и вступает в связь с шулмуской (Меняев, 2023: 309–310). В древнеиндийской литературе искусителем бога Индры выступает демон Намучи, напоивший его ядовитой смесью алкогольных напитков сомы и суры. Вылечивает его богиня великой реки Сарасвати (Ригведа 1999: 288, 527).

¹⁶ Васубандху. Карма-Нирдеша. URL: <https://studfile.net/preview/16572279/page:11> (дата обращения 27.05.2026).

¹⁷ Сура-мерайя – пятый из пяти основных обетов (панча шила) в буддизме, который касается воздержания от употребления алкоголя, наркотиков и других веществ, затуманивающих сознание (см. Пять запретов в буддизме: Путь к освобождению через Панча-шила. URL: <https://samorazvitie.vercel.app/articles/5/5-5-zapretov-v-buddizme.html> (дата обращения 27.05.2026)).

Сочинения Падмасамбхавы

В тибето-монгольской дидактической литературе авторство антиалкогольных сочинений традиционно приписывается Падмасамбхаве («Лотосорожденному»)¹⁸, известному индийскому проповеднику буддизма в Тибете VIII в., основоположнику школ ньингма и дзогчен, автору трудов, вошедших в тибетский канон Тенгьюр, великому йогину и чудотворцу. Именно он сыграл ключевую роль в основании первого буддийского монастыря в Тибете – Самье (770-е гг.), а также положил начало переводу буддийских текстов с древнеиндийских языков на тибетский язык.

До начала XX в. сочинения о происхождении водки и ее вреде, видимо, были широко распространены в основном среди халха-монголов и бурят. Об этом свидетельствуют списки, упоминаемые в каталогах и хранящиеся ныне в монгольских и российских собраниях: «Запрет на водку (наложенный) наставником Падмасамбхавой» (Rinchen 1959), «Наставление учителя Падмасамбхавы», «Шастра, в которой наставник Падмасамбхава рассказал о происхождении водки и показал вред пьянства», «Сутра, в которой великий учитель и будда Лобон Падмасамбхава объяснил происхождение водки и вред пьянства», «История происхождения водки и наставление, разъясняющее ее пользу и вред, изложенные наставником Падмасамбхавой», «История происхождения алкоголя с объяснением его хороших и плохих качеств, приписываемая Падмасамбхаве» (Uspensky, 1999: 317–318), «Поучение Падма Самбхавы о вреде пьянства» (Uspensky, 1999: 318), «История происхождения алкоголя и описание пагубного воздействия зависимости от него, приписываемые Падмасамбхаве» (Uspensky, 1999: 318), (Abural itegel padamba blam-a-yin gegen-ü ayiladuysan suryal jarliy orosiba) (Uspensky, 1999: 319), «Поучение о вреде пьянства» (Сазыкин, 2003: 183, 184) и др.

Первым кто обратил внимание на данные сочинения в российском монголоведении был востоковед Б. Я. Владимирцов (1884–1931). В своей этнографической заметке он приводит рассказы сочинений «О происхождении водки и зле, который она причиняет» и «О вреде табака», взятых из монгольских ксилографов, изданных в Бурятии. Исследователь там же отмечает, что подобные сочинения были у поволжских калмыков в письменной форме и в виде устных рассказов. О наличии этих рукописей у калмыков подтверждает и калмыцкий просветитель Номто Очиров, в списке приобретенных им рукописей он упоминает сочинение «Альдас эрк үүдсн» («Откуда произошла водка») (Очиров 2006, 45).

В исследовании Д. Ендона и А. Г. Сазыкина приводится краткий обзор имеющихся списков тибето-монгольских сочинений о происхождении водки и ее вреде и вводится в научный оборот бурятский ксилограф Н 232 из собрания Института восточных рукописей РАН. Исследователи при обзоре рукописей с ссылкой на монгольского литературоведа Лувсанбалдана, отмечают, что в собрании Института языка и литературы Академии наук Монголии находится «единственная рукопись назидания о вреде пьянства, записанная с помощью заяпандитовского алфавита» (Ендон, Сазыкин, 1986: 233). В «Каталоге ойратских рукописей, хранящихся в Институте языка и литературы Академии наук Монголии» этот список упомянут под названием «Arkiyin uočir šaltan tuuǰi sudur orošiboī» («Сутра о вреде водки») (Gerelmaa, 2005: 227). Еще один список на ойратском языке хранится в Синьцзяне, в книжной коллекции Очрин Намджила – «Surǰaliyin baqši Badma Sambhavayin zokōn arikiyin uq ǰarulya sayitur ilyuqsan sudur orošiboī» («Сутра, сочиненная учителем Падмасамбхавой, ясно разъясняющая происхождение водки») (Список 2).

¹⁸ Согласно тибетскому житию (намтару) Падмасамбхавы, он родился в стране Уддияна и был эманацией Будды Амитабхи (монг. *Amindua*, *Abida*; санскр. *Amitābha* ‘Невообразимо лучезарный’) – будды мудрости, создателя араки (см. Потанин 1883: 213). Завершив свою тибетскую миссию, которая длилась 55 лет, он отправился к границе с Непалом и покинул землю необычным образом: обретя волшебное иллюзорное тело, он взойшёл на небо по радуге, сидя верхом на коне (Торчинов, 2000: 143).

Легенда из анонимного ойратского сборника

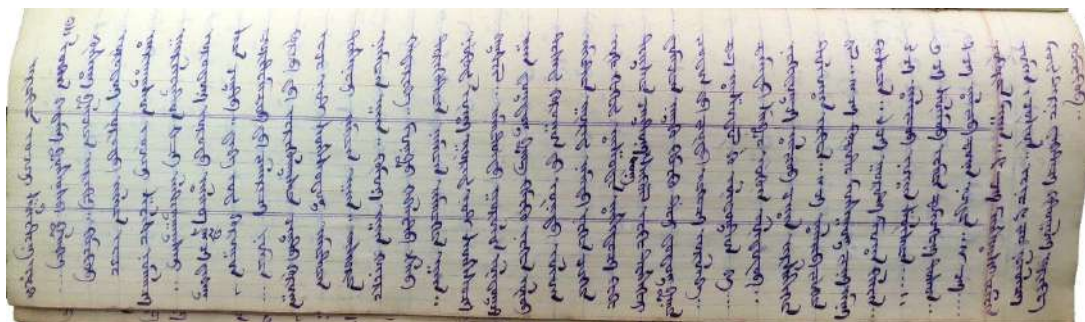


Рис. 2 Легенда о происхождении водки и вреде пьянства
из ойратского анонимного сборника

В легенде нашего анонимного ойратского сборника (Список 1, см. Рис. 2) содержится интересная легенда о происхождении водки. Повествование которой начинается с обращения принца Гунга Джалчина¹⁹ к своему наставнику Ловун Бадме (Падмасамбхаве)²⁰. Принц просит учителя поведать ему о том, как появился этот напиток. Монгольская рукопись раскрывает истинное имя Гунга Джалчина: им был тибетский царь Тисрондэвцзан, правивший в Тибете в VIII в. Именно по его просьбе тантрический мастер Падмасамбхава прибыл в Тибет из Непала для борьбы с «тёмными силами», религией бон²¹. Далее следует проповедь Ловун Бадмы, которая переносит нас в глубокую древность, за 4386 калы²² до наших дней. В те времена Будда по имени Дава Од²³ проповедовал Священное Учение многочисленным слушателям: живым существам²⁴, тенгриям²⁵, восьми царям асуров²⁶, восьми царям людей, киннарам²⁷, гандхарвам²⁸, махорагам²⁹, нагам³⁰ и владыкам восьми областей со свитой. Увидев такое множество учеников Будды, хана Догдог Джана³¹ – вредителя живых существ, охватила зависть. В досаде он заревел и уснул. Во сне ему явился его гений-хранитель, Тенгрий Думчин Нагбо³². Гений успокоил хана и дал ему совет, как переманить всех живых существ на свою сторону. Для этого нужно

¹⁹ Гунга Джалчин (ойр. *jalbei Gungyai jalčin*, тиб. *Kun dga'rgyal*) – принц Гунга Джалчин (Гунгаджал).

²⁰ Ловун Бадма (ойр. *Loboun Badmai jungna*, санскр. *padma-sam-bhava*, тиб. *pad ma 'byung gnas* 'Рождённый в лотосе Будды Амиабхи') – Падмасамбхава (см. выше в тексте).

²¹ Религия бон – древняя религия тибетцев до буддизма.

²² Калыпа – единица измерения времени в индуизме и буддизме, в течение которой мир зарождается, расцветает, приходит в упадок и разрушается.

²³ Будда Дава Од (ойр. *Daba Od buruxon / Sarani Gerel Burxan*, монг. *Saran Gerel Burqan*) – букв. 'Будда по имени Лунный Свет'.

²⁴ Живые существа (ойр. *amitan*) – существа, обладающие сознанием и способностью ощущать.

²⁵ Тенгрии (ойр. *tengger*) – духи-небожители.

²⁶ Асуры (ойр. *asur*, санскр. *asura*, тиб. *lha ma yin* 'божественный, божество') – в ведийской мифологии класс полубогов, демоны-соперники тенгриев.

²⁷ Киннары (ойр. *ginere*, санскр. *kinnara*, тиб. *mi 'am ki* 'небесная музыка') – класс полубожественных существ из индуистской и буддийской мифологии, представляющих людей с головами рогатой лошади, либо птиц с головами людей. Как и гандхарвы, киннары являются небесными певцами и музыкантами Индры.

²⁸ Гандхарвы (ойр. *gāndereba*, монг. *gandari*, санскр. *gandharva*, тиб. *dri za* 'добрый полубог') – в индийской мифологии класс небесных певцов и музыкантов, пребывающих на небе Индры.

²⁹ Махораги (ойр. *monaŋu gebaleti*, тиб. *lto 'phyen chen po*) – демоны земли в образе змей, они относятся к восьми классам божеств, которые защищают Дхарму. Их описывают как огромных подземных змей, которые лежат, свернувшись кольцами, и вращают землю, что иногда вызывает землетрясения.

³⁰ Наги (ойр. *klu teregütin*, санскр. *nāga*, тиб. *klu* 'змея') – змеи или драконы, обитатели подземного мира, водоемов.

³¹ Хан Догдог Джан (ойр. *amitandu xorolon ulduŋči xan / xor üyiledeŋči kilinceti šumnu xān Dogdoq jang*, монг. *kilinčeti šimnu-un qayan*) – царь демонов. В монгольской рукописи имя царя демонов – *Masi bayasqulang-un erke-tu* букв. 'Могущественный Всерадостный'.

³² Тенгрий Думчин Нагбо (ойр. *sakul yeke tengger Domačin Naqbo / Sakuusun yeke kitöün xara tenggeri*) – имя тенгрия, гения-хранителя царя демонов.

было создать особый эликсир – водку, состоящую из девяти компонентов: мозг бешеного белого льва (ойр. *yalzuu cayān arsalanggiyin tolyoyin eken*), мед бешеной пчелы (ойр. *yalzuu zōgüyin bal*), пена со рта сильного невежественного слона (ойр. *küciütü mungxaq zāni amani kōsün*), язык ядовитой змеи (ойр. *xortoi moyoyin kelen*), слюна бешеной собаки (ойр. *yalzuu noxoyin šülsün*), костный мозг женщины-шулмуски (ойр. *šulum emeyin čimgeni tosun*)³³, глаз бешеного волка (ойр. *yalzuu činoyin nidün*), мясо трупа (ойр. *ükēriyin maxan*) и утробная кровь женщины-мангаса (ойр. *mangyas emeyin omayin cusun*)³⁴. Смесь следовало приготовить с чтением «плохих» дхарани. Следуя совету своего гения-хранителя, вредитель изготовил эту адскую смесь на вершине горы. С тех пор яд этой водки стал стекать с горы, образуя большую реку. Живые существа, находившиеся на учении Будды, приняли эту реку за воду и, выпив ее, сильно опьянели. От яда, впитавшегося в землю, впоследствии появились хлебное и фруктовое вино. Однако, даже после изобретения водки, вредитель обнаружил, что у Будды по-прежнему больше последователей. Опечаленный, он вновь обратился к своему гению-хранителю. Тот объяснил, что число верующих в его учение возрастет лишь с умножением кальп короткой жизни. Услышав это, вредитель возжелал, чтобы в будущем его религия превзошла учение Будды, а все живые существа были обречены на три дурных перерождения³⁵, особенно на низвержение в Вечный ад³⁶. Услышав злое пожелание вредителя, Будда произнес свое: он пожелал выпить изготовленный яд, чтобы избавить живых существ от несчастий и возвести их в ранг совершенных будд. В заключение, анализируемая легенда раскрывает буддийские предсказания о пагубном влиянии каждого компонента водки: 1) *мозг бешеного белого льва*: выпивший будет считать себя выше всех, презирать Три Драгоценности³⁷; это приведет к наказанию властями, разрыву отношений с друзьями и перерождению в аду; 2) *пена со рта сильного невежественного слона*: человек будет осуждать тех, кто критикует пьяниц, и утверждать, что водка – подношение буддам; в итоге он будет браниться и стремиться выпить еще; 3) *жало ядовитой змеи*: выпивший станет придиричивым, осуждая чужие грехи; 4) *мед бешеной пчелы*: человеку будет казаться, что нет ничего вкуснее и слаще водки; 5) *слюна бешеной собаки*: выпивший будет склонен к ссорам и дракам, что приведет к ушибам и увечьям; 6) *костный мозг женщины-шулмуски*: человек потеряет покой, будет шуметь и безрассудно мчаться, не боясь опасностей; это закончится падением и гибелью; 7) *зрачок бешеного волка*: глаза, выпившего потускнеют, и он не сможет сомкнуть веки; 8) *мясо трупа*: лицо человека станет безобразным и неприятным; 9) *утробная кровь женщины-мангаса*: выпивший лишится своего гения-хранителя, которого заменит хан демонов; в результате его пороки вспыхнут, взбунтуются и распространятся подобно огню, воде и пыли.

Легенда из анонимного ойратского сборника (*Список 1*) представляет собой сокращенный и неоконченный перевод сочинения Падмасамбхавы о происхождении водки и вреде пьянства. Сравнение с другими списками этого сочинения не позволяет с полной уверенностью установить, был ли наш список переписан с другой монгольской или ойратской рукописи. Сохранение тибетских имен персонажей (ойр. *Loboun Badmai jungna* <тиб. *pad ma 'byung gnas id*, санскр. *padma-sam-bhava 'gnas* 'Рождённый в лотосе Будды Амитабхи' – Падмасамбхава и др.) и терминов (*že* 'компонент', *nangjid* 'подношение божествам') дает основание полагать, что текст был переведен с тибетского языка. К сожалению, тибетская версия сочинения нам неизвестна³⁸.

Сравнительный анализ композиционной структуры данной ойратской легенды с другими списками выявил значительное сокращение сюжета. Из четырехкомпонентной структуры сохранились лишь введение («Легенда о происхождении водки») и первый раздел основной части

³³ Женщина-шулмуска (ойр. *šumnu*, согд. *šmnuw* 'демон, злой дух') – женщина-демон, чертовка, злой дух.

³⁴ Женщины-мангас – женщина-демон, злой дух, пожиратель людей.

³⁵ Три дурных перерождения – перерождение среди животных, прет (голодных духов) и обитателей ада.

³⁶ Вечный ад (санскр. *avīci*) – самый нижний и наиболее мучительный круг ада.

³⁷ Три Драгоценности – Будда, Учение Будды (Дхарма) и монашеская община (Сангха).

³⁸ Неоконченная рукопись на тибетском языке данного сочинения хранилась в личной коллекции монгольского исследователя Д. Ёндона (Ёндон, Сазыкин 1986: 235).

(«Описание девяти компонентов водки и их воздействия»). Отсутствуют два раздела из основной части (Определение предшествующих состояний бытия через поведенческие паттерны и степень опьянения; Наставления Будды Шакьямуни относительно употребления), заключение и послесловие (табл. 1).

Таблица 1

Композиционная структура	Список 1	Список 2	Список 3
Введение: Легенда о происхождении водки.	+	+	+
Основная часть: Описание девяти компонентов водки и их воздействия;	+	+	+
Определение предшествующих состояний бытия через поведенческие паттерны и степень опьянения;	-	+	+
Наставления Будды Шакьямуни относительно употребления.	-	+	+
Заключение: Описание пороков, порождаемых пьянством.	-	+	+
Послесловие: Комментарии переводчика	-	+	-

Текст *Списка 1* практически идентичен со *Списками 2, 3* с незначительными отличиями, что характерно для рукописных текстов. Ниже перечислим некоторые особенности и расхождения *Списка 1*: идентификация вредителя живых существ: только в Списке 1 встречается имя греховного царя демонов – хан Догдог Джан. В Списках 2 и 3 данное имя отсутствует; лингвистические особенности именования гения-хранителя: имя гения-хранителя царя демонов в Списке 1 приводится в тибетском варианте: ‘Тенгрия Думчин Нагбо’; в противоположность этому, Списки 2 и 3 используют монгольский эквивалент – *tingri Yeke Doysin* (‘Великий Грозный Черный Тенгри’); данное различие иллюстрирует два пути языкового освоения: прямое заимствование и адаптация ойратским языком в первом случае, и калькирование в случае монгольского варианта; параллельное наблюдение на примере имени Будды: аналогичная закономерность прослеживается при рассмотрении имени Будды; Список 1 предлагает тибетское *Daba Od* (‘Лунный Свет’), в то время как Списки 2 и 3 приводят монгольское *Saran Gerel* (‘Лунный Свет’); дифференциация в рецептуре: отмечается изменение в составе рецепта приготовления водки, касающееся одного из девяти компонентов; вместо традиционного костного мозга демонических плясунов, в Списке 1 фигурирует костный мозг женщины-шулмуски; редукция описательных элементов: в Списке 1 наблюдается тенденция к сокращению пространных описаний; так, место приготовления адской смеси ханом Догдог Джаном ограничено вершиной горы, тогда как в Списках 2 и 3 этот процесс детализируется указанием на каменный котел, сооруженный на вершине скалистой горы; кроме того, в Списке 3 отсутствует описание масштабного излияния яда водки в виде десяти рек с вершины горы, которое присутствует в Списках 2 и 3.

Интересно, что некоторые компоненты из рецепта приготовления водки находят отражение в устных легендах монгольских народов. Например, в ойратской легенде, записанной Г. Н. Потаниным, из девяти ингредиентов рецепта упоминаются лишь четыре. При этом пагубное влияние каждого из них описывается по-своему: 1) пена изо рта верблюда во время гона: вызывает скрежет зубами; 2) зрачок бешеного волка: приводит к потускнению глаз; 3) мозг слона: вызывает сонливость; 4) слизь жены мангаса: способствует похотливости (Потанин, 1883: 211–212). Упоминание верблюда, видимо было связано с его значимостью в традиционном хозяйстве монголов, где он входит в число пяти видов скота (*таван хошуу мал*): лошади, коровы, овцы,

козы, верблюды. В алтайской легенде Эрлик-Бий³⁹ для приготовления водки использовал три компонента: засушенное тело своего богатыря, пот льва и мочу всех живых существ и жестоких людей. Полученную смесь он проклял, предупредив, что чрезмерное употребление приведет к преждевременной смерти⁴⁰. В бурятской мифологии сохранились шаманские тексты, описывающие двенадцатикомпонентный рецепт водки. Среди ингредиентов: испарения быстротекущей воды, цветки трав, пламя огня, узел лошадиных пут, острое копыто резвого скакуна, мерцание воздуха, мозг барана, слюна бешеной собаки, лезвие ножа вора, лезвие ножниц и румянец щек красивой девушки (Манжигеев, 1978: 19). Лишь один из них, слюна бешеной собаки, схож с компонентами из предыдущих текстов, он вызывает у выпившего безумие и агрессию. В шаманских текстах водку называют волшебным напитком, способным исцелять: слепой прозревает, а безрукий и безногий обретает конечности. Однако, обретая такую силу, они забывают о своих недугах и начинают драться. Легенда донских калмыков «О водке» («Эркин тууж»), записанная И. И. Поповым, предлагает трехкомпонентный рецепт: кровь из щек красавицы, пот доброго молодца и слюна бешеной собаки (Инеднты, 2021: 57). Два из этих ингредиентов, как видим, совпадают с бурятским вариантом.

Центральным персонажем анонимного ойратского сборника (*Список 1*) является Будда. Несмотря на противодействие вредителя живых существ и его гения-хранителя, Будда излагает наставление для всех живых существ, разоблачая алкоголь как первопричину всех пороков. Однако в самой легенде главным героем выступает антагонист – вредитель живых существ хан Догдог Джан. Его гений-хранитель, Тенгрий Думчин Нагбо, играет эпизодическую роль, выводя хана из безвыходной ситуации и становясь двигателем сюжета. Именно по его совету хан Догдог Джан изготовил водку и обратил многих в свою веру. Второстепенные персонажи, такие как Будда Дава Од и его многочисленные последователи (живые существа, внимающие Учению, восемь царей тенгриев, асуров, людей, киннары, гандхарвы, махораги, наги и владыки восьми областей со свитой), служат «пружиной», приводящей в движение сюжет. Они находятся в конфликтных отношениях с главным героем. Собрание последователей Будды Дава Од вызвало злобу и зависть вредителя живых существ, что привело к созданию водки, яд которой после обратил многих в его веру.

Заключение

Таким образом, легенда из анонимного ойратского сборника представляет собой фрагмент сочинения о происхождении водки и вреде пьянства, приписываемого Падмасамбхаве. Сюжет этого сочинения, берущий начало в древнеиндийской словесности («Ригведа», «Манавадхармашастра», «Махабхарата»), широко представлен в различных устных и письменных источниках тибето-монгольской литературы.

Анализ различных версий сочинения выявляет их специфические особенности. Монгольские, бурятские, ойратские списки демонстрируют более стройную композицию и большее количество сюжетных поворотов по сравнению с рассматриваемой нами легендой. Легенда из анонимного ойратского сборника характеризуется сокращенной композиционной структурой, в частности, отсутствием двух разделов основной части, а также заключения и послесловия. К отличительным чертам ойратского списка относятся сохранение имен персонажей и отдельных лексических единиц на тибетском языке, что позволяет выдвинуть гипотезу о его переводе с тибетского источника. Также отмечаются вариации в рецептуре приготовления водки, отсутствие детализированных описаний мест ее производства и масштабных сцен, связанных с распространением пагубного воздействия алкоголя. Тем не менее, совокупное рассмотрение всех списков позволяет реконструировать достаточно целостную картину исследуемого сюжета, поскольку они взаимно дополняют друг друга. При анализе персонажей учитывались их функциональная роль и значение в рамках повествования.

³⁹ Эрлик-Бий – Владыка ада, судья умерших, хранитель Учения.

⁴⁰ К вопросу священности алтайского молочного самогона «Аракы». URL: https://vk.com/wall-115155934_2508?yscclid=mq7nt0twzq409565688 (дата обращения 27.05.2026).

В заключение стоит отметить, что данный текст относится к дидактической литературе. Он разъясняет происхождение водки и пагубность пьянства с буддийской точки зрения. Воздержание от употребления алкогольных напитков является одним из пяти основополагающих обетов в буддизме, направленных на поддержание ясности сознания, самоконтроля и способности к духовной практике. Нарушение данного обета рассматривается как проявление неуважения к «Трем Драгоценностям» и может привести к перерождениям в адских мирах. Параллельно с этим, произведение активно использует аргументацию и примеры, апеллирующие к общепринятому здравому смыслу и универсальным человеческим ценностям. Методология критики пьянства, применяемая в данном сочинении, не имеет принципиальных отличий от подходов, используемых в аналогичных произведениях мировой литературы, и включает предостережения о рисках развития заболеваний, умственной и физической деградации, разрушении социальных связей с близкими, друзьями и властями, а также о преждевременной смерти и иных негативных последствиях злоупотребления алкоголем.

Данное ойратское сочинение сыграло значительную роль в популяризации сюжета легенды о происхождении водки и вреде пьянства, заимствованного из тибетской и древнеиндийской литературных традиций, его адаптации в ойратской культурной среде, а также в обогащении образной системы, идейного содержания и сюжетных линий ойратской дидактической литературы. Предварительные результаты настоящего исследования призваны способствовать более полному и всестороннему изучению анонимного ойратского сборника, хранящегося в фонде Лаганского филиала Национального музея Республики Калмыкия им. Н. Н. Пальмова.

Принятые сокращения

букв. – буквально
калм. – калмыцкий язык
монг. – монгольский язык
ойр. – ойратский язык
санскр. – санскрит
согд. – согдийский язык
тиб. – тибетский язык

Источники

Анонимный ойратский сборник – Анонимный ойратский сборник из собрания Лаганского филиала Национального музея Республики Калмыкия им. Н. Н. Пальмова. Инв. № 5784/142 (г. Лагань Республика Калмыкия).

Список 1 – Легенда о происхождении водки и вреде пьянства. Анонимный ойратский сборник из собрания Лаганского филиала Национального музея Республики Калмыкия им. Н. Н. Пальмова. Инв. № 5784/142 (г. Лагань Республика Калмыкия). Лл. 52а-54а.

Список 2 – Badm-a Sambhau-a barsiyin jokiyaysan arakin-u yaruysan uq kiqed sayin mayu-yi teyin ilyučī teyin nomlal neretü orosibai:: ([История] происхождения водки и наставление, разъясняющее [ее] пользу и вред, изложенные наставником Падмасамбхавой). Д. Ёндон, А. Г. Сазыкин Одно из тибето-монгольских дидактических сочинений о происхождении водки и вреде пьянства. *Mongolica*. Памяти акад. Б. Я. Владимирцова. 1884–1931. М.: Наука, 1986. С. 237–250.

Список 3 – Suryaliyin baqši Badma Sambhavayin zokōn arikiyin uq yaruḷya sayitur ilyuqsan sudur orošiboi (Сутра, сочиненная учителем Падмасамбхавой, ясно разъясняющая происхождение водки). Частное собрание Очрин Намджила (Населенный пункт Шат СУАР КНР).

Литература

- Андросов, 2011 – Андросов В.П. *Индо-тибетский буддизм*. Энциклопедический словарь: монография. М.: Ориенталия, 2011. 448 с.
- Бадмаев, 1969 – Бадмаев А.В. *Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе*. Элиста: Республиканская типография управления по печати при Совете министров Калмыцкой АССР, 1969. 203 с.
- Владимирцов, 2002 – Владимирцов Б.Я. *Работы по истории и этнографии монгольских народов*. М.: Восточная литература РАН, 2002. 557 с.
- Ёндон, Сазыкин, 1986 – Ёндон Д., Сазыкин А.Г. Одно из тибето-монгольских дидактических сочинений о происхождении водки и вреде пьянства. Кононов А.Н. и др. (ред.) *Mongolica. Памяти акад. Б.Я. Владимирцова. 1884–1931*. М.: Наука, 1986. С. 232–251.
- Жанһр, 1978 – *Жанһр*. Хальмг баатрлг дуулвр = Джангар. Калмыцкий героический эпос / сост. А.Ш. Кичиков; ред. Г.И. Михайлов. М.: Наука, ГРВЛ, 1978. Т. 1. 441 с. (на калмыцком яз.)
- Игнатьев, 2016 – Игнатьев А. Тема алкоголя в санскритской литературе. *Перекрёсток цивилизаций*. Книжное приложение № 5. 2019, С. 26–58.
- Инедиты, 2021 – *Инедиты калмыцкого фольклора из архива И.И. Попова: сказочная проза и малые жанры* / сост., перевод Б.Б. Горяева, С.В. Мирзаева, Д.В. Убушиева. Элиста: КалмНЦ РАН, 2021. 424 с. (на калмыцком и рус. яз.)
- КРС, 1977 – *Калмыцко-русский словарь* / Б.Д. Муниев (ред.). М.: Русский язык, 1977. 765 с.
- Лунный свет, 1991 – *Лунный свет. Памятники калмыцкой литературы. XIII – начало XX века* / Составление, перевод, предисловия к текстам, словарь А.В. Бадмаева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. 234 с.
- Манжигеев, 1978 – Манжигеев И.А. *Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации*. М.: Наука, 1978. 126 с.
- Меняев, 2023а – Меняев Б.В. *Историко-культурное наследие хошутов Калмыкии: исследование и материалы*. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2023. 544 с. (на калмыцком и рус. яз.)
- Меняев, 2023б – Меняев Б.В. Собрание рукописей на ойратском языке, хранящихся в селе Улан-Хол Калмыкии. В кн.: Пронин Ю.А. (ред.) *Востоковедные полевые исследования*. Материалы Всероссийской научной конференции (2021–2022 гг.). В 2-х томах. М.: Институт востоковедения РАН, 2023. С. 152–168.
- Меняев, 2022 – Меняев Б.В. Рукописные материалы на ойратском языке из фондов Лаганского филиала Национального музея республики Калмыкия им. Н.Н. Пальмова. *Известия Волгоградского государственного педагогического университета*. 2022, 9(172), С. 154–158.
- Очиров, 2006 – Очиров Н.О. *Живая старина = Мөңк дееж*: из литературного наследия / сост., вступ. ст., коммент. Б.А. Бичеева. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 2006. 397 с. (на калмыцком и рус. яз.)
- Пословицы, 2007 – *Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая = Эрэсэн хальмгудын болн китдин өөрд мөңһлын үлгүрмүд, тэглэртэ туульс*. Сост. и пер. Б.Х. Тодаевой; отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. Элиста: Джангар, 2007. 838 с. (на калмыцком и рус. яз.)
- Потанин, 1883 – Потанин Г.Н. *Очерки Северо-западной Монголии*. Вып. 4. Материалы этнографические. СПб.: тип. В. Киршбаума, 1883. 1026 с.
- РАД, 1952 – Рашид-ад-дин. *Сборник летописей*: в 4 т. Т. 1, кн. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. 315 с.
- Ригведа, 1995 – *Ригведа*: Мандалы V–VIII. Пер. с вед. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1995. 743 с.
- Ригведа, 1999 – *Ригведа*: Мандалы IX–X: [Перевод / Рос. АН] / изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова; отв. ред. П. А. Гринцер. М.: Наука, 1999. 559 с.
- Сазыкин, 2003 – Сазыкин А.Г. *Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Российской академии наук*. В 3 т. Т. III. М.: Вост. лит., 2003. 280 с.
- Торчинов, 2000 – Торчинов Е.А. *Введение в буддологию: курс лекций*. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.
- Цацлын дееж, 1997 – *Цацлын дееж = Заздравное слово* / сост. Н. Содмон. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1997. 174 с. (на калмыцком яз.)
- Хальмг туульс, 1968 – *Хальмг туульс = Калмыцкие народные сказки*. Т. 2. / сост. А. Ц. Бембеева, Ц.-Д. Номинханов. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1968. 264 с. (на калмыцком яз.)

- Gerelmaa, 2005 – Gerelmaa, G. *Brief Catalogy of Oirat Manuscripts Kept by Institute of Language and Literature* bu Gerelmaa Guruuchin. Ulaanbaatar: ХЗХ ШУА, 2005. 270 p. (на монгольском и англ. яз.)
- Rinchen, 1959 – Rinchen B. *Four Mongolian historical records*. New-Delhi, 1959. Vol. 11/2. Sata-pitaka series. Indo-Asian Literatures, pp. 9–59. (на монгольском и англ. яз.)
- Uspensky, 1999 – Uspensky V. *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library*. Compiled by V. L. Uspensky with assistance from O. Inoue. Edited and Foreword by T. Nakami. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999. XV. 530 p. (на монгольском и англ. яз.)

References

- Androsov VP. *Indo-Tibetan Buddhism*. Encyclopedic dictionary: monograph. Moscow: Orientalia, 2011. 448 p. (in Russian)
- Badmaev AV. *Kalmyk historical and literary monuments in Russian translation*. Elista: Republican Printing House of the Press Department under the Council of Ministers of the Kalmyk ASSR, 1969. 203 p. (in Russian)
- Vladimirtsov BYa. *Works on the history and ethnography of the Mongolian peoples*. Moscow: Oriental Literature of the Russian Academy of Sciences, 2002. 557 p. (in Russian)
- Yendon D., Sazykin AG. One of the Tibetan-Mongolian didactic works on the origin of vodka and the dangers of drunkenness. Kononov AN. and others (ed.) *Mongolica. In memory of Academician B.Y. Vladimirtsov. 1884–1931*. Moscow: Nauka Publ., 1986. pp. 232–251. (in Russian)
- Dzhangar. Halmg baatrlg duulvr = Dzhangar. The Kalmyk heroic epic (lyrics of 25 songs). Vol. 1. / comp. A. Sh. Kichikov; edited by G. I. Mikhailov. Moscow: Nauka, GRVL, 1978. 441 p. (in Kalmyk)
- Ignatiev A. The theme of alcohol in Sanskrit literature. *The crossroads of civilizations*. International non-profit literary and religious studies almanac. Book Supplement No. 5. 2019. pp. 26–58. (in Russian)
- Ineditis of Kalmyk folklore from the archive of I.I. Popov: non-fabulous prose and small genres* / comp., translated by B.B. Goryaev, S.V. Mirzaev, D.V. Ubushiev. Elista: KalmSC RAS, 2021. 424 p. (in Russian and Kalmyk)
- Kalmyk-Russian Dictionary* / B.D. Muniev (ed.). Moscow: Russkiy yazyk Publ., 1977. 765 p.
- Moonlight. Monuments of Kalmyk literature. XIII – early XX century*. Compilation, translation, preface to texts, dictionary by A.V. Badmaev. Elista: Kalm. Publ. House, 1991. 234 p. (in Russian)
- Manzhigeev IA. *Buryat shamanic and pre-Shamanic terms. The experience of atheistic interpretation*. М.: Nauka, 1978. 126 p. (in Russian)
- Menyaev BV. *Historical and cultural heritage of the Khoshuts of Kalmykia: research and materials*. Elista: Publ. House of Kalm. University, 2023. 544 p. (in Russian and Kalmyk).
- Menyaev BV. Collection of manuscripts in the Oirat language kept in the village of Ulan-Khol in Kalmykia. In: Pronina Yu.A. (ed.) *Oriental field research*. Materials of the All-Russian Scientific Conference (2021–2022). In 2 volumes. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 2023. pp. 152–168. (in Russian)
- Menyaev BV. The manuscript material at the Oirots language from the funds of the Lagan Branch of the national Museum named after N.N. Palmov of the Republic of Kalmykia. *Izvestia of the Volgograd State Pedagogical University*. 2022, 9(172), pp. 154–158. (in Russian)
- Ochirov NO. *Living antiquity = Monkdeж: from the literary heritage* / comp., intro. art., comment by B.A. Bicheev. Elista: Kalmyk Publ. House, 2006. 397 p. (in Russian and Kalmyk).
- Proverbs, sayings and riddles of the Kalmyks of Russia and the Oirats of China = Arasan halmgudyn boln kitdin oord monhlyn ulgur mud, talvrt tuuls* / Comp. and translated by B. H. Todaeva; ed. Pyurbiev G. C. Elista: Dzhangar, 2007. 838 p. (in Kalmyk and Russian)
- Potanin GN. *Essays on North-Western Mongolia*. Issue 4. Ethnographic materials. Saint Petersburg: V. Kirshbaum Publ. House, 1883. 1026 p. (in Russian)
- Rashid al-din. Collection of chronicles*: in 4 volumes. Vol. 1, book 2. Moscow, Leningrad: Publ. House of the USSR Academy of Sciences, 1952. 315 p. (in Russian)
- Rigveda: Mandalas V–VIII*. Translated from the Vedas by T.Ya. Elizarenkova. Moscow: Nauka Publ., 1995. 743 p. (in Russian)

Rigveda: Mandalas IX–X. ed. prepared by T.Ya. Elizarenkova; ed. by P. A. Grinzer. Moscow: Nauka Publ., 1999. 559 p. (in Russian)

Sazykin AG. *Catalog of Mongolian manuscripts and woodcuts of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences.* In 3 volumes. Vol. III. Moscow: East. lit., 2003. 280 p. (in Russian)

Torchinov EA. *Introduction to Buddhology: a course of lectures.* Saint Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2000. 304 p. (in Russian)

Tsatslyn deж = *The Healing word* / comp. N. Sodmon. Elista: Kalm. Publ. House, 1997. 174 p. (in Kalmyk).

Halmg tuuls = *Kalmyk folk tales.* Vol. 2. / comp. A. Ts. Bembeeva, Ts.-D. Nominkhanov. Elista: Kalm. Publ. House, 1968. 264 p. (in Kalmyk).

Gerelmaa, G. *Brief Catalogue of Oirat Manuscripts Kept by Institute of Language and Literature* bu Gerelmaa Guruuchin. Ulaanbaatar: ХЗХ ШУА, 2005. 270 p. (in Mongolian and English)

Rinchen B. *Four Mongolian historical records.* New-Delhi, 1959. Vol. 11/2. Sata-pitaka series. Indo-Asian Literatures, pp. 9–59. (in Mongolian and English)

Uspensky V. *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library.* Compiled by V.L. Uspensky with assistance from O. Inoue. Edited and Foreword by T. Nakami. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999. XV. 530 p. (in Mongolian and English)

Об авторе

Меняев Бадма Викторович, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры русского языка и общего языкознания, русской и зарубежной литературы, специалист Международного научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на евразийском пространстве» ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова», ORCID: 0000-0002-9205-4537, Scopus Author ID: 57219295236, email: bmeyaev@mail.ru.

About the author

Menyaev V. Badma, Cand. Sci. (Philology), Senior Lecturer of the Department of Russian Language and General Linguistics, Russian and Foreign Literature, specialist of International Research Center “Oirats and Kalmyks in the Eurasian space”, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia. ORCID: 0000-0002-9205-4537, Scopus Author ID: 57219295236, e-mail: bmeyaev@mail.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 11.06.2026

Поступила после рецензирования / Revised 11.08.2026

Принята к публикации / Accepted 20.09.2026

Научная статья

УДК 398.224:811.512.145'373.222

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-146-160

НАЗВАНИЯ ЖИВОТНЫХ В ЭПОСЕ «ИДЕГЕЙ»

О. Н. Галимова

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан,
Казань, Россия
e-mail: olgan_77@mail.ru

Аннотация. Целью исследования является представление зоонимической системы эпоса «Идегей», для достижения которой были решены следующие задачи: выявить состав зоонимической лексики; определить структуру; проследить эволюцию названий животных. В ходе анализа применены описательный, статистический, семантико-этимологический, семантико-логический методы, которые позволили создать картину зоонимической системы, сохранившуюся в произведении, и определить изменения в семантике названий. Актуальность исследования обусловлена с недостаточной изученностью истории терминологии татарского языка, зоологическая терминосистема в которой представляет собой одну из ярких систем, имеющих значительный пласт прототерминов, сохранившихся в произведениях фольклора. Научная новизна исследования заключается в том, что функционирующие в тексте зоонимы исследуются впервые как системная лексико-семантическая группа. В работе проанализировано более 100 названий, являющихся элементами терминологической (названия млекопитающих), герпетологической (названия земноводных и пресмыкающихся), ихтиологической (названия рыб), инсектологической (названия насекомых), орнитологической (названия птиц) подсистем. Выявлены гиперонимы и гипонимы, выделены лексемы, сохранившиеся в диалектах и в произведениях фольклора, указаны фонетические варианты и синонимы, раскрыты семантические трансформации. Определено, что самыми богато представленными группами являются терионимы и орнитонимы, что связано с образом жизни народа. В формировании и систематизации орнитологической лексики большую роль играет родовой компонент. Наличие пар с родовым компонентом и без него показывают характерное развитие зоотерминосистемы, в котором опущение родового компонента свидетельствует о стремлении термина к краткости. Большинство зафиксированных в эпосе названий животных употребительны в современном татарском языке, что говорит о стабильном характере элементов системы в процессе её развития.

Полученные результаты открывают перспективы для сравнительных исследований на материале других тюркских языков и изучения национально-культурной специфики зоонимов в эпосе. Работа дополняет картину формирования зоологической терминосистемы татарского языка. Практическая значимость работы заключается в возможности использования результатов в исторической лексикологии, лексикографической практике.

Ключевые слова: язык произведений фольклора; эпос «Идегей»; татарский язык; зооним; название животных; терионим; герпетоним; ихтионим; инсектоним; орнитоним

Финансирование: Работа выполнена за счет гранта, предоставленного Академией наук Республики Татарстан научным и педагогическим работникам обособленных структурных подразделений Академией наук Республики Татарстан с целью их стимулирования к защите докторских диссертаций и выполнению научно-исследовательских работ (Соглашение № 2/2025-ПД от 22.12.2025).

Для цитирования: Галимова О. Н. Названия животных в эпосе «Идегей». *Эпосоведение*. 2026, 3(43), С. 146–160. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-146-160>

Names of animals in the epic “Idegei”

Olga N. Galimova

Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibragimov Academy of Sciences
of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russia
e-mail: olgan_77@mail.ru

Abstract. The purpose of the study was to present the zoonymic system of the epic “Idegei”. To achieve the aim, the following tasks were solved: to identify the composition of zoonymic vocabulary; define the structure; and to trace the evolution of animal names. In the course of the analysis descriptive, statistical, semantic-etymological, semantic-logical methods were used, which made it possible to create a picture of the zoonymic system preserved in the work and determine changes in the semantics of names. The relevance of the study is due to the insufficient study of the history of the Tatar language terminology, the zoological terminology system in which is one of the bright systems that have a significant layer of prototherms preserved in works of folklore. The scholarly novelty of research lies in the fact that zoonyms functioning in the text were studied for the first time as a systemic lexico-semantic group. The work analyzed more than 100 names that are elements of the theriological (names of mammals), herpetological (names of amphibians and reptiles), ichthyological (names of fish), insectological (names of insects), ornithological (names of birds) subsystems. Hyperonyms and hyponyms were revealed, lexemes preserved in dialects and in works of folklore were highlighted, phonetic variants and synonyms were indicated, semantic transformations were revealed. It was determined that the most richly represented groups are therionim and ornithonim, which is associated with the lifestyle of the people. In the formation and systematization of ornithological vocabulary, the generic component plays an important role. The presence of couples with and without a generic component shows a characteristic development of the zootherminsystem, in which the omission of the generic component indicates the term’s desire for brevity. Most of the names of animals recorded in the epic are used in the modern Tatar language, which indicates the stable nature of the elements of the system in the process of its development.

The obtained results open up prospects for comparative studies on the material of other Turkic languages and the study of the national-cultural specifics of zonyms in the epic. The work complements the picture of the zoological thermosystem formation of the Tatar language. The practical significance of the work lies in the possibility of using the results in historical lexicology and lexicographic practice.

Keywords: language of folklore works; the epic “Idegei”; Tatar language; zoonym; animal name; therionym; herpetonym; ichthyonym; insectonym; ornithonym

Funding: This work was supported by a grant awarded by the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan to research and teaching staff of its separate structural units to encourage them to defend doctoral dissertations and conduct research (Agreement No. 2/2025-PD dated December 22, 2025).

For citation: Galimova, O. N. Names of animals in the epic “Idegei”. *Eposovedenie*. 2026, 3(43), pp. 146–160. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-146-160>

Введение

Героический эпос «Идегей» занимает особое место в татарском мире. Он оценивается исследователями как «стихотворно-изобразительная энциклопедия жизни этноса», «обобщенная эпическая картина бытия татар» (Мухаметзянова, 2018: 547). Дастан «представляет важную часть духовного наследия: художественное совершенство, последовательность и целостность в воссоздании образов национального прошлого определяют его непереходящее значение в истории культуры и искусства» (Хайруллина, 1999: 3). Поэтому уделяется пристальное внимание этому произведению. История изучения эпоса фольклористами представлена В. И. Хайруллиной (Хайруллина, 1999), Л. Х. Мухаметзяновой (Мухаметзянова, 2018). В истории собирания татарских вариантов эпоса отмечается деятельность В. В. Радлова, Х. Рахматуллина, Н. Хакима, Н. Исанбета, Ф. Ахметовой (Фазлутдинов, 2024: 768). Особенно значителен вклад

Н. Исанбета в изучение данного памятника¹. М. Хабутдинова описывает проведенную Н. Исанбетом кропотливую работу при составлении сводного текста народного дастана (Хабутдинова, 2023: 188–192). Представленную исследователями картину изучения эпоса дополняют работы современности, в которых произведение анализируется в различных аспектах. Например, Л. Х. Мухаметзянова раскрывает историю превращения устного дастана в книжный (Мухаметзянова, 2014). И. И. Фазлутдиновым (Фазлутдинов, 2024), И. М. Миргалеевым, И. И. Фазлутдиновым и И. Г. Закировой (Миргалеев, Фазлутдинов, Закирова, 2023) рассмотрены варианты эпоса «Идегей». К нему обращаются и языковеды. Так, при определении историко-генетических пластов лексики Р. Г. Ахметьяновым привлекаются к анализу отдельные слова из известного произведения (Әхмәтъянов, 2015a, 2015b). Л. Ш. Арслановым выделены ногайские элементы в татарском народном дастане (Арсланов, 2009). В целом, считается, что лексическую основу произведения составляют кыпчакско-тюркские слова (Рахимова, 2015: 116). Текст представляет интерес и с точки зрения развития лексики и семантики лексических единиц. А. Р. Рахимовой выявлены функционально-семантические особенности лексики, характеризующей человека (Рахимова, 2015), Г. К. Хадиевой и И. Акыш определена художественно-эстетическая специфика топонимических единиц (Хадиева, Акыш, 2015), Ф. М. Валиуллиной, Э. А. Шарифуллиной, Р. Й. Мухтаровой изучены сакральные и традиционные числительные (Валиуллина, Шарифуллина, Мухтарова, 2025) в эпосе «Идегей». А. Р. Рахимова при изучении лексики, характеризующей человека, обращает внимание на высокую частотность использования названий животных для характеристики и описания человека и приходит к выводу, что «зоонимы становились источником активного образования метафор уже в среднетюркскую эпоху формирования и развития тюркских языков» (Рахимова, 2015: 123). Исследователь указывает сравнения с конем, зайцем, быком, лисом, львом, дрофой, собакой, гиеной (Рахимова, 2015: 120–121).

В целом, поскольку названия животных в эпосах являются одним из компонентов описания мира вокруг, всего происходящего вокруг человека и самого человека, исследование зоонимов в текстах эпосов разных народов становится одним из актуальных задач языкознания и фольклористики. Например, Л. С. Хагожеевой определена символика животного мира в адыгском историко-героическом эпосе (Хагожеева, 2021), Р. Р. Гумбатовой выделены фантастические, мифологические, реалистические образы животных в эпосе «Манас»².

Несмотря на то, что дастан «Идегей» изучен многоаспектно, лексика произведения требует более детального внимания, т. к. анализ его языковых средств даст дополнительные материалы для исследования истории татарского литературного языка, формирования его лексической системы, поскольку фольклорный текст наряду с памятниками письменности признан «полноценным источником изучения языка» (Толстая, 2022: 249). Одной из объёмных тематических групп лексики в произведении являются названия животных (более 100 единиц³). Изучение зоонимов в эпосе «Идегей» не только даёт сведения о том, как систематизировались представления о животном мире в языке, но и позволяет более полно представить динамику развития одной из богатейших терминосистем татарского языка – зоологической, дополняет существующие исследования зоонимической лексики в эпическом фольклоре народов России. Вышесказанными определяется актуальность предлагаемой работы. Полученные данные могут быть использованы при составлении тезауруса языка данного памятника, словарей татарского языка и исторической лексикологии.

¹ Идегей: Татарская энциклопедия Tatarica [Электронный ресурс]. URL: <https://tatarica.org/ru/razdely/kultura/folklor-verbalnyj/tatarskij-epos/idegej?ysclid=mt8dtcenuh54917787> (дата обращения: 25.08.2026).

² Гумбатова Р.Р. Реальный и ирреальный анималистический мир эпоса Манас. *Филологический аспект: международный научно-практический журнал*. 2022, 12(92). (Электронный ресурс). URL: <https://scipress.ru/philology/articles/realnyj-i-irrealnyj-animalisticheskij-mir-eposa-manas.html> (дата обращения: 02.03.2026).

³ При подсчёте лексических единиц учитывались названия окрасов лошадей.

Материалом для исследования послужили названия животных, извлеченные методом сплошной выборки из текста эпоса, составленного Г. Гильмановым и изданного в 1994 г. (Идегей, 1994). Татарский текст сопровождается переводом, осуществленным С. Липкиным (Идегей, 1990), и выполненным нами подстрочным переводом для более точной передачи эквивалента зоонима. В работе большое внимание уделено сохранению / несохранению лексем в современном татарском языке.

В исследовании применяются также описательный метод – для обобщения и систематизации зоонимов, статистический – для количественной характеристики единиц отдельных тематических групп, семантико-этимологический и семантико-логический – при изучении семантики названий.

Система зоонимов в эпосе

Названия животных в эпосе «Идегей» несут двойную нагрузку. В первую очередь, каждое наименование имеет определенное символическое значение, передаваемое посредством художественного контекста. С другой стороны, эпос представляет картину видения живой природы, систематизацию знаний о животных. Так, названия животных, функционирующие в дастане «Идегей», относятся к тематическим группам названия домашних животных (41 единица⁴), диких животных (19 единиц), пресмыкающихся (3 единицы), земноводных (1 единица), насекомых (6 единиц), рыб (2 единицы), птиц (33 единицы) и представляют собой группу не только многочисленную, но и системную.

Общую семантику имеют слова *мал* ‘животное, лошадь, скотина’ и *елкы-мал* ‘букв. (табунные) лошади и скот’. Лексема *мал* в произведении употребляется в двух значениях. В предложении *Биргән малын кире алмас / Белекле газиз улымын* (Идегей, 1994: 179) ‘букв. Я тот благородный сын, / Вещь, что отдал, обратно не спросит’ лексема имеет значение «имущество; богатство», которое считается вторичным. В отрывке *Маллары суга иелгән / <...> Син түгелме, туган йорт* (Идегей, 1994: 128) ‘Стадо, склоненное над водой, / <...> О не тыль это, Дом родной?’ (Идегей, 1990: 129) слово может быть использовано как в значении «животные (общее название)», так и в значениях «лошади», «скотина», из которых первичным предполагается значение «лошадь» (Әхмәтъянов, 2015b: 13). В парном слове *елкы-мал*, лексема *мал* употреблена в характерном и для современного татарского языка значении «скот» (Татарско-русский ..., 2007b: 15). Полагаем, что лошади, поскольку они имели большое значение в жизни народа, были выделены из состава скотины. Поэтому образуется общее название для табунных лошадей и скотины, обладающее более широкой семантикой, чем название *мал* ‘скотина’. Функционирование общих названий свидетельствует о развитии скотоводства и его направлениях.

В современном татарском языке компоненты парного слова употребляются отдельно (*елкы* ‘лошадь’, *мал* ‘скот’) либо в составе других парных слов (*мал-туар* ‘скотина’) с тем же значением (Русско-татарский ..., 1959: 57).

Названия млекопитающих представлены двумя подгруппами: одомашненных и диких. Многочисленную подгруппу образуют названия одомашненных животных. Лексема с общим значением «домашнее животное» в произведении отсутствует. Гиперонимами части названий являются рассмотренные выше слова *елкы-мал* ‘букв. (табунные) лошади и скотина’ и *мал* ‘скотина’.

Названия некоторых животных можно рассматривать, объединяя их в отдельные группы, т. к. внутри них наблюдаются системные связи. Многочисленны названия лошади. Эта группа зоонимов характеризуется и высокой частотностью в тексте. В первую очередь выделяются имеющие семантические отличия названия *ат* ‘лошадь’ и *елкы* ‘(табунная) лошадь’. В тюркских языках слово *елкы* имеет значения «стадо животных», «общее название четвероногих животных», «лошади», «лошадь», «коза», «овца» (Этимологический словарь ..., 1989: 281–282). «Этимологический словарь татарского языка» фиксирует значения «лошадь как скот»,

⁴ С учетом названий мастей и пород.

«лошадиные» (Әхмәтъянов, 2015а: 253–254), толковый словарь татарского языка – «лошадь», «пасущаяся лошадь», «лошадь, откормленная на убой» (Татар теленен ..., 2020b: 248). В эпосе сохранилось более древнее значение слова «стадо лошадей; лошади» и «лошадь (табунная)»: *Өстең елки әйдәрмен* (Идегэй, 1994: 174) 'букв. Кликну на тебя (стадо) лошадей'. *Кырда ятты, куй бакты, / Елки бакты – кол булды* (Идегэй, 1994: 22) 'букв. На лугу был, следил за овцами, за стадом лошадей – был рабом'. В номинации животного семейства лошадиных существенным являются половозрастные характеристики: *ат* 'лошадь / конь', *айгыр* 'жеребец', *бия* 'кобыла', *байтал* 'кобыла (еще нежеребившаяся и переставшая рожать)', *колын* 'жеребёнок, жеребёнок-сосунок', *колын тай* 'жеребёнок, жеребёнок-сосунок', *тай* 'жеребёнок (от одного года до двух лет)', *жәбә / ябага / жәбага тай / ябага тай* 'стригун, однолёт', *дунән* 'четырёх-летняя лошадь', *бишле* 'пятилетняя лошадь'. В дастане представлено значительное количество названий с семами «цвет волосяного покрова» и «высокие беговые качества»: *туры / турат* 'гнедая', *көрән ат / көрәнчә ат* 'бурая лошадь', *кашка көрән ат* 'серая лошадь с белой отметиной' *чуар ат* 'чубарая лошадь; пёстрая лошадь', *тимгел чуар ат* 'чубарая (пятнистая) лошадь', *кола ат* 'саврасая лошадь', *кашка көрән ат* 'саврасая лошадь с белой отметиной на лбу', *тарлан* 'сивая лошадь', *бүз / ап-ак бүз ат / акбүз ат* 'конь светло-соловой масти', *жирән ат* 'рыжая лошадь', *кара аргымак* 'черный аргамак'; *йөгерек* 'скакун', *ярашык ат* 'обученная скаковая лошадь', *аргымак ат / аргымак / аргамак* 'аргамак, скакун', *чапкын ат* 'скакун', *толпар / тулпар / толпар ат* 'боевой конь, быстрый конь'. Прилагательное в названиях, образованных по модели прилагательное + существительное *ат* 'лошадь', при выпадении опорного компонента субстантивируется и выступает в роли названий лошади (Ике саглык *турыны / Олауга жайдак алыр ул* (Идегэй, 1994: 63) 'букв. Возьмёт двух гнедых кобыл запасных'. – Тукмак яллы *туратым / Үз астымда булганда* (Идегэй, 1994: 159) 'букв. Пока гнедая подо мной'. Важной характеристикой, возможно, являлась способность производить потомство, о чём, на наш взгляд, свидетельствует употребление в одном тексте нескольких названий бесплодной кобылы: *ту бия / кысрак* 'бесплодная кобыла; рабочая кобыла'.

Внимания заслуживает наличие характерных для зоологической терминосистемы отонимических терминов *гарәби ат* 'арабский скакун', *бидәу* 'необученный конь; арабский скакун'. Название *бидәу* 'арабский скакун' Р. Г. Ахметьянов возводит к арабскому *bāddāvī* 'кочевник; кочевой' и приводит ногайское, кумыкское *бедев*, киргизское, *безөө*, азербайджанское, *бәдәв*, *бөдәй* 'лошадь арабской породы'. В современном татарском языке слово сохранилось в значении «бесплодная, неродящая» (бәхете яман егеткә *бидәу* хатын тап булыр 'букв. несчастному парню попадётся бесплодная женщина'). Утрата первичной семантики объясняется этимологом тем, что кобылы арабской породы в наших краях не жеребились (Әхмәтъянов, 2015а: 184).

В произведении функционируют два названия овцы: *куй* и *сарык*, частотным из них является первое, что, возможно, говорит об особенностях употребления лексем. Зооним *сарык* 'овца' употребляется в следующем отрывке: *Арыслан хәлдән тайса да, / Бер сарыклык көче бар* (Идегэй, 1994: 238) 'букв. У льва, если даже он устал, на одну овцу хватит сил'.

Лексема *куй* 'овца' является одним из древних названий в системе зоонимов (Әхмәтъянов, 2015а: 463). Происхождение слова *куй* рассматривается в этимологических словарях и «Сравнительно-исторической грамматике тюркских языков» (Этимологический словарь ..., 2000: 23–24; Сравнительно-историческая ..., 2001: 131–132). Представляет интерес развитие семантики и особенности функционирования рассматриваемого слова в татарском языке. В пословицах татарского языка оно имеет значения «овца» и «курдючная овца»: югалган *куйның койрыгы зур булыр* 'букв. у потерявшейся (курдючной) овцы хвостовая часть большая', *куйга койрык йөк түгел* 'для (курдючной) овцы хвост не груз', *берәүнен мең кие бар, берәүнен бер өе бар* 'у одного – сто овец, у одного – дом один' (Татар халык ..., 1987: 118–119). В словарях и самоучителях слово фиксируется в следующих значениях: *قوۋ* 'баран' (Челеби, 1848: 37), 'баран киргизский' (Кукляшев, 1859: 78), 'овца ордынская' (Троянский, 1835: 134), *куй* 'овца' (Атно-

метьев, 1802: 56; Гиганов, 1804: 332), *куй* ‘ордынская овца’ (Салихов, 1885: 35). К. Насыри представлены синонимичные термины *قوراص و قوراص* ‘овца’ (Насыри, 1904: 105). В терминологических словарях синонимия терминов разрушается. В 1930-е гг. в значении «овца» выступает термин *сарык* (Атамалар сүзлеге, 1931: 42), в значении «овца курдючная» – *quj* (куй) (Табигать һәм ..., 1935: 67), позднее предлагается термин *куй сарыгы* (Русча-татарча ..., 1971: 118). В значении «овца» слово *куй* функционирует в диалектах татарского языка (Татар теленең ..., 2009: 422). Учитывая эти особенности, составители словарей значение «овца» слова *куй* характеризуют как диалектное (Татарско-русский ..., 2007а: 207; Татар теленең ..., 2013: 649). Но в шеститомном толковом словаре оно зафиксировано в значениях «курдючная овца» и «овца» (без пометы) (Татар теленең ..., 2021: 529).

Сарык и *куй* семантически взаимосвязаны. По мнению Р. Г. Ахметьянова, *сарык* восходит к общ. кипч. *сарык* < **сагрык* ‘дойная овца’ и является производной *саг-* ‘дойть’. Тем самым термин по своему значению противопоставляется зоониму *куй* – недоющей овце (Әхмәтъянов, 2015а: 145). В эпосе же такое разделение не обнаруживается, в качестве названия дойной овцы употребляется словосочетание с опорным компонентом *куй* ‘овца’: *саглык куй* ‘дойная овца’. О противопоставлении *кой* и *сарык* говорят и авторы «Этимологического словаря тюркских языков», по мнению которых был перенос названия *сарык* на всех представителей данной породы, т. к. *сарык* – бескурдючная овца (Этимологический словарь ..., 2000: 223). В современном татарском литературном языке рассматриваемым словам свойственны именно такие семантические характеристики.

В эпосе функционирует также название детеныша овцы *кузы* ‘ягненок’: Чиксез *кузы*, сансыз *куй*, / күп гаскәре туйсын дип, / Суеп казан асар ул (Идегэй, 1994: 63) ‘букв. Чтоб накормить большое войско свое, забудет он бесчисленное количество ягнят и овец и казан повесит’. Современные словари татарского языка фиксируют слово в двух вариантах: *кузы* и *кузый* (Татар теленең ..., 2021: 529). Для диалектов характерны *кузы*, *кузы* (Татар теленең ..., 2009: 334, 422).

Еще одну подгруппу образуют названия верблюда, который не может считаться характерным сельскохозяйственным животным в современный период развития региона. Стоит отметить, что в источниках, в отличие от данного текста, зооним *дөя* ‘верблюд’ имеет несколько фонетических вариантов. Ярким примером этому являются пословицы: *төядэй буен булганчы*, *төймәдэй уен булсын* ‘букв. чем иметь рост с верблюда, лучше мысль с пуговицы’; *курыкканга төймә дә төвә* ‘букв. боязливому и пуговица как верблюд’; *берәүдән дөвә*, *берәүдән дога* ‘букв. с одного – верблюд, с другого – молитва’; *дөя үз бөкресен күрмәс* ‘букв. верблюд не видит свой горб’ (Татар халык ..., 1987: 113–114). Некоторые терминологические словари также зафиксировали фонетические варианты: *dəjə* / *təjə* ‘верблюд’ (Табигать һәм ..., 1935: 18). Но в эпосе функционирует лишь вариант *дөя* ‘верблюд’, закрепившийся литературном языке.

В данной подгруппе также обнаруживаются названия с семой «пол» и «возраст»: *дөя* ‘верблюд’, *нар* ‘одногорбый верблюд, дромедар’, *атан* ‘кастрированный верблюд’, *бура* ‘верблюд (особь мужского пола)’, *бута* ‘верблюжонок’.

Из названий крупного рогатого скота встречаются *сыер* ‘корова’ и *бога* ‘бык’: Туктамыштай зур ханнар, / Тук *богадай* тарханнар (Идегэй, 1994: 149) ‘букв. Великие ханы как Туктамыш, Тарханы, словно сытые быки’; *Ишәк дөя булмас* / *Сыер* бия булмас (Идегэй, 1994: 176) ‘букв. Осел не станет верблюдом, Корова – кобылой’. В современном татарском языке употребителен вариант *буга* в значении «молодой не холощеный бык» (Татар теленең ..., 2020а: 639). Вариант *бога* в том же значении сохранился в диалектах (Татар теленең ..., 2009: 127).

Группа названий домашних животных дополняется также зоонимами *дуңгыз* ‘свинья’, *ишәк* ‘осел’. В тексте в отличие от предыдущих подгрупп не употребляются названия данных животных с семами «пол», «возраст», что, возможно, свидетельствует о небольшой роли их в хозяйстве.

Названия одомашненных животных семейства кошачьих и псовых объединяются под гиперонимом *эт-мешәк* ‘собаки и кошки’: *мешәк* (в *эт-мешәк*) ‘кот’, *эт* ‘собака’. Если зооним *эт*

‘собака’ входит в активную лексику татарского языка, то функционирование слова *мешэк* ‘кот’ имеет некоторые особенности. Характерная для некоторых тюркских языков лексема *мешэк* (узбекское *мышык*, *мишиг*, *мушук*, *пишэк*, *пышык*, *пышай*, киргизское *мышык*, ногойское, казахское, каракалпакское *мысык*, уйгурское *мөшөк* (Сравнительно-историческая ..., 2001: 191)) входила в корпус словарей и встречалась в самоучителях и учебниках до начала XX в.: *قشَم* / *мышык* ‘кот’ (Челеби, 1848: 37), *كشَم* / *мышык* ‘кошка’ (Атнометьев, 1802: 49). Однако уже в словарях И. Гиганова и С. Кукляшева приводятся фонетические варианты *мачы* и *мачи* ‘кошка’ (Гиганов, 1804: 247; Кукляшев, 1859: 85). Сохранился зооним в сибирском диалекте татарского языка: *мешэк* ‘кот, кошка’ (*инә мешэк* ‘кошка’, *ир мешэк* / *ирмешэк* ‘кот’, *мешэк пала* ‘котёнок’), в произведениях фольклора (*мышык* канатлы булса, тургай көн күрмәс иде ‘букв. были бы у кота крылья – не жить жаворонку’). К производным *мешэк* относится диалектное *төс мөшәк* ‘рысь’ (Татар теленәң ..., 2009: 477).

Подгруппу названий диких млекопитающих образуют названия видов кошачьих: *арслан* ‘лев’, *каплан* ‘леопард’, *юлбарыс* ‘тигр’; псовых: *бүре* ‘волк’, *төлке* ‘лиса’, *сыртлан* ‘гиена’; лошадиных: *колан* ‘кулан’; слоновых (в т. ч. вымерших видов): *фил* ‘слон’, *кир* (в составе *киртеши*) ‘мамонт’; куньих: *кеш* ‘соболь’, *кама* ‘выдра’; *көзән* ‘хорёк’, *сосар* ‘куница’; грызунов: *кондыз* ‘бобр’, *самур* ‘соболь’, *сычкан* ‘мышь’; зайцеобразных: *куян*; беличьих: *күк тиен* ‘?кавказская белка’; кротовых: *жәфәр* ‘выхухоль’. Абсолютное большинство вышеперечисленных зоонимов функционируют в современной зоологической терминосистеме и характеризуются отсутствием синонимов.

Названия диких животных часто используются для описания мужчин мужественных, сильных. Например, *Арысланга* тиң егет (Идегэй, 1994: 86) ‘букв. Джигит как лев’. Та же функция зоонима *сыртлан*: Идегэй илдә бер икән, Ир *сыртланы* ир икән (Идегэй, 1994: 236) ‘букв. Идегей самый почитаемый, Мужчина словно гиена’. Как известно, *сыртлан* в тюркских языках употребляется в значении «гиена». «Этимологический словарь тюркских языков» указывает также в киргизском значение «сказочная собака, отличающаяся свирепостью и сторожкостью» (Этимологический словарь ..., 2003: 450). Р. Г. Ахмәтьянов полагает, что слово изначально обозначало тигра (Әхмәтьянов, 2015а: 192). Учитывая данные версии и все значения слова, сравнение мужчины с гиеной становится понятным.

Синонимичными являются лексемы *кеш* и *самур* ‘соболь’, для которых характерны сочетание с прилагательным *кара* ‘чёрный’ (Инсәсенә кара *самур* тун бирде <...> (Идегэй, 1994: 53) ‘букв. Облачил в шубу бобровую’. Якасы алтын, җиңе алтын, <...> Кара *кештән* тун бирә <...> (Идегэй, 1994: 75) ‘букв. Даст шубу бобровую да с воротом золотым и рукавами золотыми’). Зооним *кеш* ‘соболь’ употребляется и носителями современного татарского языка, является единицей зоологической терминосистемы. К слову *самур* в примечаниях приводится короткое объяснение «вид бобра» (Идегэй, 1994: 53). Вместе с тем *кондыз* ‘бобр’ также функционирует в тексте, но в описании одного из героев раскрывается совсем иной окрас этого животного: *Кондыздай төсә саргайган* (Идегэй, 1994: 46) ‘букв. Пожелтел словно бобр’. Таким образом, можно говорить о несовпадении цветовой гаммы в обрисовке одного и того же вида. Хотя и бобры могут быть от светло-коричневого до черного окраса, эквивалентом русского *соболь* является из выше рассмотренных зоонимов лишь *самур*. В данном значении оно вошло в «Татарско-русский словарь» (Татарско-русский ..., 2007b: 214) и «Этимологический словарь татарского языка» (Әхмәтьянов, 2015b: 139).

Лексема *кир* в «Толковом словаре татарского языка» и в «Татарско-русском словаре» зафиксирована в значениях «ископаемый мамонт», «гигант», «чудо-юдо», «тёмно-гнедой (о лошади), цвета мамонта, карий» (Татар теленәң ..., 2021: 290; Татарско-русский ..., 2007а: 576). В терминологических словарях, в учебной, научно-популярной литературе в этом значении фиксируется название *мамонт*. Считается, что слово *кир* связано с древнетюркским *кээр* (~ перс. *каһар*), монгольским *кэгэр* «мамонт, слоновая кость» (Әхмәтьянов, 2015а: 420).

Группу *названий пресмыкающихся и земноводных* образуют зоонимы *елан* ‘змея’, *кара елан* / *кара жылан* ‘гадюка’, *соран* ‘хамелеон’, *корбага* ‘жаба’. Гипероним герпетонимов среди материалов не обнаружен. Для текста характерны фонетические варианты *елан* / *жылан* ‘змея’, которые отчетливо проявляются в названии гадюки: Идегэй аваз кайтарды: – *Кара елан* Киң Жанбай, Акылың чонтык, тинтэк би <...> (Идегэй, 1994: 72) ‘букв. Идегей ответил: – Гадюка Кин-Джанбай, слабоумный, глупый бей’; Эчеңә кереп мин синен / *Кара жылан* булып гизәрмен (Идегэй, 1994: 227) ‘букв. Внутри тебя буду странствовать как гадюка’. Зооним с начальным (ж) характерен для среднего диалекта (Татар теленең ..., 2009: 195).

Лексема *соран* зафиксирована в «Татарско-русском словаре» в двух значениях: «разновидность меха, обработанного особым способом так, что он имеет переливчатый цвет», «хамелеон» (Татарско-русский ..., 2007b: 246), в диалектологическом словаре – «хамелеон» (Татар теленең ..., 2009: 580).

Название земноводного *корбага* ‘жаба’ встречается в древних письменных памятниках (Сравнительно-историческая ..., 2001: 180). Авторы «Сравнительно-исторической грамматики тюркских языков» указывают также значение «лягушка» в узбекском, турецком, туркменском языках, «травяная лягушка» – в татарском (Сравнительно-историческая ..., 2001: 180). В дастане герпетоним употребляется в следующих строках: Колан коега төшкәндә / *Корбага* айгырлык кылыр (Идегэй, 1994: 227) ‘букв. Когда кулан упадет в колодец, Жаба будет вести себя как жеребец’. Данный контекст зафиксирован и М. Кашгари: кулан кудукка түшсә, *курбака* аугур болыр (по: Татар халык ..., 1987: 532). Близким вариантом считается пословица колан кодыкка егылса, кыр бакасы колагына чыга имеш ‘букв. если кулан упадет в колодец, на ухе будет полевая лягушка’, где интерес представляет название *кыр бакасы* ‘полевая лягушка’ (Татар халык ..., 1987: 96).

Этимологи, сравнивая *кур* и *кыр*, говорят о возможном переосмыслении или о замене лексем, нежели о фонетическом изменении. Слово образовано путём сложения основ: *кур* + *бака* ‘лягушка’. Полагается, что первый элемент имеет звукоподражательное происхождение: турк. *курла* ‘квакать’, *курлаву* ‘жаба’, аз. *курулда* ‘квакать’, кбал. *курулда* ‘квакать’ (Этимологический словарь ..., 2000: 160–161).

Современные словари татарского языка не фиксируют рассматриваемый герпетоним, но в источниках имеются образования с компонентом *корбага* / *корбака*: *غېروق اراق* ‘жаба’ (Троянский, 1835: 77), *кара курбага* ‘жаба’ (Татар теленең..., 2009: с. 389), *корбака уты* ‘лебеда лоснящаяся’ (Татарско-русский ..., 2007a: 611).

Группу *ихтионимов* образуют два названия: *балык* ‘рыба’ с родовым значением и видовой термин *чуртан* ‘щука’, которые характерны для современного татарского литературного языка. Стоит также отметить, что прозвучавшее из уст Идегея предложение с рассматриваемым ихтионимом *Күктә чулпан булудан / Суда чуртан булу артык* (Идегэй, 1994: 205) ‘букв. Лучше быть щукой в воде, чем звездой на небе’ входит в состав паремиологического фонда татарского языка (Татар халык ..., 1987: 156).

Инсектонимы могут быть объединены общим названием *корт* ‘насекомое; червь; гусеница’. В значении «насекомое» слово сохранилось в сибирском диалекте (Татар теленең..., 2009: с. 416). Название с определяющим компонентом *кара корт* (*Кара корт* тай кыймылдап, / Саранчадай шуылдап (Идегэй, 1994: 126–127) ‘букв. Шевелясь как паук ядовитый, Жужжа как саранча’ в словарях татарского языка нами не обнаружено. Слово приводится в ряду производных лексемы *корт* в «Этимологическом словаре тюркских языков» в значении «вид очень ядовитого паука» (Этимологический словарь ..., 2000: 169).

В эту группу входят также названия *саранча*, *кымырыска* ‘муравей’, *кубәләк* ‘бабочка’, *бет* ‘вошь’, *чебен* ‘муха’ (в *бетләгән* ‘завшивевший’). Все они употребительны в современном литературном языке за исключением названия *кымырыска*. Использованное для создания контраста (Мин *кымырыска* булып та, / Син Сөләйман түгелсең (Идегэй, 1994: 177) ‘букв. Даже

если я муравей, ты не Сулейман') название муравья имеет совпадения с диалектными вариантами: *кымрыска*, *кымырыска*, *қымырысқа*, *қымырысқа* (Татар теленең ..., 2009: 366, 442, 441). Для татарского литературного языка характерен инсектоним *кырмыска*. Исследователями указано распространение слова: древнеуйгурском – *qutursya*, кумыкском – *хотурсуа*, киргизском, алтайском – *qotursqa*, узбекском – *qutursqa*, хакасском – *хитусха*, тувинском – *qutysqaiag* (Сравнительно-историческая ..., 2001: 183), башкирском – *қымырҫқа*, *қымыртқа*, *қырмықса*, ногайском – *қымырҫқа*, туркменском – *ғымырҫқа* (Әхмәтъянов, 2007а: 521). Инсектоним считается образованием от глагольной основы **қымырса-* (Мухтарова, 2008: 88), а татарское слово *кырмыска* – результат метатезы: *кырмыска* < *қымырысқа* (Әхмәтъянов, 2015а: 521). Сохранившийся в диалектах и в эпосе «Идегей» инсектоним является более древним.

Многочисленную группу образуют **орнитонимы** с гиперонимом *кош* 'птица': *каз* / *казгош* 'гусь', *суна* / *сона* / *сона кош* 'большая дикая утка; гагара', *сандугач* 'соловей', *чел* 'рябчик, ку-ропатка', *лачын* 'сокол', *тойгын* 'белый сокол, кречет', *бидаяк* 'птица семейства ястребиных; ловчая птица (самый дорогой вид)', *күгәл* 'кряква', *шоңкар* / *шоңкар кош* 'кречет', *тутый кош* 'попугай', *карчыга* 'ястреб', *бөркет* 'орёл', *аккош* / *ку* 'лебедь', *карга* 'ворона', *балабан* 'птенец (кречета)', *кыйгыр* 'чеглок', *кыйгош* 'птица семейства соколиных', *чагала* 'чайка', *байгыш* / *өгө* 'филин', *козгын* 'ворон', *торымтай* 'пустельга', *тургай* 'жаворонок', *саргыл* '?сарыч', *тур* (в *тур бала*) '?охотничья птица', *кызгыч кош* 'пигалица'. Общим для всех видов птиц является название птенца *бала кош* 'птенец'. Употреблено также специальное название птицы без вывода *дуадак* 'птица без вывода'.

Орнитоним *каз* 'гусь' – общее название диких и домашних гусей, чаще употребляется как название домашних гусей. Для обозначения диких гусей добавляются определяющие компоненты *киек*, *кыр* 'дикий'. В эпосе слово имеет значение «?один из видов диких гусей; серый гусь» (Ел артыннан яз килде, Чируле күлгә кош килде, Күгәл белән *каз* килде (Идегей, 1994: 9) 'букв. Год прошёл, наступила весна, На озеро Чирули прилетели птицы, Кряквы и гуси серые').

В дастане употребляется название еще одной водоплавающей птицы *чагала* 'чайка', которое сохранилось в диалектах (Татар теленең ..., 2009: 723). В этом значении в современном татарском языке употребляется орнитоним *акчарлак*.

В эпосе представлена богатая система названий хищных птиц: соколиных – *лачын* 'сокол', *бөркет* 'беркут; орёл', *тойгын* 'белый сокол, кречет', *шоңкар* 'кречет', *торымтай* 'пустельга', *кыйгыр* 'чеглок', *кыйгош* 'птица семейства соколиных'; ястребиных – *карчыга* 'ястреб', *балабан* 'птенец (кречета)', *каракош* 'орёл', *бидаяк* 'птица семейства ястребиных; ловчая птица (самый дорогой вид)'. Разработанность их связана с родом занятий – охотой с ловчими птицами. Названия охотничьих птиц объединяются под гиперонимом *ау кошы* 'ловчая птица'. Возможно употребление определяемого компонента *ау* 'охотничий; ловчий' с видовыми названиями. Например, *Ау лачының ала йөр <...> / Чируле күлдә ау икән ...* (Идегей, 1994: 220) 'Бери всегда с собой сокола ловчего <...> / На озере Чирули охота'.

Значение лексемы *балабан* авторы «Татарско-русского словаря» определяют не только как «птенец хищных птиц», что указано автором комментариев эпоса «Идегей», а как «более сильный из двух или трех птенцов орла, сокола (на языке сокольников)» (Татарско-русский ..., 2007а, 191). «Толковый словарь татарского языка» фиксирует лишь значение «балобан» (Татар теленең ..., 2020а: 417).

В ряд названий охотничьих птиц входит *бидаяк* 'самый дорогой вид ловчей птицы'. Слово *бидаяк* вошло в «Этимологический словарь татарского языка». Р. Г. Ахметьянов фиксирует еще одно значение слова: «орел в гербе», а также приводит диалектное *буйтайак* 'вид ястреба' (Татар теленең ..., 2009: 136), сохранившееся в составе пословицы *богдайык* '?орел, сокол, ястреб' и киргизское *буудайык*, чагатайское, узбекское, турецкое *buydayik* 'мифический царь орлов', 'герб огузского племени', *бугдайнак* 'мифическая птица счастья' (Әхмәтъянов, 2015а: 183).

В дастане функционируют не характерные для современного татарского языка и его диалектов названия, обозначающие, на наш взгляд, охотничьих птиц: *тур* (*Тур бала* кош баласы Ояда елый калса – ул яман (Идегэй, 1994: 207) ‘букв. Плохо, когда плачет в гнезде Птенец охотничьей птицы’; ср.: *тургач* ‘подставка для охотничьих птиц’) и *саргыл* (Кола *саргыл* баласын Куга чөйгән мырза углым! <...> (Идегэй, 1994: 230) ‘букв. Мой сын, мой мурза, на лебедя охотился ты с ?орлёнком’). Авторы «Этимологического словаря тюркских языков», рассматривая слова *сар*, *сары*, *сарыч*, *сарт* ‘ястреб, коршун, орёл-рыболов, сокол, лунь’, ‘один из видов беркута’, ‘род ястреба’, ‘маленькая хищная птица с жёлтой спиной’, ‘хищная птица семейства соколиных’, отмечают, что «*сар* как будто не зарегистрировано в тюркских памятниках до XIV в.». Этимологи говорят о возможной контаминации *сар* ‘название хищной птицы’ и *сарыг* ‘жёлтый, рыжий’. Отзвуки смешения, по мнению учёных, имеются в чагатайском *сарича* ‘маленькая хищная птица с жёлтой спиной’, якутском *сарт* ‘птица меньше коршуна с немного светлым опереньем, верхняя сторона хвоста рыжая’ (Этимологический словарь ..., 2003: 214). Возможно, сюда же относится и кола *саргыл* ‘? охотничья птица светло-жёлтого цвета’.

Анализ орнитонимов показывает продуктивность родового компонента в образовании терминов и словосочетаний: *кыйгош* ‘птица семейства соколиных’, *байгыш* ‘филин’, *аккош* ‘лебедь’, *тутый кош* ‘попугай’, *ау кошы* ‘ловчая птица’, *бала кош* ‘птенец’, *кара кош* ‘орёл’, *казгош* ‘гусь’, *сона кош* ‘вид дикой водоплавающей утки; гагара’, *кызгыч кош* ‘пигалица’, *шоңкар кош* ‘кречет’. Интересным является функционирование таких пар, как *каз* – *казгош* ‘гусь’, *суна* – *сона кош* ‘вид дикой водоплавающей утки; гагара’, *шоңкар* – *шоңкар кош* ‘кречет’ (*Суна* тибеп *каз* алган / *Кара* лачын Төкле Аяк (Идегэй, 1994: 5–6) ‘букв. Сокол чёрный Тюкле Аяк, Схвативший уточку и гуся’ – *Кыйгошлар* да *казгошлар*, / *Белалмыйсыз*, *байгышлар* (Идегэй, 1994: 180) ‘букв. Соколы да гуси, Вам не дано знать, филины’; *Тутый* коштай таранган, / *Аккоштаен* ясанган, / *Сона* коштай сыланган (Идегэй, 1994: 94) ‘букв. Причесана словно попугай, Нарядна как лебедь, Накрашена как утка’; *Каз* очып *шоңкар* куганда (Идегэй, 1994: 154) ‘И когда, пустившись в полёт, сокола преследует гусь’ (Идегей, 1990: 155); *Хан* баласы ханга охшар. *Балабан шоңкар* кошка охшар (Идегэй, 1994: 113) ‘букв. Отпрыск хана на хана похож, птенец (кречета) – на кречета’), что подтверждает, с одной стороны, активность родового компонента, с другой – является показателем особенностей зоонимической системы. Образование зоонимов с родовым компонентом является одним из традиционных способов в тюркских языках. В некоторых тематических группах (рыбы, птицы, насекомые, пресмыкающиеся) родовый компонент употребляется свободно, в результате чего образуются полные и краткие формы, которые характерны и для зоологической терминосистемы (*тутый* – *тутый кош* ‘попугай’). В процессе развития языка возможно выпадение родового компонента. Так, в вышеприведенных парах орнитонимы с родовым компонентом не характерны для современного татарского литературного языка.

Наблюдаются синонимия орнитонимов *ку* – *аккош* ‘лебедь’ (*Тутый* коштай таранган, / *Аккоштаен* ясанган, / *Сона* коштай сыланган <...> (Идегэй, 1994: 94) ‘букв. Причесана словно попугай, Нарядна как лебедь, Накрашена как уточка’. – Төш юраучы карт эйтте: / – Каугалы күл, *Ку* күлне / *Кусыз* булыр дипме идең? (Идегэй, 1994: 130) ‘Ясновидец сказал в ответ. «Без лебедей, – таков закон, – Лебединого озера нет»’ (Идегей, 1990: 131)), *байгыш* – *өке* ‘филин’ (*Кыйгошлар* да *казгошлар*, / *Белалмыйсыз*, *байгышлар* <...> (Идегэй, 1994: 180) ‘букв. Соколы да гуси, Вам не дано знать, филины’ – *Өгемә* шоңкар чөярмен (Идегэй, 1994: 198) ‘букв. Охотиться на филина буду с кречетом’), фонетические варианты *сона* / *суна* (*Бидаяктан* очкырмын, / *Бушансам*, *сона* коткармам! (Идегэй, 1994: 211) ‘букв. Я летун лучше ловчей птицы, Освобожусь – утке не дам улететь’ – *Суна* тибеп *каз* алган / *Кара* лачын Төкле Аяк <...> (Идегэй, 1994: 5–6.) ‘букв. Сокол чёрный Тюкли Аяк’, Который схватил утку и гуся). Названия птиц *куу* ‘лебедь’, *өке* ‘филин’ относятся к диалектизмам (Татар теленен ..., 2022: 457; Татар теленен ..., 2009: 431, 511). В ряду синонимов рассматриваем пару *бөркет* – *кара кош* ‘?беркут’ (*Бөркет* куган

куяндаен / Идел суын кичеп чыктың (Идегэй, 1994: 73) 'Перешёл Итиль / Словно заяц, гонимый беркутом' – Баулы торган *кара кош* / Өркеп очты авага (Идегэй, 1994: 130) 'букв. Беркут привязанный / С испугу в небо улетел'). Однако семантика терминов требует некоторых уточнений. В современном татарском языке синонимия терминов, на первый взгляд, сохраняется. «Толковый словарь татарского языка» русским эквивалентом орнитонима *бөркет* фиксирует названия *беркут* и *орёл*, орнитонима *каракош* – *орёл*, но в то же время представляет ещё одно название второго орнитонима: *кара бөркет* 'букв. чёрный беркут', что предполагает более темный окрас оперения этой птицы. В «Этимологическом словаре татарского языка» эквивалентом *каракош* указано название *орёл-могильник* (Әхмәтъянов, 2015а: 368), что, на наш взгляд, является более точным, поскольку окрас оперения могильника более темный, чем у беркута. Кроме того, как показывают татарские пословицы, отличаются места гнездования этих птиц: *бөркетнең оясы биек ташта булыр* 'букв. гнездо беркута на высокой скале'; *каракошның күзләре үткен булса да, тамыры черегән агачка оя ясыр* 'букв. орел-могильник, хоть и зоркие у него глаза, гнездится на дереве с гнилыми корнями' (Татар халык ..., 1987: 139). Данная информация соответствует действительности и позволяет идентифицировать их как разных птиц. Следовательно, данные названия не могут быть синонимами. Однако диалектное *қарақуш* 'орёл' (Татар теленең ..., 2009: с. 390) не исключает синонимичность терминов в данном тексте, тем более что в современных источниках орел-могильник не рассматривается как ловчая птица, а вышеприведенный контекст это предполагает. Возможно, с утратой актуальности охоты с использованием прирученных хищных птиц дифференциация названий отдельных видов птиц стала размытой, поскольку и терминологические словари представили данные орнитонимы синонимами: *бөркет*, *каракош*, *самраукош* 'орёл' (Русча-татарча ..., 1950: 121).

В целом, эпос «Идегей» показывает функционирование в языке названий животных различных групп, среди которых имеются синонимы, фонетические варианты. Часть терминов претерпела семантические изменения.

Заключение

Таким образом, зафиксированные в дастане «Идегей» зоонимы представляют собой богатую группу, и показывают её системность. Богатство проявляется не только в количественном отношении, но и в охвате различных групп животных: млекопитающих, насекомых, пресмыкающихся и земноводных, рыб, птиц. Многочисленной являются терионимы, где четко выделяются названия домашних животных с гиперонимами *мал* 'скот', *елкы-мал* 'лошади и скот'. Данная подгруппа характеризуется иерархической структурой. Названия с семами «пол», «возраст», например, овцы, лошади, верблюда, делают данную подгруппу богатой и свидетельствуют о детальной разработанности названий для данных видов животных. Исследование показывает функционирование многочисленных названий лошадей по окрасу волосного покрова и беговым качествам, что говорит о большой роли животных в жизнедеятельности народа. Еще одним гиперонимом части названий является диалектизм *эт-мешәк* 'кошки и собаки'.

Другую многочисленную группу образуют орнитонимы с гиперонимом *кош* 'птица'. Особенностью группы является не представленность названий домашних птиц и широкий охват названий хищных птиц. Большое количество функционирующих в тексте терионимов и орнитонимов связано с образом жизни носителей языка. Такие группы, как герпетонимы, ихтионимы, инсектонимы представлены беднее. Но и здесь, например, среди названий рыб, насекомых выявляются гиперонимы.

Системообразующую функцию выполняет родовой компонент, который показывает свою активность в группе орнитонимов.

В силу конкретности семантики лексемы редко выступают в синонимические отношения. Синонимичны некоторые названия млекопитающих (*самур* – *кеш* 'соболь') и птиц (*ку* – *аккош* 'лебедь').

Для текста характерно функционирование названий животных в фонетических вариантах: *аргымак* – *аргамак* 'скакун, аргамак', *тулпар* – *толпар* 'боевой конь'.

Исследование показывает употребительность большинства зоонимов в современном татарском языке. Часть терминов сохранилась в диалектах. Семантика некоторых названий животных отлична от зафиксированных в современном литературном языке значений. Устаревшие, не вошедшие в словари зоонимы единичны (*саргыл* ‘?орлёнок’). Все это свидетельствует о стабильности названий животных как элементов системы в процессе её развития.

Литература

Арсланов, 2009 – Арсланов Л.Ш. О ногайских элементах в татарском народном дастане «Идегей». В кн.: Сайфулина Ф.С. (ред.) *XII Сулеймановские чтения: материалы всероссийской научно-практической конференции с международным участием по теме «Национальное образование и диалог культур в полиэтническом пространстве»* (г. Тобольск, 29–30 мая 2009 г.). Тобольск: Изд-во Тобольского государственного педагогического университета, 2009. С. 14–16.

Атамалар сүзлеге, 1931 – *Атамалар сүзлеге (авыл хуҗалыгы һәм урманчылык атамалары)*. Казан: Татгиздат, 1931. 83 с. (на татарском и рус. яз.)

Атнометьев, 1802 – Атнометьев Н. *Букварь татарского и арабского письма с приложением слов со знаками, показывающими их выговор*. СПб: при Императорской Академии наук, 1802. 66 с. (на татарском и рус. яз.)

Валиуллина, Шарифуллина, Мухтарова, 2025 – Валиуллина Ф.М., Шарифуллина Э.А., Мухтарова Р.Й. Сакральные и традиционные числительные в фольклорном эпосе (на материале эпоса «Идегей»). *Известия Волгоградского государственного педагогического университета*. 2025, 5(198), С. 139–144.

Гиганов, 1804 – Гиганов И. *Словарь Российско-татарской, собранный в Тобольском главном народном училище, учителем татарского языка И. Гигановым и муллами юртовскими*. СПб.: Императорская Академия наук, 1804. 627 с.

Идегей, 1990 – Усманов М.А. (ред.) *Идегей: татарский народный эпос* / Перевод с татарского С. Липкина. Казань: Татарское книжное издательство, 1990. 256 с.

Идегей, 1994 – Гыйльманов Г. (ред.) *Идегей: татар халык дастаны*. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1994. 255 с. (на татарском яз.)

Кукляшев, 1859 – Кукляшев С. *Словарь к татарской хрестоматии, составленный С. Кукляшевым*. Казань: Университетская типография, 1859. 106 с. (на татарском и рус. яз.)

Миргалеев, Фазлутдинов, Закирова, 2023 – Миргалеев И.М., Фазлутдинов И.И., Закирова И.Г. К вопросу об изучении татарских вариантов эпоса об Идегее. *Золотоордынское обозрение*. 2023, 4(11). С. 792–816. <https://doi.org/10.22378/2313-6197.2023-11-4.792-816>

Мухаметзянова, 2014 – Мухаметзянова Л.Х. Дастан «Идегей»: книжная версия татар Поволжья. *Вестник Челябинского государственного университета. Филология. Искусствоведение*. Вып. 91. 2014, 16(345), С. 94–97.

Мухаметзянова, 2018 – Мухаметзянова Л.Х. Татарский эпос «Идегей»: эхо сквозь столетия. *Золотоордынское обозрение*. 2018, 6(3), С. 537–550.

Мухтарова, 2008 – Мухтарова Г.М. Историко-генетический анализ некоторых названий перепончатокрылых насекомых в татарском языке. *Вестник СамГУ*. 2008, 5/2(64), С. 83–89.

Насыйри, 1904 – Насыйри К. *Полный русско-татарский словарь, с дополнением из иностранных слов, употребляемых в русском языке, как научные термины*. Казань: И.Н. Шамсутдинов, 1904. 64 с.

Рахимова, 2015 – Рахимова А.Р. Функционально-семантические особенности лексики, характеризующей человека, в эпосе «Идегей». *Филология и культура*. 2015, 3(41), С. 116–124.

Русско-татарский ..., 1959 – Газизов Р.С. (ред.) *Русско-татарский словарь: в 4-х т. Т. 4*. Казань: Таткнигоиздат, 1959. 445 с.

Русча-татарча ..., 1950 – Ахметов Г., Гимадеев М. *Русча-татарча авыл хуҗалыгы терминнары*. Казан: Татгосиздат, 1950. 212 с. (на татарском и рус. яз.)

Русча-татарча ..., 1971 – Тимергалин А.К., Ахметов Г.Г., Садыков Ш.Г. *Русча-татарча авыл хуҗалыгы терминнары сүзлеге*. Казан: Татгосиздат, 1971. 303 с. (на татарском и рус. яз.)

Салихов, 1885 – Салихов М.Ш. *Новый самоучитель татарского языка или руководство выучиться говорить и читать русским по-татарски и татарам по-русски без посторонней помощи*. Казань: Типография Императорского университета, 1885. 56 с. (на татарском и рус. яз.)

- Сравнительно-историческая ..., 2001 – Тенишев Э.Р. (ред.) *Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика*. М.: Наука, 2001. 822 с.
- Табигать һәм ..., 1935 – Корбан М. (ред.) *Табигать һәм биология терминнары сүзлеге*. Казан: Татгосиздат, 1935. 123 с. (на татарском и рус. яз.)
- Татарско-русский ..., 2007a – *Татарско-русский словарь*: в 2-х т. Т. 1. Казань: Магариф, 2007. 726 с.
- Татарско-русский ..., 2007b – *Татарско-русский словарь*: в 2-х т. Т. 2. Казань: Магариф, 2007. 726 с.
- Татар теленең ..., 2020a – Гаффарова Ф.Ф., Саберова Г.Г., Таһирова Ф.И. (ред.) *Татар теленең аңлатмалы сүзлеге*: 6 томда. Т. 1. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2020. 751 с. (на татарском яз.)
- Татар теленең ..., 2020b – Гаффарова Ф.Ф., Саберова Г.Г., Таһирова Ф.И. (ред.) *Татар теленең аңлатмалы сүзлеге*: 6 томда. Т. 2. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2020. 783 с. (на татарском яз.)
- Татар теленең ..., 2021 – Таһирова Ф.И., Сәфәров Р.Т., Гаффарова Ф.Ф. (ред.) *Татар теленең аңлатмалы сүзлеге*: 6 томда. Т. 3. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2021. 814 с. (на татарском яз.)
- Татар теленең ..., 2022 – Таһирова Ф.И., Сәфәров Р.Т. (ред.) *Татар теленең аңлатмалы сүзлеге*: 6 томда. Т. 4. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2022. 758 с. (на татарском яз.)
- Татар теленең ..., 2009 – Рамазанова Д.Б., Хәйретдинова Т.Х. (ред.) *Татар теленең зур диалектологик сүзлеге*. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2009. 839 с. (на татарском яз.)
- Татар теленең ..., 2013 – Гаффарова Ф.Ф. (ред.) *Татар теленең мәктәпләр өчен аңлатмалы сүзлеге*. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2013. 510 с. (на татарском яз.)
- Татар халык ..., 1987 – Мәхмүтов Х.Ш. (ред.) *Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр*. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1987. 592 с. (на татарском яз.)
- Толстая, 2022 – Толстая С.М. Фольклорный текст как лингвистический источник. В кн.: Березович Е.Л., Сурикова О.Д. (ред.) *Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы V Международной научной конференции (Екатеринбург, 7–11 сентября 2022 г.)*. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2022. С. 249–255. <https://doi.org/0000-0002-4531-0024>
- Троянский, 1835 – Троянский А. *Словарь татарского языка и некоторых употребительных в нем речений арабских и персидских, собранный трудами и тицанием учителя татарского языка в Казанской семинарии, священника Александра Троянского*: в 2-х т. Т. 2. Казань: Университетская типография, 1835. 340 с.
- Фазлутдинов, 2024 – Фазлутдинов И.И. Варианты татарского эпоса «Идегей» (Сибирский ареал). *Золотоордынское обозрение*. 2024, 4(12), С. 766–781. <https://doi.org/10.22378/2313-6197.2024-12-4.766-781>
- Хабутдинова, 2023 – Хабутдинова М.М. Вклад Наки Исанбета в изучение Золотой Орды. *Золотоордынское обозрение*. 2023, 1(11), С. 181–201. <https://doi.org/10.22378/2313-6197.2023-11-1.181-201>
- Хагожеева, 2021 – Хагожеева Л.С. Символика животного мира в адыгском историко-героическом эпосе. *Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН*. 2021, 6(104), С. 268–279. <https://doi.org/10.35330/1991-6639-2021-6-104-268-279>
- Хадиева, Акыш, 2015 – Хадиева Г.К., Акыш И. Поэтическая топонимия Дастана «Идегей». *Tatarica*. 2015, 5, С. 47–60.
- Хайруллина, 1999 – Хайруллина В.И. Народный эпос «Идегей» и его исторические основы: автореферат дис. ... канд. филол. наук. Казань, 1999. 22 с.
- Челеби, 1848 – Челеби А.К. *Татарско-русские разговоры. С присоединением к ним пословиц, басен, образцов для сложений и спряжений татарских слов*. Казань: Типография Н. Коковина, 1848. 151 с. (на татарском и русском яз.)
- Этимологический словарь ..., 1989 – Левитская Л.С. (ред.) *Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Ж», «Й»*. М.: Наука, 1989. 293 с.
- Этимологический словарь ..., 2000 – Благова Г.Ф. (ред.) *Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву «К»*. М.: Индрик, 2000. 261 с.
- Этимологический словарь ..., 2003 – Дыбо А.В. (ред.) *Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С»*. М.: Восточная литература РАН, 2003. 446 с.
- Әхмәтъянов, 2015a – Әхмәтъянов Р.Г. *Татар теленең этимологик сүзлеге*: 2 томда. Т. 1. Казан: Мәгариф-Вакыт, 2015. 543 с. (на татарском яз.)
- Әхмәтъянов, 2015b – Әхмәтъянов Р.Г. *Татар теленең этимологик сүзлеге*: 2 томда. Т. 2. Казан: Мәгариф-Вакыт, 2015. 567 с. (на татарском яз.)

References

- Arslanov LSh. About Nogai elements in the Tatar folk dastan "Idegey". In: Sayfullina F.S. (ed.) *XII Suleiman readings: materials of the All-Russian scientific and practical conference with international participation on the topic "National education and dialogue of cultures in a multi-ethnic space"* (Tobolsk, May 29–30, 2009). Tobolsk: Publ. House of Tobolsk State Pedagogical University, 2009. pp. 14–16. (in Russian)
- Terminology Dictionary (agriculture and forestry terms)*. Kazan: Tatizdat Publ., 1931. 83 p. (in Russian and Tatar)
- Atnometyev N. *Abc-book of Tatar and Arabic letters with the addition of words with signs showing their reprimand*. Saint Petersburg: at the Imperial Academy of Sciences, 1802. 66 p. (in Tatar and Russian)
- Valiullina FM., Sharifullina EA., Mukhtarova RI. Sacred and traditional numerals in the folklore epic (based on the epic "Idegey"). *Izvestia of the Volgograd State Pedagogical University*. 2025, 5(198), pp. 139–144. (in Russian)
- Giganov I. *Dictionary of the Russian-Tatar, collected in the Tobolsk main public school, teacher of the Tatar language I. Giganov and mullahs of Yurt*. Saint Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1804. 627 p.
- Usmanov MA. (ed.) *Idegey: Tatar folk epic* (S. Lipkin, trans.). Kazan: Tatar Book Publ. House, 1990. 256 p. (in Russian)
- Gylmanov G. (ed.) *Idegey: Tatar folk epic*. Kazan: Tatar Book Publ. House, 1994. 255 p. (in Tatar)
- Kuklyashev S. *Dictionary for the Tatar anthology, compiled by S. Kuklyashev*. Kazan: University Printing House, 1859. 106 p.
- Mirgaleev IM., Fazlutdinov II., Zakirova IG. On the question of studying the Tatar versions of the epic about Idegey. *Golden Horde Review*. 11. 2023, 4(11), pp. 792–816 (in Russian). <https://doi.org/10.22378/2313-6197.2023-11-4.792-816>
- Mukhametzyanova LKh. Dastan "Idegey": book version of the Volga region Tatars. *Bulletin of Chelyabinsk State University. Philology. Art history*. Iss. 91, 2014, 16(345), pp. 94–97. (in Russian)
- Mukhametzyanova LKh. Tatar epic "Idegey": an echo through the centuries. *Golden Horde Review*. 2018, 6(3), pp. 537–550. (in Russian)
- Mukhtarova GM. Historical and genetic analysis of some names of Hymenoptera insects in the Tatar language. *Vestnik of Samara State University*. 2008, 5/2(64), pp. 83–89. (in Russian)
- Nasyri K. *Complete Russian-Tatar dictionary, with the addition of foreign words used in Russian as scientific terms*. Kazan: I.N. Shamsutdinov Publ., 1904. 64 p.
- Rakhimova AR. Functional and semantic features of vocabulary characterizing a person in the epic "Idegey". *Philology and Culture*. 2015, 3(41), pp. 116–124. (in Russian)
- Gazizov RS. (ed.) *Russian-Tatar dictionary: in 4 volumes*. Vol. 4. Kazan: Tatknigoizdat Publ., 1959. 445 p.
- Akhmetov G., Gimadeev M. *Russian-Tatar Dictionary of Agricultural Terms*. Kazan: Tatgosizdat Publ., 1950; 212 p.
- Timergalin AK., Akhmetov GG., Sadykov ShG. *Russian-Tatar dictionary of agricultural terms*. Kazan: Tatgosizdat Publ., 1971. 303 p.
- Salikhov MSh. *A new self-teacher of the Tatar language or a guide to learn to speak and read Russian in Tatar and Tatar in Russian without assistance*. Kazan: Imperial University Printing House, 1885. 56 p. (in Tatar and Russian)
- Tenishev ER. (ed.) *Comparative historical grammar of Turkic languages. Vocabulary*. Moscow: Nauka Publ., 2001. 822 p. (in Russian)
- Korban M. (ed.) *Dictionary of Biology and Natural Science Terms*. Kazan: Tatgosizdat Publ., 1935. 123 p. (in Russian and Tatar)
- Tatar-Russian dictionary: in 2 volumes*. vol. 1. Kazan: Magarif Publ., 2007. 726 p.
- Tatar-Russian dictionary: in 2 volumes*. vol. 2. Kazan: Magarif Publ., 2007. 726 p.
- Gaffarova FF., Saberova GG., Tagirova FI. (eds.) *Explanatory Dictionary of the Tatar Language: in 6 volumes*. Vol. 1. Kazan: Tatar Book Publ. House, 2020. 751 p. (in Tatar)
- Gaffarova FF., Saberova GG., Tagirova FI. (eds.) *Explanatory Dictionary of the Tatar Language: in 6 volumes*. Vol. 2. Kazan: Tatar Book Publ. House, 2020. 783 p. (in Tatar)
- Tagirova FI., Safarov RT., Gaffarova FF. (eds.) *Explanatory Dictionary of the Tatar Language: in 6 volumes*. Vol. 3. Kazan: Tatar Book Publ. House, 2021. 814 p. (in Tatar)
- Tagirova FI., Safarov RT. (eds.) *Explanatory Dictionary of the Tatar Language: in 6 volumes*. Vol. 4. Kazan: Tatar Book Publ. House, 2022. 758 p. (in Tatar)

- Ramazanov DB., Khyretdinova TKh. (eds.) *Large dialectological dictionary of the Tatar language*. Kazan: Tatar Book Publ. House, 2009. 839 p. (in Tatar)
- Gaffarova FF. (ed.) *School explanatory dictionary of the Tatar language*. Kazan: Tatar Book Publ. House, 2013. 510 p. (in Tatar)
- Makhmutov H.Sh. (ed.) *Tatar folk art: proverbs and sayings*. Kazan: Tatar Book Publ. House, 1987. 592 p. (in Russian)
- Tolstaya SM. Folklore text as a linguistic source. In: Berezovich EL., Surikova OD. (eds.) *Ethnolinguistics. Onomastics. Etymology: materials of the V International Scientific Conference* (Yekaterinburg, September 7–11, 2022) Yekaterinburg: Ural University Publ. House, 2022. pp. 249–255 (in Russian). <https://doi.org/0000-0002-4531-0024>
- Troyansky A. *Dictionary of the Tatar language and some of the Arabic and Persian sayings used in it, collected by the works and care of the Tatar language teacher at the Kazan seminary, priest Alexander Troyansky*: in 2 volumes. Vol. 2. Kazan: University Printing House, 1835. 340 p.
- Fazludinov II. Variants of the Tatar epic “Idegey” (Siberian area). *Golden Horde Review*. 2024, 4(12), pp. 766–781 (in Russian). <https://doi.org/10.22378/2313-6197.2024-12-4>
- Khabutdinova MM. Naki Isanbet’s contribution to the study of the Golden Horde. *Golden Horde Review*. 2023, 1(11), pp. 181–201 (in Russian). <https://doi.org/10.22378/2313-6197.2023-11-1.181-201>
- Khagozheeva LS. Symbolism of the animal world in the Adyghe historical and heroic epic. *News of the Kabardino-Balkarian scientific Center of RAS*. 2021; 6(104), pp. 268–279 (in Russian). <https://doi.org/10.35330/1991-6639-2021-6-104-268-279>
- Khadiyeva GK., Akysh I. Poetic toponymy of Dastan “Idegey”. *Tatarica*. 2015; 5, pp. 47–60. (in Russian)
- Khairullina VI. People’s epic “Idegey” and its historical foundations: Summary of Candidate’s dissertation (Philology). Kazan, 1999. 22 p. (in Russian)
- Chelebi AK. *Tatar-Russian conversations. With the addition of proverbs, fables, samples for additions and conjugations of Tatar words*. Kazan: Printing house of N. Kokovin, 1848. 151 p. (in Tatar and Russian)
- Levitskaya LS. (ed.) *Etymological dictionary of Turkic languages: General Turkic and inter-Turkic bases for the letters Ж, Ж, Ы*. Moscow: Nauka Publ., 1989. 293 p. (in Russian)
- Blagova GF. (ed.) *Etymological dictionary of Turkic languages: General Turkic and inter-Turkic basics with the letter К*. Moscow: Indrik Publ., 2000. 261 p. (in Russian)
- Dybo AV. (ed.) *Etymological dictionary of Turkic languages. General and inter-Turkic bases for the letters Л, М, Н, П, С*. Moscow: Oriental Literature of the Russian Academy of Sciences, 2003. 446 p. (in Russian)
- Akhmetyanov RG. *Etymological Dictionary of the Tatar Language*: in 2 volumes. Vol. 1. Kazan: Migarif-Vakyt, 2015. 543 p. (in Tatar)
- Akhmetyanov RG. *Etymological Dictionary of the Tatar Language*: in 2 volumes. Vol. 2. Kazan: Migarif-Vakyt, 2015. 567 p. (in Tatar)

Об авторе

Галимова Ольга Николаевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела лексикографии обособленного структурного подразделения Академии наук Республики Татарстан НГБУ «Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова», ORCID: 0000-0003-2316-2611; e-mail: olgan_77@mail.ru

About the author

Olga N. Galimova, Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher of the Lexicography Department of the G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, ORCID: 0000-0003-2316-2611; e-mail: olgan_77@mail.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 20.03.2026

Поступила после рецензирования / Revised 24.07.2026

Принята к публикации / Accepted 28.08.2026

Научная статья

УДК 398.224 (=571.512)(571.56-37)

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-161-175

ОЛОНХО А. П. АМВРОСЬЕВА «БОГАТЫРЬ КЮН НЮРГУН, СЫН КЁГЁН КУС»: СТРУКТУРА И СЮЖЕТ

Г. Е. Саввинова

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

Якутск, Россия,

e-mail: savgul6767@mail.ru

Аннотация. Предметом исследования выступает сюжетно-композиционная структура якутского героического эпоса олонхо; объектом – олонхо А. П. Амвросьева «Богатырь Кюн Нюргун, сын Кёгён Кус» (Сунтарский улус). Актуальность работы связана с недостаточной изученностью сюжетной структуры, композиции и художественного своеобразия этого текста. Цель – проанализировать особенности сюжетно-композиционного строения олонхо в контексте вилюйской эпической традиции. Задачи исследования: рассмотреть архитектуру произведения, выявить специфику сюжетосложения и определить генетические и функциональные связи в его поэтике. Новизна состоит в первом в истории якутской фольклористики анализе сюжетно-композиционной структуры данного олонхо с сопоставлением его с другими локальными версиями эпоса. В работе использованы методы структурного, структурно-семантического и сравнительного анализа. В ходе исследования установлена каноническая модель построения сюжета и выявлена переходная форма эпоса – от ранних типов олонхо о защитниках племени к позднему эпосу о защитниках. Текст признан самостоятельным эпическим повествованием, в котором сохранены древние мотивы (например, стремление девки-абаасы Уот Кудангсы женить на себе Нюргуна). Особое внимание уделено орнитоморфным образам: в олонхо представлена разнообразная орнитофауна Якутии, включая группу врановых птиц в роли персонажей (Ворон-писарь, Дятел-князь, Кукуша-Тойон и др.), а также образы вестников (дрозд Бэргэн, ворон Даагынай, кукушка, стерх и др.). Важную роль играет образ матери героя – птицы-кряквы Кёгён Кус. Ипостась птиц значима для понимания композиции, функций и поведения персонажей. Специфической чертой олонхо стало присутствие несвойственного якутской эпической традиции образа пса (Эсир Хара ыт), играющего важную роль в сюжетопостроении; отмечено, что образы собак часто встречаются и в других тюрко-монгольских эпосах. Зачин олонхо демонстрирует значительную идентичность с формульными структурами вилюйской и центральной эпических традиций. Он определяет дальнейшее развитие сюжета и организует композицию эпоса (в частности, через мотив спуска с небес с особой миссией матери героя). Результаты могут быть применены в фольклористике для анализа региональных текстов и разработки учебных пособий по якутскому фольклору. Выявленная сюжетная модель (мотивировка выезда, богатырский поход, препятствия, героическое деяние, последствия, возвращение) пригодна для исследования других текстов олонхо.

Ключевые слова: олонхо; сюжет; структура; поэтика; образы; персонажи; сказитель; вилюйская эпическая традиция; мотив как сюжетообразующий элемент; ранний тип олонхо

Финансирование: Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Культурные универсалии и регионально-локальные уникалии якутской эпической традиции: междисциплинарные исследования, цифровизация, технология популяризации».

Для цитирования: Саввинова Г. Е. Олонхо А. П. Амвросьева «Богатырь Кюн Нюргун, сын Кёгён Кус»: структура и сюжет. *Эпосоведение*. 2026, 3(43), С. 161–175. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-161-175>

Original article

Olonkho by A. P. Amvrosiev “The Hero Kyun Nyurgun, the son Kyogyon Kus”: structure and plot

Gulnara E. Savvinova

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia

e-mail: savgul6767@mail.ru

Abstract. The subject of the study is the plot and compositional structure of the Yakut heroic epic olonkho; the object is A.P. Amvrosiev’s olonkho The Hero Kyun Nyurgun, Son Kegyon Kus (Suntarsky District). The relevance of the work stems from the insufficient research into the plot structure, composition, and artistic originality of this text. The aim is to analyse the features of the olonkho’s plot and compositional structure within the context of the Vilyui epic tradition. The research objectives are as follows: to examine the architectonics of the work, to identify the specifics of its plot construction, and to determine the genetic and functional connections in its poetics. The novelty lies in the fact that this is the first analysis in the history of Yakut folklore studies of the plot and compositional structure of this particular olonkho, with a comparison to other local versions of the epic. The study employs methods of structural, structural-semantic, and comparative analysis. In the course of the research, a canonical model of plot construction was identified, and a transitional form of the epic was revealed – from early types of olonkho about tribal defenders to later epics about defenders. The text is recognised as an independent epic narrative preserving ancient motifs (for example, the abaasy maiden Uot Kudangsy’s desire to marry Nyurgun). Particular attention is paid to ornithomorphic images: the olonkho features a diverse avifauna of Yakutia, including a group of corvid birds as characters (the Scribe Raven, the Woodpecker Prince, the Nutcracker Toyon, etc.), as well as messenger figures (the thrush Bergen, the raven Daagynai, the cuckoo, the Siberian crane, etc.). The image of the hero’s mother – the mallard duck Kegyon Kus – plays an important role. The avian aspect is significant for understanding the composition, functions, and behaviour of the characters. A specific feature of the olonkho is the presence of the image of a dog (Esir Khara Yt), which is unusual for the Yakut epic tradition and plays an important role in the plot construction; it is noted that dog images are also common in other Turkic-Mongolic epics. The opening section of the olonkho shows considerable similarity to the formulaic structures of the Vilyui and central epic traditions. It determines the further development of the plot and organises the epic’s composition – in particular, through the motif of descending from the heavens with a special mission entrusted to the hero’s mother. The results can be applied in folklore studies for the analysis of regional texts and for the development of educational materials on Yakut folklore. The identified plot model (motivation for departure, the hero’s journey, obstacles, heroic deed, consequences, return) is suitable for the study of other olonkho texts.

Keywords: olonkho; plot; structure; poetics; images; characters; storyteller; Vilyuisk epic tradition; motif as a plot-forming element; early type of olonkho

Funding: The study was conducted within the framework of the NEFU research project “Cultural Universals and Regional-Local Particularities of the Yakut Epic Tradition: Interdisciplinary Research, Digitalization, and Popularization Technology”.

For citation: Savvinova, G. E. Olonkho by A. P. Amvrosiev “The Hero Kyun Nyurgun, the son Kyogyon Kus”: structure and plot. *Eposovedenie*. 2026, 3(43), pp. 161–175. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-161-175>

Введение

Исследование сюжета и структуры эпоса позволяет глубже понять принципы конструирования эпического текста и механизмы творческого процесса сказителя. Проблематика поэтики сюжета разрабатывалась в трудах А. Н. Веселовского (Веселовский, 2010: 648), Б. Н. Путилова (Путилов, 1975: 141–155; 1994: 238), В. Я. Проппа (Пропп, 1928: 152), Е. М. Мелетинского (Мелетинский, 1983: 115–125), С. Ю. Неклюдова (Неклюдов, 2015: 216), Л. А. Астафьева (Астафьев, 1993: 34), Н. В. Емельянова (Емельянов, 1990: 208; 1983: 247), Н. Б. Пюрвеевой (Пюрвеева, 2003: 347), Л. Н. Семеновы (Семенова, 2000: 160), Н. В. Петрова (Петров, 2017: 280), И. В. Ершовой (Ершова, 2018: 46), А. А. Кузьминой (Кузьмина, 2025).

Б. Н. Путилов перешёл от изучения классического героического эпоса к анализу эпоса позднего. В его трудах рассматриваются памятники позднего эпического творчества народов Сибири, Кавказа и Юго-Восточной Европы; учёный обосновывает преемственный характер возникновения «поздних» форм эпоса, характеризует трансформации эпической традиции и выявляет её скрытые связи – «следы», которые позволяют заново прочесть соответствующие сюжеты и по-новому представить особенности «позднего» эпического историзма (Путилов, 1982: 239). Отсюда следует, что при изучении структуры и сюжета героического эпоса, равно как и закономерной смены его форм, необходимо учитывать ряд различий между его «ранними» и «поздними» типами.

Выдающийся якутский учёный-фольклорист Н. В. Емельянов подходил к исследованию олонхо системно: он анализировал не только сюжет, но и пространственно-временную организацию, формульный язык, рассматривая эпос как целостную структуру устного происхождения (Емельянов, 1990: 208). А. А. Кузьмина, исследователь олонхо, в том числе вилюйской эпической традиции, подчёркивает: «Без детального анализа отдельного эпического произведения, без глубокого погружения в его художественную структуру невозможно полноценно раскрыть всё богатство поэтического языка, локальное своеобразие и уникальные черты якутского эпоса в целом» (Кузьмина, 2025).

Обращаясь к недостаточно изученному олонхо А. П. Амвросьева «Богатырь Кюн Нюргун, сын Кёгён Кус» («Көҕөн Кус уола Күн Ньургун бухатыыр», 1982), принадлежащему к вилюйской эпической традиции, мы ставим целью выявить его структурно-сюжетные особенности и сосредоточиться на вопросах поэтики и семантики текста.

Цель статьи – на материале олонхо А. П. Амвросьева «Богатырь Кюн Нюргун, сын Кёгён Кус» рассмотреть выстраивание композиции текста (соотношение его частей и их функционирование) и цепь событий олонхо, их последовательность (проследить развитие действия). Задачи исследования: определить композиционные части; выявить сюжетные элементы; рассмотреть роль деталей и описаний; провести сравнение с другими текстами.

В работе применены методы структурно-типологического, структурно-семантического и сравнительного анализа. Такой подход позволяет проследить развитие сюжета, разграничить центральные и вспомогательные части текста и выявить его основные компоненты, раскрывая многослойное, глубинное содержание олонхо. Кроме того, он даёт возможность выделить значимые элементы и детали текста для истолкования вилюйского олонхо. Для сравнения привлекаются не только другие локальные версии олонхо, но и родственные тюрко-монгольские эпосы.

Из истории записи и публикации

Алексей Петрович Амвросьев – Тойуктаах Омуруоска (1907–1993) – сказитель (олонхосут), народный певец, хомусист из I Бордонского наслега Сунтарского улуса. Известно, что Амвросьев проучился один год в церковно-приходской школе. В 1930-е годы работал на золотоносных приисках Алдана и Мирного, был у геологов проводником и каюром. Ветеран алмазной промышленности Якутии.

К миру сказительства А. Амвросьева приобщил известный олонхосут Тыппаха Уола. Огромную роль в становлении сказителя сыграло влияние именитых олонхосутов не только родного, но и соседних улусов. Амвросьев близко общался со знаменитыми сказителями: Н. А. Абрамовым – Кынат (Мегино-Кангаласский улус), С. Н. Каратаевым – Ырыа Дыгыйар (Вилуйский улус), Е. Я. Торговкиным – Ырыа Бабанча, Ырыалаах Ылдьааскы, П. Афанасьевым – Басынтык (Баһынтык), Быча уола Могодьу (Быча уола Моҕодьу) (Олёкминский улус), С. Т. Чочановым – Ырыа Чуочаан (Нюрбинский улус), М. П. Михайловым – Бэселэйдээх Мэхээлэ (Бэһиэлэйдээх Мэхээлэ) (Сунтарский улус). Слушая их исполнение, он старался запоминать мотивы песен, удачно сложившиеся поэтические формулы, увлекательные сюжеты и др.

Работая заведующим красного чума в наслеге Туой Хайа Садынского улуса (ныне Мирнинский район) – так называлось помещение в учреждении, отведённое для культурно-просвети-

тельских и общественных мероприятий, – Амвросьев организовывал слушания олонхо. Со слов сказителя С. С. Саввиновым записаны олонхо «Кюн Нюргун» и «Ого Тулаайах» («*Оҕо Тулаайах бухатыыр*»). Сюжет олонхо «Кюн Нюргун» впервые был рассмотрен в статье К. Д. Уткина и В. В. Илларионова, опубликованной в 1997 году в сборнике произведений А. П. Амвросьева «Аман алгыстар, дорҕоон тойуктар: Норуот ырыаһыта, олонхоһут А. П. Амвросьев-Тойуктаах Өлөксөй (олоҕо уонна айар үлэтэ)» (Амвросьев, 1997: 57–132). Этномузыковеды Э. Е. Алексеев и З. З. Винокурова выполнили магнитофонные записи фольклорного репертуара сказителя; они переданы в аудиовизуальный кабинет Высшей школы музыки в Якутске. В личном архиве А. Амвросьева найдена запись с положительной оценкой профессора Ф. Г. Сафронова: учёный отмечает, что «А. Амвросьев обладал невероятным даром олонхосута», и одновременно указывает на нереализованность его сказительского дара. Отсюда следует предположение, что к сказительскому искусству олонхосут обратился в зрелом возрасте.

Олонхо «*Көбөн Кус уола Күн Ньургун бухатыыр*» в дословном переводе с якутского – «Богатырь Кюн Нюргун, сын Кёгён Кус». Слово *кёгён* (*көбөн*) переводится с якутского как «утка-кряквя» – для группы якутов, проживающих в бассейне реки Вилюй, эта птица считалась особенной. На протяжении многих поколений вилюйчане слагают об охоте на крякву невероятные истории и байки, отражающие охотничью культуру и синтез охотничьих практик с духовными представлениями народа. В таких рассказах подчёркивается прежде всего смекалка охотников – например, как они выбирали позицию, чтобы одним выстрелом добыть сразу несколько птиц. При этом рассказчик непременно связывает свой охотничий сюжет с духом-покровителем охотников Байанаем.

По утверждению Г. У. Эргиса, олонхо с главным героем по имени Нюргун широко распространено в центральной эпической традиции (Эргис, 1947: 65). Вместе с тем, по мнению В. В. Илларионова, в репертуаре вилюйских сказителей олонхо о богатырях Нюргунах не свойственно (Илларионов, 1982: 28–29). На основании этих данных можно заключить, что название и сюжет олонхо А. Амвросьева «Кюн Нюргун» отчасти сложились под влиянием олонхосутов из центральных улусов. Значительным источником влияния, на наш взгляд, выступает олонхо К. Г. Оросина и П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» («*Дьулуруйар Ньургун Боотур*»). Отмечено также, что в ранних вилюйских олонхо отсутствуют мотивы, присущие центральной традиции, например, спасение главным героем восьмидесяти восьми богатырей айыы или помощь удаганки айыы богатырю (Амвросьев, 1997: 17). В олонхо «Кюн Нюргун» удаганка айыы Нуоралджын не участвует в спасении богатыря, однако усвоение традиции центрального олонхо налицо: Нюргун спасает 90 богатырей айыы, при этом структура сюжета однозначно строится на основе «канона». Очевидно, что сказительское творчество А. Амвросьева было связано с информационной жизнью своего времени – через книжные издания текстов олонхо и через исполнение известным профессиональным артистом Г. Г. Колесовым олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» на грампластинке. Разумеется, вдохновлённый этим произведением сказитель не только применял и трансформировал принципы сюжетосложения, но и использовал для своего олонхо имя главного героя – Нюргун.

В 1844 г. в Якутск прибыла экспедиция А. Ф. Миддендорфа. Учёный работал в городском архиве, собирал материалы о якутском фольклоре, включая песни, сказки и легенды (Петров, 2005: 143). Он записал у олонхосута из Верхневилуйского улуса олонхо «Кёгюл Беге, сын Кёгён Кус» («*Көбөн Кус уола Көбүл Бөбө*»). Однако, видимо, по техническим причинам в записи не вошли ключевые части сюжета, имеющие существенное композиционное значение: рождение главного героя, основание героем жизни на земле (Амвросьев, 1997: 14). Тем не менее труды Миддендорфа позволяют утверждать, что в традиции олонхосутов практиковался мотив рождения богатыря от орнитоморфных персонажей, в частности от птицы-кряквы (Петров, 2005: 143–148). В олонхо А. П. Амвросьева мотивы чудесного рождения Кюн Нюргуна, его брата Эрбэхтэй Бэргэна и сестры Сыралыман Куо от птицы подчёркивают их особую миссию:

при прилёте на землю Кёгён Кус снесла три яйца (*Үс үрүмэтийбэт үүт көлүйэбэ / Үрдүгэр күөгэс гына түһээт / Көбөн Кус кыыс бухатыыр / Үс сымыты төлө үгнэн кээспитэ*). В представлении якутов, в древности каждый род имел своего тотемного прародителя или считал себя родственно связанным с определённым животным или птицей; подобные представления служат своеобразным индикатором мировоззренческих и ценностно-смысловых установок культуры народа.

Внимание А. П. Амвросьева привлекают не только чудесное происхождение героев, но и орнитоморфные (птичьи) образы, а также зооморфный персонаж – медведь, которые играют ключевую роль в организации структуры сюжета и формируют целый спектр семантических значений. Ещё до 1941–1945 годов у сказителей центральных улусов – И. И. Бурнашева – Тонг Суоруна, У. Г. Нохсорова, И. Васильева – были записаны олонхо «*Сылгы уола Дыырай бухатыыр*» («Богатырь Дыырай, сын лошади»). В 1964 году П. Е. Ефремов зафиксировал текст олонхо «*Ат уола Аталамии бухатыыр*» («Аталамии, сын лошади») от долганского сказителя И. А. Ерёмкина-Сюютюк. Ефремов провёл сравнительный анализ якутского олонхо «Богатырь Дыырай, сын лошади» и долганского «Аталамии, сын лошади» и на основе изучения особенностей сказительской традиции установил архаичность долганского эпоса, отметил генетическую связь долганского олонхо с якутским по содержанию, сюжетно-композиционному строю и изобразительным средствам (Ефремов, 1984: 32, 39). В этой связи архаические мотивы чудесного происхождения богатырей от птицы и другие орнитоморфные и зооморфные персонажи в олонхо современного сказителя А. П. Амвросьева «Кюн Нюргун» являются ключевыми для сюжетосложения и придают названным персонажам вселенский масштаб.

Сюжетно-композиционное строение олонхо «Богатырь Кюн Нюргун, сын Кёгён Кус»

Олонхо А. П. Амвросьева «Богатырь Кюн Нюргун, сын Кёгён Кус» (1982), далее – «Кюн Нюргун», принадлежит к позднему типу и, согласно классификации Н. В. Емельянова, относится к типу олонхо о защитниках племени (подгруппа – «поселённые с верхнего мира в средний мир») (Емельянов, 1983: 5–6).

Сюжетно-композиционное строение олонхо «Кюн Нюргун» не нарушает канонических законов эпической традиции. Значительное внимание мы уделили вступительной части, выполняющей фундаментальную роль в сюжетно-композиционной структуре: это масштабное описание первотворения среднего мира, пространства и времени действия, описание священного дерева *Аал (Аарт) Луук*, чудесного происхождения главного героя и др.

Зачин олонхо «Кюн Нюргун» имеет много общего с текстами других вилюйских олонхо и центральных эпических традиций. В центральной традиции вступительная часть отличается большим объёмом и поэтической выразительностью по сравнению, например, с вилюйской. Об этом А. А. Кузьмина пишет: «Вероятно, такая детализация зачина сложилась в результате длительной эволюции и совершенствования исполнительского мастерства сказителей приленско-амгинского региона. Изначально же архаический зачин олонхо, сохранившийся в вилюйских и северных традициях, был значительно короче» (Кузьмина, 2025). Олонхо А. Амвросьева начинается с часто встречающегося в вилюйском олонхо мотива сотворения мира – «расширяющаяся Вселенная с пятки серой белки»: *Сир ийэ хотуммут / Сирэй тиинг тингилэбин / Силбэһэ-туппунт курдук, / Сириздийэн тэгийэн, / Силигирээн силбэһэн / Сир – буолан айыллыбыта үһү!* (Амвросьев, 1997: 59) «изначальная Мать-Земля расширялась, увеличивалась с размера пятки серой белки»¹ (букв.: *тиинг тингилэбэ* «пятка белки»). Отсутствует описание эпического пространства верхнего мира, где проживает верховное божество Юрюнг Аарт Тойон с восемью шаманками (удаганками). Интерес к зачину может быть вызван озвучиванием реального возраста Юрюнг Аарт Тойона – верховному божеству триста лет. Следует отметить, что мотив возраста верховного владыки в олонхо А. Амвросьева не свойственен традиции, что говорит

¹ Здесь и далее перевод автора

о вариативности зачина сказителя. Чаще всего в эпической традиции возраст старейшины-владыки верхнего мира, судя по всему, подразумевается по внешнему виду описываемого: ...*үүт-аас бэйэлээх Үрүг Аар Тойон* '...есть белый престарелый, почтенный Юрюнг Аар Тойон'.

Важное место в олонхо занимает образ мирового дерева *Аарт (Аал) Луук Мас*, моделирующий вертикальную структуру эпического пространства: его крона достигает девятого яруса верхнего мира, а корни уходят в обитель существ нижнего мира. В олонхо А. Амвросьева священное *Аарт (Аал) Луук мас* пышно красуется и цветёт в центре среднего мира. Обеспокоенный тем, что священное дерево затмевает солнце и луну, а на средний мир опустилась ночная мгла, Юрюнг Аарт Тойон с помощью дочерей – восьми айыы-удаганок – направил макушку дерева обратно на землю. Ветви великого дерева, возвращаясь в средний мир, способствуют богатству и благополучию жителей земли. А корень священного дерева стал расти под восемью морями и под ледовитым океаном, но в конце перестал расти из-за каменной плиты, расположенной глубоко на морском дне. Так, не достигнув нижнего мира, корень возвращается в средний мир. Следует отметить, что описание священного дерева и его функционирования в олонхо «Кюн Нюргун» почти идентично передаче образа Аар Кудук Хатынг – священной берёзы с восемью ответвлениями (*абыс салаалаах*) – в олонхо виллойских сказителей, например, в олонхо С. Н. Каратаева «Богатырь Тонг Саар» (Каратаев, 2004: 237: 24–28), «Сююлэлджин Боотур» (Каратаев, 2011: 10–11). Если в олонхо С. Н. Каратаева «колышутся золотые листья Аар Кудук Хатын...» (*Кыһыл көмүс / Тэлибирэс сэбирдэхтээх эбит*), то у А. П. Амвросьева – «Аал Луук Мас, заслоняя своими нежно-зелёными листьями луну и солнце...» (*күөх-хампа сэбирдэхтэринэн...*).

Важно отметить, что в рукописи олонхо А. Амвросьева «Кюн Нюргун» традиционные образы носят не привычные имена или названия – Юрюнг Айыы Тойон, Аал Луук Мас, – а варианты Юрюнг Аарт Тойон и Аарт Луук мас. Наше внимание привлекла этимология начальной лексемы *Аарт (Аарт Луук мас)*. Э. К. Пекарский приводит четыре значения слова аар, входящего в наименование главы якутского пантеона: 1) лучший в своём роде; 2) почтенный; 3) громадный; 4) чистый, священный, божественный. Например: *аар мас* – громадное, крепкое дерево в лесу; *аар айыы тойон аба* – почтенный (высокий, важный) господин отец; *Аар тойон* – чистый господин, Высший господь; *Аар Айыы тойон* – верховный правитель мира, творец мира (Пекарский, 1907–1930: 126). У древних тюрков *аар* имел форму *ari* «благородный; праведный; священный» (Древнетюркский словарь, 1969: 51–52). Е. С. Сидоров производит якутское *аар* от санскритского *aria* «благородный» (Сидоров, 1992: 8). Однокоренными и семантически близкими к *aria* являются ведическое и иранское *arta*, обозначающие понятие «порядок» – гармоническое соответствие всех частей некоего целого, лежавшее в основе правового, религиозного и нравственного сознания древних индоевропейцев. По Э. Бенвенисту, *art*, *aart* – «порядок», которому подчинены как устройство мира, движение планет и светил, смена времён года и течение лет, так и отношения между богами и людьми (Бенвенист, 1995: 299). Из изложенного можно сделать вывод, что в процессе переложения текста олонхо с исходного могли быть изменены грамматические конструкции, вследствие чего утрачены определённые аспекты культурного контекста оригинала. Здесь мы согласны с мнением Б. Н. Путилова, относящимся к былинам, эпосам и др.: можно выявить ряд фальсификаций, мнимых фольклорных записей, текстов, подвергшихся явному редакторскому вмешательству (Исторические песни, 1960: 696).

Поселение с верхнего мира. В олонхо А. Амвросьева «Кюн Нюргун», на наш взгляд, представляется нераспространённым в эпической традиции сюжетобразующий мотив – отправление с небес птицы-кряквы для установления жизни в среднем мире, – который мы связываем с культурными отсылками. Итак, в олонхо «Кюн Нюргун» главный герой – защитник айыы аймага (*айыы аймага* – эпическое племя, прародители людей) – не спущен с небес. Небесный владыка Юрюнг Аарт Тойон с помощью своих восьми дочерей-удаганок отправляет мать будущего богатыря, птицу-крякву Кеген Кус (*Көбөн Кус кыыс*), в средний мир (*Сир ийэ хотунна / Көбөн кус кыһы / Таннары дапсылыйар күммүт буолла*). Здесь указывается важное предна-

значение птицы: она спущена на землю, чтобы стать прародительницей түөрт саха (*Көбөн Кус кыыс / Түөрт саханы төрөттүн диэн...*). Четыре саха – эпическая формула, выражающая исторически первую форму этнической общности, народа саха. Представляет интерес следующий мотив – приобретение героями богатырских коней: из первого яйца рождаются Кюн Нюргун и его конь Уордаах Хаарыла Соногос; вторым из яйца появляется на свет брат Нюргуна, богатырь Эрбэхтэй Бэргэн, с пегим конём; третьим – сестра, богатырка Сыралыман Куо, с красно-бурым конём. В ранних олонхо также отмечалось рождение богатыря вместе с конём, у которых были общие родители. Очевидно, что такой мотив отражает неразрывную связь богатыря и его боевого коня: они представляют единое целое, и отдельной характеристики происхождения коня не даётся. Примечательно, что этот мотив распространён и во многих эпосах тюрко-монгольских народов, что говорит о древности и типологичности мотива.

В сюжетосложении, в частности в происхождении и положении героя, немалую роль играет описание его внешнего вида. В описании внешности богатырей сказитель никого не выделяет: все три богатыря для него равны в физическом плане. С помощью гипербол, сравнений и устойчивых формул изображается исполинский облик богатырей: *Алта булас дарайар сарыннаах / Буулаба моонньоох / Будьур сүүстээх / Быһыта баайбыт курдук быччыннаах / Күүстээх көрүгнээх / Бухатырырдар эбиттэр* (Амвросьев 1997: 71) ‘у них широченные плечи, мощная шея, крепкий сбитый вид’. Используются сравнения с природными объектами, например, с лиственницей – *тиит*; о высоких, крепких бёдрах – *сул-тиит курдук сотолоох...* Текст олонхо содержит детализированные описания металлической, роскошной одежды богатырей айыы. Заметно, что сказитель не увлекается описанием блестящих деталей: его внимание обращено на качество железа и стали, из которых они созданы: *кулаат тимир курдаах / сонуок-тимир сонноох / ыстаал тимир ыстааннаах / бэрт тимир бэргэнэлээх / үлтүрүйбэт үтүө тимир үтүлүктээх* (там же: 72) ‘с железным ремнём, одет в шубу из железа, одет в штаны из стального железа, носит шапку из лучшего железа, носит рукавицы из доброго железа, которое не разваливается...’. В описании главного героя употреблены качественные прилагательные, выполняющие функцию эмоционально-экспрессивной окраски: «С длинной, острой, с играющей сабельной пальмой – богатырь-юноша». При этом сказитель не уделяет внимания описанию красоты Сыралыман Куо. Это связано, на наш взгляд, с влиянием архаической традиции, в которой красота девушки не является магистральным элементом сюжетосложения олонхо.

Описание страны и жилища богатырей не связано с движением сюжета, но играет ключевую роль в композиции, выполняя ряд функций: выступать символом семейных ценностей, нравственных устоев и традиций; служить инструментом для создания образов богатырей. При этом рождённые вместе с Нюргуном брат и сестра играют довольно пассивную роль: они сосуществуют хронологически, но разделены пространственно. Единственная встреча между ними заканчивается решением Нюргуном судеб брата и сестры и – лишь в последний момент – встречей на свадьбе.

Итак, жилище богатырей находится в среднем мире, на высокой скале. В изображении жилища прослеживается влияние русской культуры: *курустаал таас истиэнэлээх* (стены, vyplненные из хрусталя). Отмечается использование современных материалов, формирующих определённую эстетику: *курдарыта көстөр эркиннээх* (со стенами из прозрачного камня). Наблюдается и применение деталей из разных архитектурных стилей: *үрүн таас үрүттээх* (с потолками из белого камня), *кыраньыт таас халбаннаах* (с дверью из гранита). Совершенно иное богатырское жилище изображает, к примеру, олонхосут вилюйской группы сказителей Н. С. Александров – Ынта: *Дьүүк ойуун курдук / Төгүүрүй кыра турар / Абыс бордоохуннаах, / Тобус буобуулаах / Буор дьиз көстүбүтэ* (Словно шаман-ойуун Джюк / По кругу гремящими / С восемью креплениями, / С девятью обвязками / Дом глиняный...) (Александров-Ынта, 2014: 16, 17). Описание добротных построек будто «продолжает» изображать портрет и статус богатырей; вместе с тем описания в обоих олонхо несут разные смысловые нагрузки.

В олонхо А. Амвросьева не получил развития образ духа земли Аан Алахчын Хотун, а также мотивы, связанные с ней (наделение богатырским именем главного героя, предсказание его судьбы, кормление богатыря материнским молоком). В «Кюн Нюргуне» Аан Алахчын произносит слова благословения над жилищем богатырей. Отличительной особенностью олонхо является присутствие сюжетобразующего персонажа, редкого в эпической традиции, – образа пса, выполняющего важнейшую роль в «Кюн Нюргуне». Отмечено, что внесение образа собаки в олонхо – это исключительно проявление любви олонхосута к животному (Амвросьев, 1997: 18). Вместе с тем образы собак встречаются во многих тюрко-монгольских эпосах. В алтайском героическом эпосе «Маадай-Кара» повествуется о двух могучих мифических псах богатыря, встающих на пути владыки нижнего мира Эрлика: «Шулмусам тропы заступив, / Путь Эрлик-бия преградив, / Два черных пса сторожевых – / Тайгыла, – неусыпно злых. / Алып верен пес Азар, / Алып предан пес Казар» (Маадай-Кара, 1979: 13). Идентичен образ собаки в бурятских эпосах: «Желтая собака Матери-земли. / Владеет великим волшебством и чарами. / Проглатывает пришельцев, / Пожирает чужеродцев» (Абай Гэсэр-хубун, 1964: 175). Наиболее распространённые повествовательные звенья о собаке: «герой-богатырь встречается с собакой – громадным, устрашающего вида животным. Покорение собаки происходит разными путями: а) благодаря помощи небесных кузнецов, которые по просьбе героя изготавливают железные предметы: цепь на шею собаки, путы (треног) на ноги, обруч на винтах для морды; б) герой, втянутый воздухом в пасть собаки, втыкает копьё в гортань и зацепляется в глотке» (Бурчина, 2012: 170). Животные в эпосах представлены в образе могучего и опасного чудовища-пожирателя. В культуре тюрко-монгольских народов отношение к собаке включает как положительные, так и отрицательные чувства, что может быть связано с амбивалентностью. Например, у якутов во время церемонии благословения алгыса не допускается пребывание собаки в туюс-юлгэ (якут. *туһулгэ* – место проведения традиционного обряда), так как, по верованию якутов, за хвост собаки могут уцепиться злые духи (абаасы). По представлениям бурят, «худые» собаки вызывали падёж скота, болезнь или смерть домочадцев. Но наиболее опасными считались собаки, воющие по-волчьи, глядя на северо-восток, якобы призывая оттуда злых духов» (Хангалов, 1960: 66–67). В то же время признание более высокого статуса животного, его сакрализация, на наш взгляд, просматривается в культуре бурят: «в старину у бурят существовал обычай после поминовения покойника выбрасывать остатки пищи собакам; такое кормление собак воспринималось людьми как потчевание духов предков, поскольку основанием этому служило представление о переселении души предка в собаку» (Салмин, 2011: 126).

В композиции эпоса существуют так называемые внесюжетные элементы, которые зачастую бывают не менее, а то и более важными, чем сам сюжет. Из основных разновидностей внесюжетных элементов, не продвигающих действие вперёд, в олонхо следует отметить: 1) авторское отступление (киири тыл); 2) описание страны героя; 3) вставные эпизоды (вставные сюжеты).

Итак, авторское отступление в олонхо «Кюн Нюргун» – это высказывание автобиографического характера сказителя А. П. Амвросьева, делающее олонхо уникальным: «...До тридцати лет не был женат / Детей еще не родивший тогда / Не повидавший еще жизни тогда / Со словом шаловливым. / (...) Выучившийся с десяти лет / У мастеров слова, у олонхосутов / Местности Средне-Виллойска / Я, старик Омуруос...». Разумеется, такое отступление – необязательный элемент композиции олонхо. Однако, когда авторское отступление всё же появляется, оно играет, как правило, важнейшую роль и подлежит отдельному анализу – в раскрытии творческих мотивов сказителя, а также в изучении генезиса локального олонхо. В данном случае – виллойской эпической традиции, в частности творчества сказителя из Сунтарского улуса. В заключительную часть олонхо «Кюн Нюргун» не входит ритуальное песнопение «*Кутурук салайар тойук*» (букв. «хвост направить»), исполнявшееся в рамках виллойской эпической традиции. Песнопение «*Кутурук салайар тойук*», как законченный фрагмент действия, могло звучать до

или после сказывания и не имело логической связи с текстом самого олонхо; поэтому мы называем его вставным эпизодом.

Итак, представим сюжетную модель олонхо А. Амвросьева «Кюн Нюргун», состоящую из следующих частей: 1) причина, побуждающая героя к деянию; 2) богатырский поход, путь; 3) препятствия в пути; 4) героические деяния; 5) последствия деяний; 6) возвращение на родину.

Причина, побуждающая героя к деянию. Данный фрагмент имеет структурно-определяющее значение для классификации сюжетно-тематических типов эпических сказаний. Кюн Нюргун представлен как главный защитник своего народа, борец против захватчиков. В олонхо прослеживается несколько мотивировок выезда богатыря. Выезды героя связаны с защитой и поиском девушек айыы – невест других богатырей – от племени абаасы, а также с освобождением 90 богатырей, заточённых в темницу. К богатырю приходят традиционные для многих олонхо персонажи – орнитоморфные вестники, обеспечивающие передачу новостей (сорук-боллуры). Каждый сообщает о том, что нужно спасти красавицу, похищенных богатырем-абаасы. Вестники предстают в орнитоморфном облики: в образе птиц – дрозда Чарчыгыныар Бэргэна, ворона Даагынай (*Даагынай*), кукушки и стерха, а также из нижнего мира – вестника Кэлэгэй Тардыаса (*Кэлэгэй Тардыас*, в пер. с як. – «заика»).

Завязка первого звена сюжета начинается с сообщения Чарчыгыныар Бэргэна о том, что абаасы Уот Моёйдоон похитил девушку айыы Ытык Туналган Куо и заточил в темницу 90 богатырей-айыы. В названной завязке представлен мотив предугадывания двух испытаний героя – преодоления абаасы Уот Могойдоона и Хара Лыбырдаана.

Сборы в богатырский поход, путь богатыря. В олонхо отправление в путь за сражением с богатырями-абаасы во имя спасения девушек айыы является основным действием данного этапа. В первой части отмечается функционирование старика Сээркээн Сэсэна в качестве наставника и советника: он же определяет маршрут пути Нюргуна. Провожая героя в дальний путь, Сээркээн Сэсэн сообщает, что тот не должен пренебрегать помощью пса Эсир Хара (*Эсир Хара ыт*): когда понадобится, он должен звать пса на помощь.

Героическое деяние. По И. В. Пухову, героические подвиги могут проявляться в четырёх видах: во-первых, спасение девушки айыы или других родственников, похищенных богатырем абаасы; во-вторых, обращение рода и племени айыы с просьбой о помощи; в-третьих, богатырь абаасы приглашает богатыря айыы, чтобы тот стал его рабом; в-четвёртых, истосковавшийся одинокий богатырь, отличающийся большой силой, начинает богатырские боевые походы (Пухов, 1962: 60–61). Олонхо А. Амвросьева близко ко второму варианту.

Олонхо «Кюн Нюргун» состоит из пяти демоноборческих сюжетных коллизий, образующих единый сюжетный комплекс. Кюн Нюргун борется с богатырями абаасы Хара Лыбырдаан, Уот Могойдоон, Хара Бюгүстээн (*Хара Бүгүстээн*), Лабыры Хахайдаан, Юлюсюёр Балгаан (*Үлүһүйэр Балгаан*), Дохсун Буурай. Описание ожесточённой битвы героя с противниками, происходящей в разных пространственных локациях троимирия, развёртывается и детализируется лишь в первой части сюжета.

В развитии действия первого звена сюжета описывается отправление Нюргуна в путь за спасением Ытык Туналган Куо, похищенной Хара Лыбырдааном, и 90 заточённых богатырей айыы. Герой оказывается в логове абаасы Уот Могойдоона, состоявшем из огромного моря. Цвет моря красный от кровопролитной битвы богатырей, а на берегу «громоздились друг на друге останки богатырей айыы» (*Улуу бухатырдар / Ухун унуохтара урусхал буолбут, / Кыра унуохтара кыдьымах буолбут* (Амвросьев, 1997: 79)). В пути Нюргун сталкивается с Уот Могойдооном. Абаасы начал было уничтожать одного из 90 богатырей – тунгусского богатыря Эмэнгээн Бэргэна. Нюргун тут же позвал на помощь пса Эсир Хара. Однако пес был на привязи. К нему на помощь приходит шаманка Айыы Нуоралджын: она освобождает Эсир Хара. Пес Эсир Хара побеждает Могойдоона, вцепившись ему в горло острыми зубами.

Второе испытание: спасённый Эмэнгээн Бэргэн показывает Нюргуну дорогу в страну абаасы Хара Лыбырдаана, где заключены Ытык Туналган Куо и 90 богатырей-айыы. Гиперболизируется описание сражения двух титанов-богатырей – Кюн Нюргуна и Хара Лыбырдаана. В развязке первого звена сюжета пес Эсир Хара спасает Эмэнгээн Бэргэна, уничтожает Уот Могойдоона, а Нюргун одерживает победу над Хара Лыбырдааном. Данное сражение является первым богатырским крещением Нюргуна. Далее Кюн Нюргун отправляется в путь, чтобы помериться силой с богатырями-абаасы других стран. На помощь Нюргуну приходят пес Эсир Хара и небесная шаманка Нуоралджын.

Пятая часть олонхо посвящена боям Нюргуна с богатырями абаасы Хара Бюгюстээн и Дохсун Буурай, которые мы считаем более ожесточёнными. Перевоплотившийся в медведя Дохсун Буурай обретает свой прежний облик, когда Нюргун простреливает медведю все четыре лапы. Так начинается их богатырская битва. Сражения отличаются сложностью тем, что оба абаасы имели свои ухищрения: первый противник ударяет клювом, другой дерётся медвежьими нападками, нанося мощные удары. Распознав их тактику и используя свою, Кюн Нюргун уничтожает противников. В остальных противостояниях герой расправляется с врагами стремительно и без труда: Нюргун «пронзает своей длинной смертоносной пальмой насквозь, по самую середину спины, абаасы» (...*уһун куйаар батаһынан / абааһыны / көхсүн өһөбүн дьөлө түһэн кээспитэ* (Амвросьев, 1997: 104)). Таким образом, Кюн Нюргун пятикратно освобождает девушек айыы из плена богатырей абаасы как в нижнем мире, так и в различных локусах «других стран айыы».

Препятствия в пути. Маршруты перемещений героя показывают дороги в нижний и средний миры. Кюн Нюргун спускается в нижний мир дважды и трижды пребывает в трёх различных локусах «других стран айыы». Сложным препятствием в олонхо можно назвать пути-дороги на спуске из среднего мира в нижний, а именно на границе между средним и нижним мирами. Ущелье, окружённое отвесными скалами, было узким, непроходимым, и, чтобы перемещаться по нему, герой был вынужден «превратиться в иголку».

Значительным препятствием в пути богатыря является девка-абаасы Уот Кудангса Суор Тумус, желающая женить на себе Нюргуна. Древний мотив женитьбы девки абаасы на богатыре айыы бытует в вилуйской и центральной эпических традициях, при этом названный мотив считается редко встречающимся. В олонхо сказителя из Верхневилуйска Н. С. Александрова – Ынта Никиты (1874–1960) «Кёр Буурай» богатырь айыы женится на девушке айыы Айталы Куо, которую воспитывал богатырь абаасы; девушка выходит замуж за Кёр Буурайа за то, что она помогала ему в трудную минуту. В олонхо «Ала Туйгун» Н. И. Степанова-Ноорой (1897–1975), сказителя из Мегино-Кангаласского улуса, богатырь Эргис Боотур попадает в уловку женщины-абаасы, после чего здоровье героя начинает ухудшаться. В олонхо «Могучий Одинокый Муж» вилуйского сказителя В. О. Каратаева (1926–1990) от главного героя и коварной женщины-абаасы рождается богатырь-титан, полу-айыы полу-абаасы, Харыадылаан Бэргэн.

В олонхо А. Амвросьева Нюргун едва не попадает в уловку девки-абаасы Уот Кудангсы. Образ девки-абаасы Уот Кудангсы характеризуется как сложный, импульсивный и агрессивный. Она пользуется превеликим авторитетом среди «своих»: ей служат слуги-абаасы, состоящие в птичьей ипостаси из группы врановых птиц – Суор Суруксут (Ворон-писарь), Киргил Кинээс (Дятел-князь), Кукаакы Тойон (Кукша-тойон), Чачыгыныар Тарсыыналаах Ап-Чаадай (Дрозд Ап-Чаадай). Нюргун пытливым умом и хитростью уничтожает Уот Кудангсу. Он предлагает свою «помощь», объясняя ей, что она вполне могла бы стать красавицей, если согласится избавиться от своего клюва – и только при помощи Нюргуна. Когда девка-абаасы по велению богатыря положила голову на бревно, чтобы тот отрубил ей клюв, богатырь обезглавил её вовсе.

Следует отметить, что в олонхо во время схваток отсутствуют мотивы оборотничества и оживления поверженного богатыря абаасы. Отмечается помощь Нюргуну со стороны пса Эсир

Хара, небесной удаганки Нуоралджын, а также волшебных предметов, ниспосланных богами (иголки, мяча, сажи).

Последствия деяния. Мотив орнитоморфных перевоплощений героев показан в описаниях, в которых после каждой битвы Нюргун и спасённая девушка-айы оборачиваются то ястребом, то соколом и улетают в родные края. Иногда герой превращает спасённую девушку айы в мяч, а сам – в сажу или дым. В каждой развязке победа описывается однотипно: Кюн Нюргун разбрасывает кости абаасы на четыре стороны света. Здесь используется устойчиво сохранившийся древний мотив – не только в олонхо, но и в других тюрко-монгольских эпосах – преподношения останков, поверженных богатырей-абаасы «на пир духам войны и кровопролития».

Женитьба Нюргуна на Ытык Долгуруун Куо. В олонхо А. Амвросьева отсутствует преследование героем цели жениться. Интересен способ получения матерью Нюргуна известия, происходящий в шестой части. Мать Нюргуна Кёгён Кус выполняет роль вестника: она сообщает о том, что «небесный писарь Суо Дьарылаан записал о том, что будущей женой Нюргуна является Ытык Долгуруун Куо, и подшил запись об этом в небесной книге» (*Ытык Долгуруун Куону / Халлаан быалаах кинигэтигэр, / Суду халлаан сууттара, Суо Дьарылаан суруксут / Суруйан кээспит эбит, Көбөн кус уола, Күн Ньургун бухатыыр / Кэргэнэ буолуо диэн суруйбуттар* (Амвросьев, 1997: 121)). В этой части Кёгён Кус играет ключевую роль в создании основы жизни сына и выступает в роли главной советчицы. Сюжетный мотив записи о будущей жене главного героя олонхо является архаическим и имеет глубокие мифологические корни. Для сравнения приведём пример олонхо И. Г. Теплохова-Тимофеева «Строптивый Кулун Куллустуур», имеющего с названным фрагментом олонхо А. Амвросьева общую сюжетную основу. В олонхо «Кулун Куллустуур» главный герой сопротивляется женитьбе на удаганке, однако их судьба predetermined: «...до их рождения верхними божествами записана на бересте их судьба» (*Онто баара, / кинилэр дьылбаларын... / кинилэр төрүүхтэрин иннинэ үрдүк айыылар / сул туоска суруйан кээспитэр эбит...* (там же: 25)). Интерес вызывает эпизод о том, что, чтобы жениться на ней, богатырь поставил условие: удаганка должна отказаться от шаманского служения. То же происходит и в олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный», в котором судьба героя записана небесными писарями на тёсаном каменном столбе (Нюргун Боотур, 1982). Кюн Нюргун возвращается домой со своей невестой. В честь их приезда устраивается ысыах; в честь женитьбы Кюн Нюргуна на Ытык Долгуруун Куо, его брата Эрбэхтэй Бэргэна на Юрюмэчээн Куо и замужества сестры Сыралыман Куо за богатыря айы Улуу Даарына также устраивается ысыах.

Заключение

Олонхо А. П. Амвросьева «Кюн Нюргун» по содержанию и сюжетно-композиционной структуре близко к вилюйской и центральной эпическим традициям. В олонхо сохранены ключевые компоненты сюжета: мотивировка выезда, богатырский поход, героическое деяние и возвращение героя на родину с женитьбой на Ытык Долгуруун Куо. Кюн Нюргун показан как традиционный эпический герой, выступающий в роли защитника людского рода от внешних врагов. Как и структура, так и композиция олонхо сосредоточены на главном герое и его пяти богатырских подвигах; действия других богатырей – брата и сестры героя – не описываются. Кроме того, Кюн Нюргун заботится о дальнейших судьбах спасённых им девушек айы и выдаёт их замуж. Это свидетельствует о том, что герой выполняет не менее важное предназначение – установление счастливой жизни в среднем мире (*«түөрт саханы төрөтөр, биэс саханы биһиэтэр»*).

В олонхо присутствуют традиционные мифологические персонажи: Юрюнг Аар Тойон, Сэ-эркээн Сэсэн, Аан Алахчын Хотун. Прослеживается влияние русской культуры и современной архитектуры в мотивах и описаниях богатырского жилища. Отмечается беспрепятственный путь героя в страну невесты и возвращение с ней на родину. Отсутствуют описания богатырей-абаасы: их внешний вид предполагается по их речи и действиям. Отсутствует и мотив исцеления или оживления поверженного богатыря-абаасы.

В олонхо обнаружен «орнитоморфный код» как древний мотив. Сюжетообразующие орнитологические образы демонстрируют богатую палитру значений, сопряжённую с основными этапами историогенеза якутской культуры. Птичьи образы – мать героя кряква (Кёгён Кус); вестники – кукушка, ворон, дрозд, стерх; слуги девки-абаасы Уот Кудангсы, состоящие из группы врановых птиц, семантически тяготеющих к нижнему миру, – ворон-писарь, дятел-князь, кукушка-тойон, дрозд-демон; сама абаасы Уот Кудангса, а также богатырь-абаасы Хара Бюгюстээн – отражают картину мира, укоренившуюся в мировоззрении якутского народа. В олонхо дрозды и вороны наделены как отрицательными (слуги девки-абаасы), так и положительными (вестники) чертами, что может свидетельствовать о полифункциональности данных образов. Отмечены следующие древние мотивы: мотив предопределения судьбы героя («небесный писарь Суо Дьарылаан записал о том, что будущей женой Нюргуна является Ытык Долгуруун Куо, и подшил запись об этом в небесной книге»); мотив желания девки-абаасы Уот Кудангсы женить на себе богатыря айыы Нюргуна, объясняющий её мифологическую роль, и др.

Особенностью олонхо является образ пса (Эсир Хара ыт), несвойственный эпической традиции якутов и выполняющий важнейшую роль в сюжетосложении. Вместе с тем в других тюрко-монгольских эпосах образы собак встречаются часто.

Таким образом, установлено, что олонхо А. П. Амвросьева «Богатырь Кюн Нюргун, сын Кёгён Кус» представляет собой переходную форму эпоса – от ранних типов олонхо о защитниках к позднему эпосу о защитниках племени.

Литература

Абай Гэсэр-Хубун, 1964 – Абай Гэсэр-Хубун: Эпопея: Ошор Бордо и Хурин Алтай. (Эхирит. булагат. вариант). Ч. 2. / подг. текста, пер. и прим. М.П. Хоимонова. Улан-Удэ: [б. и.], 1964. 231 с. (на бурятском и рус. яз.)

Александров-Ынта, 2014 – Александров-Ынта Н.С. *Көр Буурай*: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2014. 333 с. (на якутском яз.)

Амвросьев, 1997 – Аман алгыстар, доржоон тойуктар: Норуот ырыаһыта, олонхоһут А.П. Амвросьев – Тойуктаах Өлөксөй (оложо уонна айар үлэтэ). Дьокуускай: Бичик, 1997. 137 с. (на якутском яз.)

Астафьева, 1993 – Астафьева Л.А. Сюжет и стиль былин: автореферат дис. ... доктора филол. наук. М., 1993. 34 с.

Бенвенист, 1995 – Бенвенист Э. *Словарь индоевропейских социальных терминов: I. Хоз-во, семья, общество. II. Власть, право, религия*. М.: Прогресс, 1995. 452 с.

Бурчина, 2012 – Бурчина Д.А. Отражение культа собаки в героическом эпосе бурят. *Вестник Бурятского государственного университета*. 2012, 10, С. 169–174.

Веселовский, 2010 – Веселовский А.Н. *Историческая поэтика* / Ред., вступит. ст. и примеч. В. М. Жирмунского. Изд. 4-е. М.: Изд-во ЛКИ, 2010. 648 с.

Древнетюркский словарь – Надеяев В.М. и др. (ред.) *Древнетюркский словарь*. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. XXXVIII, 676 с. (Труды АН СССР. Институт языкознания)

Емельянов, 1990 – Емельянов Н.В. *Сюжеты олонхо о родоначальниках племени*. М.: Наука, 1990. 208 с.

Емельянов, 1983 – Емельянов Н.В. *Сюжеты ранних типов якутских олонхо*. М.: Наука, 1983. 247 с.

Ершова, 2018 – Ершова И.В. Сказание о Сиде в испанском эпосе и историографии средних веков. Структура и эволюция эпического сюжета: автореферат дисс ... доктора филол. наук. М., 2018. 46 с.

Ефремов, 1984 – Ефремов П.Е. *Долганское олонхо*. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1984. 120 с.

Илларионов, 1982 – Илларионов В.В. *Искусство якутских олонхосутув*. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1982. 126 с.

Исторические песни XIII–XVI веков, 1960 – Путилов Б.Н., Добровольский Б.М. (ред.) *Исторические песни XIII–XVI веков*. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 696 с.

Каратаев, 2011 – Каратаев С.Н. *Сүүлэлдэин Боотур*: олонхо. Дьокуускай: Цумори Пресс, 2011. 111 с. (на якутском яз.)

- Каратаев, 2004 – Каратаев С.Н. *Тон Саар бухатыр*: олонхо. Якутск: Бичик, 2004. 237 с. (на якутском яз.)
- Кузьмина, 2025 – Кузьмина А.А. Сюжетно-композиционные особенности олонхо С. Н. Каратаева «Сю-юлэджин Боотур». *Филология: научные исследования*. 2025, 9, С. 154–168.
- Маадай-Кара, 1973 – Калкин А.Г. *Маадай-Кара*. Алтайский героический эпос. М.: Наука, 1973. 465 с. (на алтайском и рус. яз)
- Мелетинский, 1983 – Мелетинский Е.М. Семантическая организация мифологического повествования и проблема создания семиотического указателя мотивов и сюжетов. В кн.: Минц З.Г. (ред.) *Текст и культура: Труды по знаковым системам*. Вып. 16. Тарту: ТГУ, 1983. С. 115–125.
- Неклюдов, 2015 – Неклюдов С.Ю. *Поэтика эпического повествования: пространство и время*. М.: Форум, 2015. 216 с.
- Нюргун Боотур Стремительный, 1947 – *Нюргун Боотур Стремительный* / текст К.Г. Оросина; ред. текста, пер., коммент. Г.У. Эргиса. Якутск: Якиз, 1947. 410 с.
- Нюргун Боотур Стремительный, 1982 – Ойунский П.А. *Нюргун Боотур Стремительный* / Воссоздал на основе нар. сказаний П. Ойунский, пер. на рус. яз. В. Державина. Якутск: Кн. изд-во, 1982. 431 с.
- Пекарский, 1907–1930 – Пекарский Э.К. *Словарь якутского языка*, составленный Э. К. Пекарским при ближайшем участии прот. Д. Д. Попова и В. М. Ионова: [выпуски 1–13]. СПб: Изд. РАН, 1907–1930. 30 т.; (Труды Якутской экспедиции, снаряженной на средства И. М. Сибирякова (1894–1896 гг.); Т. 3, ч. 1. Вып. 9. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. 2417–2508 стлб.
- Петров, 2005 – Петров А.И. А.Ф. Миддендорф – ученый, путешественник. *Россия и АТР*. 2005, 4, С. 143–148.
- Петров, 2017 – Петров Н.В. *Русский эпос: герои и сюжеты*. М.: Неолит; Редкая птица, 2017. 280 с.
- Пропп, 1928 – Пропп В. Я. *Морфология сказки*. Л.: Academia; 1928. 152 с.
- Путилов, 1982 – Путилов Б.Н. *Героический эпос черногорцев*. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1982. 239 с.
- Путилов, 1975 – Путилов Б.Н. Мотив как сюжетобразующий элемент. В кн.: Неклюдов С.Ю., Мелетинский Е.М. (ред.) *Типологические исследования по фольклору*: Сб. ст. памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М.: Наука, 1975. С. 141–155.
- Путилов, 1994 – Путилов Б.Н. *Фольклор и народная культура*. СПб.: Наука, 1994. 238 с.
- Пухов, 1962 – Пухов И.В. *Якутский героический эпос олонхо. Основные образы*. М.: Изд-во АН СССР, 1962. 256 с.
- Пюрвеева, 2003 – Пюрвеева Н.Б. Поэтика героического эпоса «Джангар»: дис. ... доктора филол. наук. Элиста, 2003. 347 с.
- Салмин, 2011 – Салмин К.А. Собака в традиционных представлениях чувашей. *Археология, этнография и антропология Евразии*. 2011, 1, С. 124–128.
- Семенова, 2000 – Семенова Л.Н. *Семантика эпического пространства и ее роль в сюжетообразовании (на материале якутского эпоса олонхо)*: дис. ... канд. культурологии. М., 2000. 160 с.
- Сидоров. 1992 – Сидоров Е.С. *Санскритско-якутские лексические параллели: (пособие по языкознанию в помощь изучающим компаративистику)*. Якутск: Изд-во ЯГУ, 1992. 30 с.
- Хангалов, 1960–1961 – Хангалов М.Н. *Собрание сочинений*: [В 3 т.]. Т. 3. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1960–1961. 421 с.

References

- Khomonova M.P. (ed.) *Abai Geser-hubun. The Epic. Oshor Bogdo and Hurin Altai*. Part 2. Ulan-Ude, 1964. 231 p. (in Russian)
- Alexandrov N.S. *Ker Buurai: olonkho*. Vol. 13. Yakutsk: Bichik Publ., 2014. 333 p. (in Yakut)
- Amyrosiev Ya.A. *Blessings and folk songs: folk singer, olonkhohut A.P. Amyrosyev-Toyuktaah Eieksei (olonkho text and creativity)*. Yakutsk: Bichik Publ., 1997. 137 p. (in Yakut)
- Astafieva L.A. Plot and style of epics: Summary of Doctor's dissertation (Philology). Moscow: 1993. 34 p. (in Russian)
- Benveniste E. *Dictionary of Indo-European social terms: I. Household, family, society. II. Power, law, religion*. Moscow: Progress Publ., 1995. 452 p. (in Russian)

- Burchina DA. Reflection of the dog cult in the heroic epic of the Buryats. *The Buryat State University Bulletin*. 2012, 10, pp. 169–174. (in Russian)
- Veselovsky AN. *Historical poetics*. Moscow: LKI Publ. House, 2010. 648 p. (in Russian)
- Nadezhdaev VM. et al. (eds.) *Ancient Turkic Dictionary*. Leningrad: Nauka Publ., 1969. XXXVIII, 676 p. (Proceedings of the USSR Academy of Sciences. Institute of Linguistics). (in Russian)
- Emelyanov NV. *The plot of olonkho about the ancestors of the tribe*. Moscow: Nauka Publ., 1990. 208 p. (in Russian)
- Emelyanov NV. *Plots of the early types of Yakut olonkhos*. Moscow: Nauka Publ., 1983. 247 p. (in Russian)
- Ershova IS. The legend of Side in the Spanish epic and historiography of the Middle Ages. The structure and evolution of the epic plot: Summary of Doctor's. dissertation (Philology). Moscow: 2018. 46 p. (in Russian)
- Efremov PE. *Dolgan olonkho*. Yakutsk: Yakut Publ. House, 1984. 120 p. (in Russian)
- Illarionov VV. *The art of the Yakut Olonkhosuts*. Yakutsk: Yakut Publ. House, 1982. 126 p. (in Russian)
- Putilov BN., Dobrovolsky BM. (eds.) *Historical songs of the XIII–XVI centuries*. Moscow; Leningrad: Publ. House of the USSR Academy of Sciences, 1960. 696 p. (in Russian)
- Karataev SN. *Suuleldin Bootur: olonkho*. Yakutsk: Tsumori Press, 2011. 111 p. (in Yakut)
- Karataev SN. *Ton Saar bukhattyir: olonkho*. Yakutsk: Bichik Publ., 2004. 237 p. (in Yakut)
- Kuzmina AA. The plot-compositional features of the olonkho by C. N. Karataev “Syuyulldjin Bootur”. *Philology: scientific researches*. 2025, 9, pp. 154–168. (in Russian)
- Kalkin AG. *Maadai-Kara. Altai heroic epic*. Moscow: Nauka Publ., 1973. 465 p. (in Altai and Russian)
- Meletinsky EM. Semantic organization of mythological narrative and the problem of creating a semiotic index of motifs and plots. In: Mints ZG. (ed.) *Text and culture: Works on sign systems*. Iss. 16. Tartu: TSU Publ. House, 1983, pp. 115–125. (in Russian)
- Neklyudov SYu. *The poetics of epic narrative: space and time*. Moscow: Forum Publ., 2015. 216 p. (in Russian)
- Orosin KG. *Nyurgun Bootur Swift*. Yakutsk: Yakgiz Publ., 1947. 410 p. (in Russian)
- Oyunsky PA. *Nyurgun Bootur Swift*. Recreated on the basis of folk tales of P. Oyunsky. Translated into Russian by V. Derzhavin. Yakutsk: Book Publ. House, 1982. 431 p. (in Russian)
- Pekarsky EK. *Dictionary of the Yakut language* / compiled by E. K. Pekarsky at the nearest site of proto. D.D. Popov and V.M. Ionova: [issues 1–13]. Saint Petersburg: Publ. House of the Russian Academy of Sciences, 1907–1930. 30 vol.; (Proceedings of the Yakut expedition, equipped with funds from I. M. Sibiryakov (1894–1896); Vol. 3, part 1. Issue 9. Leningrad: Publishing House of the USSR Academy of Sciences; 1927: 2417–2508 p. (in Russian)
- Petrov AE. Aleksandr Fedorovich Middendorff – Distinguished Scientist, Traveler and Explorer. *Russia and the Pacific*. 2005, 4, pp. 143–148. (in Russian)
- Petrov NS. *Russian epic: heroes and plots*. Moscow: Neolithic Publ.; Rare Bird Publ., 2017. 280 p. (in Russian)
- Propp VYa. *Morphology of fairy tales*. Leningrad: Academia Publ., 1928. 152 p. (in Russian)
- Putilov BN. *The heroic epic of the Montenegrins*. Leningrad: Nauka Publ., 1982. 239 p. (in Russian)
- Putilov BN. Motif as a plot-forming element. In: Neklyudov SYu., Meletinsky EM. (eds.) *Typological research on folklore: Collection of articles in memory of V.Ya. Propp (1895–1970)*. Moscow: Nauka Publ., 1975, pp. 141–155. (in Russian)
- Putilov BN. *Folklore and folk culture*. Saint Petersburg: Nauka Publ., 1994. 238 p. (in Russian)
- Pukhov IS. *The Yakut heroic epic of Olonkho. Basic images*. Moscow: Publ. House of the USSR Academy of Sciences, 1962. 256 p. (in Russian)
- Purveeva NB. Poetics of the heroic epic “Dzhangar”: Diss. ... Doctor (Philology). Elista: 2003. 347 p. (in Russian)
- Salmin KA. Dogs in the Traditional Worldview of the Chuvash People. *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*. 2011, 1, pp. 124–128. (in Russian)
- Semenova LN. Semantics of epic expanse and its role in plot formation (based on the Yakut epic olonkho): Candidate's dissertation (Culturology). Moscow: 2000. 160 p. (in Russian)
- Sidorov ES. *Sanskrit-Yakut lexical parallels*: (handbook of linguistics to help students of comparative studies). Yakutsk: Publ. House of YSU, 1992. 30 p. (in Russian)
- Khangalov MN. *Collected works*: in 3 vols. Vol. 3. Ulan-Ude: Buryat. Publ. House, 1960–1961. 421 p. (in Russian)

Об авторе

Саввинова Гульнара Егоровна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Научно-исследовательский институт Олонхо, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова», ORCID: 0000-0001-9868-4962, e-mail: savgul6767@mail.ru

About the author

Gulnara E. Savvinova, Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher, North-Eastern Federal University named after M. K. Ammosov, Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, ORCID: 0000-0001-9868-4962, e-mail: savgul6767@mail.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 06.08.2026

Поступила после рецензирования / Revised 05.09.2026

Принята к публикации / Accepted 21.09.2026

Научная статья

УДК 398.22:811.512.142'37

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-176-187

ЯЗЫКОВАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ НЕКОТОРЫХ ОБЫЧАЕВ В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИХ ЭПИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ

А. М. Кучмезов

Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х. М. Бербекова

Нальчик, Россия

e-mail: kuchmezov1995@mail.ru

Аннотация. Актуальность темы исследования обусловливается релевантностью изучения традиций и обычаев карачаевцев и балкарцев как регуляторов социальных отношений в обществе. В статье рассматривается языковая экспликация обычаев и традиций, представленных в текстах карачаево-балкарского нартского эпоса и историко-героических песен. Обычаи и традиции, передаваясь из поколения в поколение, выступали регуляторами поведения людей в семье и обществе, в которых закреплялся приобретенный уровень отношений между представителями социума. Возникновение и функционирование обычаев объясняется тем, что члены общества стремились к укреплению и строгому соблюдению тех или иных социальных норм. Лексика, используемая для репрезентации различных обычаев и традиций весьма обширна и многопланова.

Целью данной статьи является выявление и описание языковых средств, участвующих в репрезентации роли обычаев и традиций в формировании социальных норм, регулируемых обычным правом. Для достижения поставленной цели необходимо решить задачи, ориентированные на изучение лингвистических особенностей обычаев и особенностей их функционирования. Объектом исследования выступают обычаи и традиции, представленные в академическом издании карачаево-балкарского героического эпоса «Нарты» и в героических песнях, содержащихся в хрестоматийном издании «Аланский историко-героический эпос». Методологической основой исследования выступили культурологический подход, позволивший выявить механизмы сохранения и развития обычаев и традиций в обществе, системный, давший возможность установить взаимосвязь между всеми составляющими обычая, а также структурно-функциональный, который позволил оценить роль конкретного обычая в поддержании порядка в социуме.

В результате проведенного исследования приходим к выводу, что наиболее ранним видом социальных норм являются нормы обычного права, которые начали зарождаться на самой заре истории развития общества. Основной функцией обычных норм, действующих в традиционном карачаево-балкарском обществе, как и у появившихся в дальнейшем собственно правовых норм, являлось регулирование общественных отношений. Рассматриваемые в статье обычаи передаются различными словами и дескрипциями типа *аталыкъ* «аталычество», *ант* «клятва», *къан алыу* «кровная месть», *къан тѣлеу* «плата за кровь», *тул той* «обычай левирата», *къан къатышдырмаулыкъ* «запрет кровосмешения» и др., которые в значительной степени этномаркированы, подверглись архаизации и имеют лингвокультурологическое значение.

Ключевые слова: карачаево-балкарский язык; нартский эпос; историко-героические песни; фольклор; обычай; традиция; норма; мононорма; обычное право; общественные отношения

Для цитирования: Кучмезов А. М. Языковая экспликация некоторых обычаев в карачаево-балкарских эпических текстах. *Эпосоведение*. 2026, 3(43), С. 176–187. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-176-187>

© Кучмезов, А. М., 2026

© Kuchmezov, A. M., 2026

Original article

Language explication of some customs in Karachay-Balkar epic texts

Aslanbiy M. Kuchmezov

Kh. M. Berbekov Kabardino-Balkarian State University,
 Nalchik, Russia
 e-mail: kuchmezov1995@mail.ru

Abstract. The relevance of the research topic is determined by the relevance of studying the traditions and customs of the Karachays and Balkars as regulators of social relations in society. The article examines the linguistic explication of customs and traditions presented in the texts of the Karachay-Balkar Nart epic and historical-heroic songs. These customs and traditions, passed down from generation to generation, served as regulators of people's behavior within the family and society, reinforcing the acquired level of relations between members of society. The emergence and functioning of customs is due to the fact that members of society have sought to strengthen and strictly adhere to certain social norms. The vocabulary used to represent various customs and traditions is extensive and multifaceted.

The purpose of this article is to identify and describe the linguistic means involved in representing the role of customs and traditions in the formation of social norms governed by customary law. To achieve this goal, it is necessary to solve tasks focused on studying the linguistic features of customs and their functioning. The object of this study is the customs and traditions presented in the academic edition of the Karachay-Balkar heroic epic "Nart" and in the heroic songs included in the anthology "Alan Historical and Heroic Epic". The methodological basis of the study comprised the culturological approach, which enabled the identification of mechanisms for the preservation and development of customs and traditions within society; the systems approach, which made it possible to establish the interrelationships among all components of a custom; and the structural-functional approach, which allowed for an assessment of the role of a specific custom in maintaining social order.

As a result of the conducted research, we come to the conclusion that the earliest type of social norms are the norms of customary law, which began to emerge at the very dawn of the history of social development. The main function of the customary norms that operated in the traditional Karachay-Balkar society, as well as those that later emerged as legal norms, was to regulate social relations. The customs discussed in the article are conveyed by various words and descriptions such as *atalyk* "atalychism", *ant* "oath", *kan alyu* "blood feud", *kan töleu* "blood payment", *tul toy* "levirate custom", *kan qatyshdyрмаuluk* "prohibition of incest", etc., which are largely ethnically marked, have undergone archaization, and have linguistic and cultural significance.

Key words: Karachay-Balkar language; Nart epic; historical-heroic songs; folklore; custom; tradition; norm; mononorm; customary law; social relations

For citation: Kuchmezov, A. M. Language explication of some customs in Karachay-Balkar epic texts. *Eposovedenie*. 2026, 3(43), pp. 176–187 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-176-187>

Введение

Традиции и обычаи представляют своего рода «духовную основу» конкретной эпохи и культуры. Как отмечает А. Л. Гуревич, они «образуют в данном обществе, в данную историческую эпоху некую глобальность, — это как бы тот воздух, которым дышат все члены общества, та невидимая всеобъемлющая среда, в которую они погружены. Поэтому любой поступок, ими совершаемый, любое побуждение и мысль, возникавшие в их головах, неизбежно получали

свою окраску в этой всепроникающей среде» (Гуревич, 1984: 11). Обычаи, родовые порядки, представляя собой неписанные законы, являлись мерилom взаимоотношений между людьми, т. к. были наделены силой закона. Формирование и функционирование традиций и обычаев говорит о том, что человек осознанно стремился к упрочению и соблюдению тех или иных форм общественных отношений, которые передавались от поколения в поколение и выступали регуляторами поведения людей. Они кумулировали в себе основу как народной, так и житейской мудрости.

Изучение установившихся правил поведения в этническом коллективе важно для понимания процесса зарождения обычного права, на основе которого формируется правовой менталитет. По определению А. И. Соколова, «многое из прошлого, исчезая с поверхности, в действительности лишь уходило вглубь, продолжая, так или иначе, оказывать значительное влияние на всю жизнедеятельность народа, в т. ч. и на мировоззренческие основы его традиционного этнического правосознания» (Соколов, 2008: 3).

Большинство видов жизнедеятельности наших предков регулировалось с помощью обычаев, игравших роль связующего звена проявления поведения человека в семье, в обществе с какими-либо событиями и явлениями. Они выступали нормами общественной жизни, морали, ритуальными и обрядовыми правилами, т. е. были первозданными формами регуляции, возникшими в архаичной среде. По утверждению М. А. Супатаева, «...обычай выступал как универсальная, всеобщая форма выражения социальных норм (религиозных, нравственных и т. д.)» (Супатаев, 1984: 11). Правила поведения членов общества, традиции и обычаи народа, сформировавшиеся в течение длительного времени, лежат в основе норм обычного права, которые направлены на «регулирование взаимных связей между человеком и обществом; установление через культурные традиции и обычаи диалога между социумом и природой; создание неписаного кодекса поведенческих норм» (Борисов, 2002: 37). Обычное право, как отмечают Ф. Г. Хисамитдинова и Н. Г. Мухтаров, «тесно связано с его социальной организацией, общественными отношениями и, конечно, языком, т. к. в языке народа находит отражение вся его история, культура и менталитет» (Хисамитдинова, Мухтаров, 2021: 3). Возникновение обычного права «стало результатом усложнения соционормативного регулирования и выделения из него нового регулятора, упорядочивающего общественные отношения в сфере, где моонормы не работали вообще или же недостаточно справлялись со своими функциями. Нормы обычного права были более правоориентированы и направлены на профилактику и разрешение, главным образом, внутриобщинных и внутриплеменных конфликтов» (Шепталин, 2015: 62).

Правовой обычай считается одним из древнейших источников права. Первые законодательные сборники (например, «Законы Ману», «Русская правда») во многом представляли собой записи правовых обычаев. Однако с развитием государства сфера действия правовых обычаев сужалась, и они постепенно уступали место принимаемым соответствующими уполномоченными органами законам и другим формам права.

В настоящее время роль обычного права варьируется в зависимости от правовой системы и государства. В некоторых странах оно сохраняет значение преимущественно в гражданском и торговом праве. В Российской Федерации обычай признаётся вспомогательным источником права; законодательство иногда прямо отсылает к обычаю или допускает его применение (например, в Гражданском кодексе РФ есть ссылки на обычаи делового оборота, национальный и местный обычаи).

Нормы обычного права имеют свой терминологический аппарат, реконструкция которого возможна при исследовании мифопоэтических, фольклорных, этнографических материалов. В карачаево-балкарском языке основными лексемами, передающими данное понятие, являются: *адет* ‘обычай, традиция’ (Гузеев и др., 1996: 54) (слово арабского происхождения *адат* ‘обычай, привычка’); *мёре* ‘традиция, обычай’ (Гузеев, Жаппуев, 2005: 490) (во многих тюркских языках лексема *törä* II ‘закон, обычай’, парн. ‘правило, закон’ (Насилов, Кормушин и др.,

2016: 615); *шерият* ‘в некоторых странах комплекс религиозных (исламских) и юридических норм’ (Гузеев, Жаппуев, 2005: 490). Лексика, связанная с обычаями и традициями, с обычными нормами мало чем отличается от лексического наследия всего карачаево-балкарского языка, более того, язык обычного права не был изолированным языком. Но, следует отметить, что в связи с изменениями жизненных реалий некоторая часть такой лексики перешла в разряд пассивной.

В настоящее время в карачаево-балкарском языке нет специальных исследований, посвященных изучению лингвистических особенностей обычаев и традиций, вместе с тем и лексики обычного права. Некоторые элементы карачаево-балкарского обычного права рассмотрены фрагментарно лишь в следующих работах (Абаев, 1992; Азаматов, 1968; Мусукаев, Першиц, 1992; Малкондуев, 2001 и др.). Полагаем, что данная лакуна требует научного освещения, что и обусловило наше обращение к данной теме.

В работе превалирует описательный метод. Наряду с этим используется концептуальный анализ, направленный на реконструкцию картины мира, отраженной в языковых единицах, связанных с архаическими традициями, а также контекстуальный анализ, позволяющий системно выделить и описать языковую экспликацию обычаев, представленных в эпических текстах.

Материалом для данного исследования послужили тексты карачаево-балкарского героического эпоса (Нарты, 1994) и историко-героических песен (Джуртубаев, 2015a; 2015b; 2015d).

Репрезентанты обычаев в эпических текстах

Ант. Формой принесения клятвы является *ант* «клятва, клятвенное обещание, зарок» (Гузеев и др., 1996: 159). По данным «Этимологического словаря тюркских языков» в таких языках как туркменский, турецкий, крымскотатарский, кумыкский, киргизский, казахский, ногайский, каракалпакский, татарский, башкирский, уйгурский данное слово выступает в значениях ‘клятва’, ‘присяга’ (Севортян, 1974: 45). Также следует отметить, что в монгольском языке функционирует лексема *анд*, репрезентирующий значения: «1) побратим, названный брат; близкий, хороший друг; *анд барих* / *анд бололцох* стать побратимами, становиться названными братьями; становиться друзьями, сдружиться, стать друзьями на всю жизнь; *анд нөхөр* а) побратим, связанный клятвой друг; б) хороший друг; приятель; 2) приятель» (Пюрбеев, 2001: 252). В вышеприведенных значениях в карачаево-балкарском языке бытуют следующие дефиниции: *антлы тенг* ‘закадычный, близкий друг’, *антлы шуёх* ‘закадычный, близкий друг’, *антлы кьарнаш* ‘побратим, связанный с клятвой друг’: *Бахсанукьну антлы шуёху жангыз бир эди* (Джуртубаев, 2015d: 205) ‘У Бахсанука был один единственный закадычный друг’ и др.

Как пишет М. Ч. Джуртубаев, присягавшие «по одному проходили под посохом, выделанным из ветви священного для жителей данной местности дерева. В обряде посвящения в воины, те юноши, которые прошли испытания, произносили слова присяги, стоя в круге со свастикой (*кьынгыр кьач* ‘кривой крест’) или косым крестом, очерченных кинжалом» (Джуртубаев, 2015b: 210): *Кетдиле, кёп адам табын жетдиле, орайда, / Ант таякь этип, туюбу бла ётдюле, орайда. / Антлары: «Биз халкьыбыз бла ант этейик, орайда, / Этген муратларыбызгьа жетейик, орайда!* (Джуртубаев, 2015a: 345) ‘(Они) нашли много людей, орайда, / Изготовив посох клятвы, проходят под ним, орайда. / Их клятва звучит так: «Клянемся всем народом, орайда, / Да достигнем намеченных (своих) целей, орайда»’. – *Эй, тёрее тизилип а, / Таякь туюбу бла ётелле, / Рачыкьаулары барын да / Кьырыргьа ант этелле* (Джуртубаев, 2015b: 340) ‘– Эй, выстроившись, по закону, / Они под посохом проходят, / Всех Рачикауовых / Дают клятву истребить’.

По данным фольклорных текстов, лексемы *кьач* и *жор* ‘крест’ (Тенишев, Суюнчев, 1989: 404) также несут в своей семантике значение клятвы. Крест представлял собой знак посвящения в воины. Присягали, «стоя в круге с крестом, начерченным на земле» и «во время обряда посвящения и принесения клятвы его выжигали на правой лопатке юноши» (Джуртубаев, 2009: 522). В одном из текстов нартского эпоса говорится: – *Барама да – кесим тас, / Бармайма да – бетим тас, – дейди. / – Онг жсаурунумда кьачым бар, / Быллай жерлеге, кьоркьуп, /*

Бармай къалмазгъа да антым бар! (Нарты, 1994: 110) ‘– Поеду – голову (свою) потерю, / Не поеду – совесть (честь) потерю, говорит. / – На правой лопатке у меня есть крест, / Ведь я давал клятву не проезжать мимо таких мест, говорит’. В прошлом, отмечает Х. М. Малкондуев, мужчины, давая клятву (или присягу) перед Тёре, произносили: *Мен Тёре аллында ант этеме, / Бюгюн болдукъ ишден / Къачмазгъа, артха турмазгъа, / Жашаууму аямазгъа* ‘Я даю клятву перед Тёре, / От дела, которое предстоит сегодня, / Не уклоняться, не отступать, / Не щадить своей жизни’ (Малкондуев, 2001). Того, кто нарушал данную им клятву, называли *ант алдагъан* ‘клятвоотступник’ или *антын бузгъан* ‘клятвопреступник’, и, как правило, убивали.

Нарушение данной клятвы передается следующими дескрипциями: *антыма ёлдум* букв. ‘умер данной клятве’, *антымы буздум* букв. ‘нарушил клятву’, *антымы ичме жутдум* букв. ‘проглотил клятву’, например: – *Къоркъмазгъа ант этген эдим, антыма ёлдум, – деди (Къарашауай)* (Нарты, 1994: 154) ‘– Давал клятву, что не испугаюсь, но нарушил данную клятву, – сказал (Карашауай)’. – *Эй, сен, адам улу, мен да сени сынадым. / Манга айтхан антынгы айны тёмей буздунг* (Нарты, 1994: 175) ‘– Эй, ты, человеческий сын, я тоже тебя испытал. / Месяц не прошел, а ты нарушил данное слово’. *Шибижия, межгитге кирсиз кирип, / Эр кишича айтды, ой: / – Таймазма, сёжюме керти болурма, / Антымы ичге жутмам, ой, / Бюгюнден ары Хадагъужукъ улуна / Ичимде дерт тутмам, ой!* (Джуртубаев, 2015а: 175) ‘Шибижия вошел в мечеть, / Сказал, как мужчина, ой: / – Не отступлюсь от своего слова, / Не нарушу данную клятву, ой, / С сегодняшнего дня Хадаужикину / Не буду мстить’.

Лексема *тюзлюк* ‘справедливость, объективность, беспристрастность’ (Гузеев, Жаппуев, 2005: 647) образована от прил. *тюз* ‘справедливый, беспристрастный, честный’ (Гузеев, Жаппуев, 2005: 644) + афф. -люк, указывающий на «отношения, свойства и качества» (Гузеев, 2016: 353). Данное слово тюркского происхождения, например, *tüzük* ‘правильный’, ‘верный’ (Насилов, Кормушин и др., 2016: 639). Понятие ‘справедливость’ пронизывает все сферы жизнедеятельности любого общества. Поведение человека в обществе или же какие-то произошедшие события изначально оцениваются с точки зрения стремления или не стремления к честным отношениям. В Толковом словаре русского языка Д. Н. Ушакова справедливость определяется как ‘беспристрастное соблюдение истины’ (Ушаков, 1940: 124). С. И. Ожегов и Н. Ю. Шведова дефинируют данное понятие немного иначе (через лексему *справедливый*): ‘1. Действующий беспристрастно; соответствующий истине; 2. Осуществляемый на законных и честных основаниях; 3. Истинный, правильный’ (Ожегов, Шведова, 2009: 758). Сущность данного понятия связано с истиной, которая подсознательно ассоциируется с законностью. Различные социальные противоречия в карачаево-балкарском социуме весьма результативно решались на родовом совете на основе древних обычаев и традиций, которые своими корнями уходят в мифологию. В одном из текстов карачаево-балкарского эпоса описывается ритуал, проведенный для выявления правды и установления справедливости. *Былань къайсы тюз, къайсы терс болгъанын билир ючюн, обур Сатанай былай айтды: – Юч батырны да халкъ гюрени арасында олтуртугъуз. Къолларына бирер садакъ бла бирер окъ беригиз. Алларына бирер жауурун салыгъыз. Садакъларын кёкге айландырып атсынла. Халкъ гюрен тохтады, ортагъа жашланы олтуртдула, алларына бирер жауурун къалакъ салдыла. Сосурукъну садакъ огу келип жауурунга тийди. Бирси экисини окълары келип, бирини – имбашындан, бирсини уа – тёмпесинден тийдиле. Алай бла иш белгили болду* (Нарты, 1994: 137) ‘Чтобы выявить кто прав, а кто нет (т. е. установить справедливость) Сатанай сказала: – Посадите всех троих братьев в середину круга. Дайте каждому по луку и стреле. Положите перед каждым из них по лопатке (животного) и пусть каждый выстрелит из лука в небо. Народ встал в круг, а в его середину посадили этих юношей. Перед каждым положили по лопатке (животного). Стрела Сосурука, вернувшись обратно, попала в лопатку, которая находилась перед ним. Стрелы двух других юношей – одному попала прямо в плечо, а другому в макушку. Тогда и стало понятно, кто был прав, а кто нет’.

Къан алыу букв. ‘взятие крови (кровная месть)’. Обычай кровной мести, уходящий своими корнями в родоплеменную эпоху, представляет собой наиболее яркий правовой институт, который представлялся универсальным средством защиты достоинства, чести и имущества рода. Кровная месть, если изначально выступала как инстинкт самосохранения, то со временем начала пониматься как ‘око за око, зуб за зуб’, т. е. за нанесение вреда чужому имуществу отвечали, соответственно, порчей имущества, за убийство – смертью. В тюркских языках понятие ‘кровь’ передается лексемой *qan* (Насилов, Кормушин и др., 2016: 442). – *Угъай, анам, атамь къанын алмай мен бу дуняда жашамам*, – *дегенди (Ачемез)* (Нарты, 1994: 263) ‘Нет, не отомстив за отца, я не успокоюсь, – сказал Ачемез’. *Жашын басдырды (Шырдан), ызы бла жашыны къанын алмай къоймазгъа ниет этди* (Нарты, 1994: 241) ‘Шырдан, похоронив своего сына, дал клятву, что отомстит за него’.

Негативные последствия кровной мести были так велики, что нередко они приводили к полному уничтожению двух враждующих сторон, поэтому и существовали обычаи, по которым совершивший убийство (непреднамеренное) мог откупиться довольно большим выкупом, так называемым *къан тѐлеу* ‘букв. плата за кровь’. Как отмечал Мисост Абаев, «...правители и старики принимали меры к немедленному примирению сторон, присуждая с виновной стороны в пользу правой или потерпевшей плату за кровь, за поранение, за издержки и т. п., согласно установившимся адатам и обычаям ...» (цит.: Биттирова, Сабанчиев, 2017: 72–73). *Ол жаш Абай улу арбазына къайтады, сал болуп, / Миннген кѐк атыны сырты къызыл а къан болуп. / Абайланы, аны кѐрюп, борбайлары къыйылады, / Оноу этер ючюн Малкъар элде Тѐре да жыйылады. / Эки къауум алай чапмаз ючюн бири бирге, / Оноу болду Абайлагъа тѐлеу мал берирге* (Джуртубаев, 2015b: 8) ‘Этот молодой Абаев вернулся в свой двор на погребальных носилках, / А его серый конь с залитой алой кровью спиной. / У Абаевых, когда они увидели это, подкосились колени, / Для принятия решения в селении Малкар собрались на Тѐре (совещательное собрание), / Чтобы обе стороны не напали друг на друга, / Постановили уплатить им (Абаевым) скот (как цену крови)’. *Эй–эй–эй, къарагъан къыйынды беш балагъа, ъксюзге, / Уой, алай да ъксюзге, – дейди, / – Ма ала ъсгюнчю, – дейле, – къан тѐлеуню салабыз сизге.* (Джуртубаев, 2015d: 8) ‘Эй–эй–эй, присматривать за пятью детьми, за сиротами, трудно, / Уой, так ли трудно, – говорит, / – И плату за кровь, пока они не подрастут, мы возлагаем на вас’.

Между убийцей и родственниками погибшего до примирения устанавливались отношения «къанлылыкъ» ‘кровная вражда’ или «къанлы жаулыкъ» ‘кровная вражда’: *Эки тукъумну арасында кѐп жылланы ичинде къанлылыкъ жюриюгенди* ‘Между двумя родами долгие годы была вражда’. Сам убийца весь этот промежуток времени именуется – *къанлы, къанлы жау* ‘кровник, кровный враг’ (Гузеев, Жаппуев, 2002: 548). – *Сени атанг бек бай болгъанды. Аны къанлысы Губу болгъанды* (Нарты, 1994: 251): ‘– Твой отец был очень богат. Его кровным врагом был Губу’.

В культуре многих народов в недалеком прошлом наблюдался обычай – в знак траура надрезали себе мочку уха (обычно по знатым особам). Он имел место и у скифов. «Царские скифы, оплакивая царя, надрезают себе уши и руки, обрезают волосы, раздирают лбы и носы, протыкают себе левую руку стрелами» (цит.: Гасанов, 2013: 136). Этот обычай отразился и в фольклоре карачаевцев и балкарцев. Так, в историко-героических песнях подобным образом поступает князь, поневоле оказавшись виновным в гибели своего двоюродного брата. В другой песне два брата, попав в засаду и решив сразаться до конца, в знак траура друг по другу надрезают себе мочки ушей: *Азнауурну ѐлюгюне ол къапланып, жилип жатады, / Къулагъыны къыйырчыгъын кесип, аны юсуне атады* (Джуртубаев, 2015b: 60) ‘Над телом Азнауура, распластавшись, лежит он, плача, / Отрезав кончик уха, бросает на него’. *Эгечден туугъан Абайланы, уой, Къасполат / Жаяу келир эди, кѐк чепкенин жибитип. / Уой, о жибитип да, уой, / Онгсуз Къайсын сюркелип баргъанды, / Къулакъ къыйырын Бекмырзаны, уой, ѐлюгюне, / Кесип, дейди, кѐкюрегине салгъанды* (Джуртубаев, 2015b: 121) ‘Сын моей сестры Абаев, уой, Касполат, / Он пешком

бы пришел сюда, слезами омочив свой чекмень. / Уой, о серый чекмень да, уой, / Беспомощный Кайсын долго полз, / Кончик своего уха на труп, уой, Бекмурзы, / Отрезав, говорят, на грудь ему положил’.

В эпосе встречается предложение, косвенно напоминающее нам о древней традиции скифов: *Рачыкъау къуууу, ачытил Гилястырхан къачып, жетип эшикден кире тебирегенлей, Рачыкъау аны, къылычы бла сермен, баи чырчасын тюшюреди* (Нарты, 1994: 234) ‘Рачыкау гнался, а злоязычный Гилястан убежал. Когда злоязычный уже приближался к дверям, Рачыкау размахнулся и снес ему пол черепа’. В карачаево-балкарском языке *баи чырча* букв. ‘чаша головы (черепная коробка)’ образована от сущ. *баи* ‘голова’ (Гузеев и др., 1996: 360) + сущ. *чырча* ‘чаша’ (Тенишев, Суюнчев, 1989: 745). У Геродота есть упоминание о том, что скифы использовали черепа побежденных врагов в качестве чаш. Так, З. Г. Гасанов отмечает, что «в период средневековья традиция использования черепа врага в качестве чаши продолжает существовать и у степных тюркских народов» (Гасанов, 2013: 144).

Еще один элемент идентичный скифскому военному обычаю, «когда скиф убивает своего первого врага, он пьет его кровь, а головы всех убитых им в бою скифский воин приносит царю» (Гасанов, 2013: 144), прослеживается в одном из текстов нартского эпоса «Карашауай и юноша». *Жаи, чабын барып, къанжыгъасындан суулугъун алып, аны эмегенни къанындан толтурады. Кеси да чѣмюч бла бир къан ичеди* (Нарты, 1994: 203) ‘Юноша побегал и, отвязав от тороков фляжку, наполнил ее кровью эмегена. А следом набирает кровь в ковш и выпивает ее’.

Аталыкъ ‘аталычество’. Слово *аталыкъ* ‘аталычество, опека’ (Гузеев и др., 1996: 219) образовано от сущ. *ата* ‘отец’ + афф. *лыкъ* и дословно означает ‘отцовство’ как и в тюркских языках – *atalıq* ‘отцовство’: *atalıq qılajın oyul bol tana* я проявляю к тебе отцовское благо-расположение (букв. отцовство) (Насилов, Кормушин и др., 2016: 71). На протяжении долгого времени аталычество как институт воспитания являлось «одной из традиционных форм быта горцев Северного Кавказа, обеспечивавших подготовку их детей к жизни в обществе. <...> Прежде всего, оно среди горцев Северного Кавказа преследовало политические цели: установление определенных политических и экономических связей между отдельными государствами, а также для укрепления самостоятельности и могущества княжеств, примирения и сближения горских народов, примирение кровников» (Хачетлова, 2015: 192). Ребенка отдавали на воспитание в другую семью для того, «чтобы с помощью аталыка, его родных еще больше укрепить свое влияние, могущество, власть» (Мамбетов, 1994: 180). Однако аталычество как сложное социальное явление выполняло и воспитательные функции в обществе, т. е. «в более отдаленные времена обычай аталычества был связан с воспитанием хорошего тона поведения» (Мусукаев, Першиц, 1992: 120). Об этом свидетельствует эпический текст о Чюелди, в котором говорится: *Чюелдини онбеш жылына жетгинчи асыраргъа, юйретирге, Чюелдини анасы Сарасан Тихтенген тауда жашагъан нарт къарындашларындан Къуриша деген бир нартха бергенди. Ол аны къарангы, сууукъ, бийик жерлеге элтип, уугъа, жаньуарланы кѣргюзтют, чыранладан, бугъейледен ѳткерип, аркъан бла къаяладан салындырып, аладан къалай этип къутулургъа бол-лукъду, садакъны къалай ойнатыргъа керекди, деп, кѣп затланы юйрете келгенди. Ашатырдан алгъа ары-бери чандыргъанды. Уллу ташланы кѣтюргенди. Чийли-бишли этлени да чайнатханды, жутдургъанды. Аз жулкларгъа да юйретгенди. Кѣзлери ахиш кѣрюрге, къара дугъум ашатханды, къулакълары шыхыртны иги эшитир ючюн жумарукъ, бѣдене жаула жакъдыргъанды, къулакъларына къулакъ мюйюзле салдыргъанды* (Нарты, 1994: 251) ‘Мать Чюелди Сарасан отдала его на воспитание одному из своих нартских братьев по имени Курша, который жил у подножья горы Тихтен до достижения им пятнадцати лет. Он брал его с собой на охоту в темные труднодоступные места и показывал различных зверей. Он учил его тому, как проходит по ледникам и расщелинам. Свешивая его со скал, учил взбираться по ним, стрелять из лука. Перед приемом пищи заставлял его бегать, поднимать тяжелые камни. Приучил его есть полусырое мясо и не спать. Для того, чтобы глаза его хорошо видели, кормил черной смородиной,

чтобы хорошо слышал даже малейший шорох, смазывал его уши жиром фазана и перепелки, а в ушные раковины вставил слуховые рога’.

Синонимами слова *аталыкъ* ‘отцовство’ являются и такие термины искусственного родства, как *эмчеклик* букв. ‘взятый на кормление’ (*эмчек* в карачаево-балкарском языке обозначает ‘сосок’ + афф. -лик, указывающий на «отношения, свойства и качества»). Кроме того, лексема *эмчеклик* представляет собой объект правоотношений как обязательный подарок *аталыку* (человеку, взявшему ребенка на воспитание), например, земельный участок (Гузеев, Жаппуев, 2005: 1073): *Байдуллахлары эмчекликге кѣп сауѣа алѣан эдиле* ‘Семья Байдуллаха купила много подарков приемному отцу’. Лексемы *эмчек ана* ‘кормилица’ (Гузеев, Жаппуев, 2005: 1072), *эмчек улан* (или *жаш*) ‘молочный мальчик (сын)’ (Там же: 1073), *аталыкъ* ‘названный отец’, ‘опекун’ (Гузеев и др., 1996: 219), он же *осуй* ‘опекун, попечитель’ (Гузеев, Жаппуев, 2002: 1075) в карачаево-балкарском языке также служат для обозначения родства: *Жер жарылып, сора Дебет туугъанды. / Суу анасы алып аны жуугъанды, / Череклени аны аузуна бургъанды. / Суу анасы эмчек ана болгъанды, / Ол ёсдюрюп, акъыл бла толгъанды* (Нарты, 1994: 69) ‘Земля раскололась и родился Дебет. / Суу анасы (букв. мать воды) искупала его, / Бурные реки ему в рот направила. / Суу анасы стала ему кормилицей (молочной матерью), / Она вырастила и научила мудрости’. *Сабий табып, эмчек анаѣа бергенди, Кюнден кюннге бу сабийледен баишх тюрлю ёсгенди* (Нарты, 1994: 265) ‘Родила ребенка и на воспитание передала кормилице, / Он рос не по дням, а по часам в отличие от других детей’. – *Да, Къарашауай, бу не ишиди, бу мени эмчек уланымды, – дейди (Мичиуан). – Мен сени эмеген жууукъларынгы жыйып туюдюрюме*, – деп, *Къарашауайѣа чамланады* (Нарты, 1994: 238) ‘– Карашауай, что это такое, он мой молочный сын (тоже). Вот соберу твоих родственников-эмегенов и велю им тебя побить’. По данным фольклорных текстов, родство рождается через проявление уважения к женщине, к груди которой герой прикоснулся. В эпическом тексте данная поведенческая норма прослеживается в почтительном отношении Алаугана к эмегенше, к чьей груди он прикоснулся. *Алауган аны (эмегенни) къатына шош баргъанды, / Эслетмей, эмчегине аузун салгъанды. / Артха къарап, эмеген къатын нартны кѣргенди, / Алауганнга былай дегенди: / – Билмегенлей балам болуп къалгъанса, / Эмчегими сен аузунга салгъанса. / Нечик татлы къабын болдукъ эдинг, – дегенди, / Алауган да анга былай жууап бергенди: / – Эмчегинги намысы болмаса эди, – дегенди, / Нечик ахишы сермешир эдик, – дегенди* (Нарты, 1994: 168–169) ‘Алауган тихо подошел к эмегенше, / Незаметно коснулся губами ее груди. / Обернувшись, эмегенша увидела нарта, / И сказала ему: / – Неожиданно ты стал мне сыном, / Ты прикоснулся к моей груди. / Каким бы лакомым куском стал бы, – сказала / Алауган на это ответил: / – Если бы не почтение к груди твоей, / Как бы мы сразились мы’.

Кичилетип къатын алыу ‘женитьба, начиная с младшего’. Карачаевцы и балкарцы во многих случаях поступали, основываясь на традициях и обычаях. Это касалось и семейно-брачных отношений. По традиции при вступлении в брак многие придерживались ‘очередности по старшинству’, но находились и те, кто нарушал данное условие. Например, в одном из эпических текстов мы находим этому подтверждение: *Къуртха: – Эмеген тукъумдан эли баишында онсегиз къызы бла бир юйюр жашайды. Аланы аналары къызларын эрге берирге онсегиз жашы болгъан адам улун излейди, ол сени къонакъѣа алыр. Алай ол юйюр къызларын таматалатып эрге берликди, – деди. Нарт Дебет: – Аллахдан аман тап, мен а кичилетип къатын алырѣа муратым бар эди, – деп, кеси кесине саѣгыш эте, ол юйюрге барды* (Нарты, 1994: 146): ‘Ведунья: – В конце аула в пещере живет одна семья из племени эмегенов, у них восемнадцать дочерей. Их мать ищет человека с восемнадцатью сыновьями, поэтому она будет рада принять тебя в гости. Но эта семья выдает дочерей только по старшинству. Нарт Дебет: – Да покарает тебя Аллах! Я ведь собираюсь женить сыновей, начиная с младшего’.

Тул той ‘букв. свадьба вдовы (вдовца)’. Обычай левирата – брак вдовы с братом покойного мужа имел множество неписаных правил и традиций. Он относился к числу пережиточных

форм брака, зародившихся еще в период матриархата. Во многих тюркских языках слово *тул* выступает в значении ‘вдова’ (Насилов, Кормушин и др., 2016: 620). Лексема *тул* в карачаево-балкарском языке имеет идентичное значение – ‘вдова’. Слово *той* (*туй*) в тюркских языках означает «пир», «празднество» или «большое торжество» (Насилов, Кормушин и др., 2016: 620), в карачаево-балкарском языке помимо вышеприведенных значений лексема *той* характерно значение ‘свадьба, свадебный пир’ (Гузеев и др., 2005: 540). Следует отметить, что левиратный брак был выгоден для семьи погибшего, т. к. это освобождало от выплаты калыма, кроме того, считалось, что брат покойного будет опекать семью умершего брата. Но следует отметить, что во многих случаях такой брак совершался с обоюдостороннего согласия. *Бийче талай заманын аман бла ашыргъан эди, / Жууукъ жетген къатынладан бири анга айтхан эди: / – Сен кесинг жангыз къалып, бушууу эте, ёлесе, / Адет бла къайынынга барлыгъын билесе. / Къайынларын, санга жарсый, таза да эрикгендиле, / Кимге барлыгъын кеси бизге айтсын, дегендиле* (Джуртубаев, 2015а: 407–408) ‘Госпожа долгое время провела одна, / Одна из родственниц ей сказала: / – Ты, оставшись одинокой, страдаешь в печали, / По обычаю ты должна выйти замуж за деверя своего, ты знаешь. / Родственники (мужа) беспокоятся о тебе, / За кого из нас она хочет замуж, пусть (сама) скажет’.

Къан къатындырмаурукъ букв. ‘не смешивание крови’. Одним из неписаных законов в карачаево-балкарском обществе считалось не брать в жены или выходить замуж за родственника вплоть до седьмого колена, «хотя по шариату и могут вступать в брак двоюродные, но местный обычай этого не допускает» (Грабовский, 1869: 14). Б. Вс. Миллер писал, что в обществе встречаются случаи несоблюдения данного адата, но это вызывает шквал недовольства со стороны старших и представителей духовной власти, которые отстаивают народный обычай (Миллер, 1902).

Заключение

Таким образом, исследованный нами материал демонстрирует, что обычаи народа положили основу обычным нормам правопорядка в обществе, которые в дальнейшем, основываясь на них же, получили научную обоснованность. Анализ лексических фактов и текстов позволил реконструировать нормы поведения человека в отдельных ситуациях, касающихся общественных, брачных, семейных и др. отношений. Часть лексических единиц и дефиниций, выступающих репрезентантами обычаев и традиций, ставших источником норм обычного права, входят в словарный состав карачаево-балкарского языка (напр., *аталыкъ* ‘аталычество’, *эмчек ана* ‘кормилица’ и др.), но некоторые из них постепенно подвергались архаизации и вышли из общего употребления (напр., *тул той* ‘букв. свадьба вдовы (вдовца)’, *тёлеу мал* ‘выплата скотом’, *жор* ‘крест’, *къач* ‘крест’ и др.). Установление этнокультурных смыслов, характерных подобным словам и дефинициям, невозможно без опоры на этнокультурные данные, а именно на этнографические, фольклорные, исторические сведения об обычаях карачаевцев и балкарцев. Через языковые данные реконструируются представления об обычаях, следовательно, через обычаи и их интерпретацию делаются шаги к изучению лексики обычного права и ее семантики, т. к. обычаи и традиции, с точки зрения исторической ретроспективы, возникли раньше норм позитивного права и являлись надежным регулятором социального поведения людей в обществе. В карачаево-балкарских эпических текстах ярко представлены некоторые обычаи и традиции этноса, в последствие сформировавшие институты традиционной культуры, которые совмещая в себе различные социальные функции, способствовали сохранению самобытности народа. Одним из таких институтов выступает институт воспитания. В эпических текстах данная поведенческая норма прослеживается в реализации обычая ‘аталычество’, которая раскрывается через понятия *аталыкъ*, *эмчеклик*, *эмчек ата*, *эмчек ана*. Посвящение в воины репрезентируется через клятву ‘ант’ – знак посвящения в воины, также лексемы *къач* и *жор* ‘крест’ несут в своей семантике значение клятвы. Обычаи *кичилетип катын алыу* букв. ‘женитьба, начиная с младшего’, *тул той* букв. ‘свадьба вдовы (вдовца)’, *къан къатындырмаурукъ* букв. ‘не сме-

шивание крови' характеризуют особенности института семьи и брака в карачаево-балкарской культуре. По данным эпических текстов, обычай кровной мести репрезентируется дескрипцией *къан алыу* букв. 'взятие крови (кровная месть)', а репрезентантом обычая, по которому совершивший убийство мог откупиться выступал термин *къан тѣлеу* 'откуп за кровь'.

Литература

- Абаев, 1992 – Абаев М. *Балкария. Исторический очерк*. Нальчик: Эльбрус, 1992. 46 с.
- Азаматов, 1968 – Азаматов К.Г. *Социально-экономическое положение и обычное право балкарцев в первой половине 19 века*. Нальчик: Эльбрус, 1968. 108 с.
- Биттирова, Сабанчиев, 2017 – Биттирова Т.Ш., Сабанчиев Х.-М.А. *Мисост Абаев: историк, публицист, общественный деятель*. Нальчик: ООО «Печатный двор», 2017. 224 с.
- Борисов, 2002 – Борисов А.А. Изучение обычного права в якутской историографии. *Сибирская заимка*. 2002, 3, С. 37–41.
- Гасанов, 2013 – Гасанов З.Г. *Социально-культурные ценности скифов: древних ашгузов / ишгузов / гузов*. Астана: ТОО «Prosper Print», 2013. 392 с.
- Гузев, Ахматов, Жаппуев, 1996 – Гузев Ж.М., Ахматов И.Х., Жаппуев А.А. (ред.) *Толковый словарь карачаево-балкарского языка*. Т. 1. А–Ж. Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 1996. 1016 с.
- Гузев, Жаппуев, 2002 – Гузев Ж.М., Жаппуев А.А. (ред.) *Толковый словарь карачаево-балкарского языка*. Т. 2. З–Р. Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 2002. 1168 с.
- Гузев, Жаппуев, 2005 – Гузев Ж.М., Жаппуев А.А. (ред.) *Толковый словарь карачаево-балкарского языка*. Т. 3. С–Я. Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 2005. 1157 с.
- Гузев, 2016 – Гузев Ж.М. (ред.) *Современный карачаево-балкарский язык*: в 2 ч. Ч. 1. Нальчик: ООО «Печатный двор», 2016. 448 с.
- Грабовский, 1869 – Грабовский Н.Ф. Свадьба в горских обществах Кабардинского округа. *Сборник сведений о кавказских горцах*. Вып. II. Тифлис, 1869, С.15–16.
- Гуревич, 1984 – Гуревич А.Я. *Категории средневековой культуры*. М.: Искусство, 1984. 350 с.
- Джуртубаев, 2015a – Джуртубаев М.Ч. *Аланский историко-героический эпос*: в 3 томах. Т. I. Нальчик: ООО «Тетраграф», 2015a. 656 с. (на карачаево-балкарском и рус. яз.)
- Джуртубаев, 2015b – Джуртубаев М.Ч. *Аланский историко-героический эпос*: в 3 томах. Т. II. Нальчик: ООО «Тетраграф», 2015b. 479 с. (на карачаево-балкарском и рус. яз.)
- Джуртубаев, 2015d – Джуртубаев М.Ч. *Аланский историко-героический эпос*: в 3 томах. Т. III. Нальчик: ООО «Тетраграф», 2015d. 398 с. (на карачаево-балкарском и рус. яз.)
- Джуртубаев, 2009 – Джуртубаев М.Ч. *Ёзден адет: Этический кодекс карачаево-балкарского (аланского) народа*. Нальчик: ГП КБР РПК, 2009. 640 с.
- Малкондуев, 2001 – Малкондуев Х.Х. *Этническая культура балкарцев и карачаевцев*. Нальчик: Эльбрус, 2001. 176 с.
- Мамбетов, 1994 – Мамбетов Г.Х. *Традиционная культура кабардинцев и балкарцев*: учебное пособие для учителей и учащихся средних школ, ГПТУ и техникумов. Нальчик: Эльбрус, 1994. 352 с.
- Миллер, 1902 – Миллер Б.Вс. Из области обычного права карачаевцев. *Этнографическое обозрение*. 1902, 1(52), С.10.
- Мусукаев, Першиц, 1992 – Мусукаев А.И., Першиц А.И. *Народные традиции кабардинцев и балкарцев*. Нальчик: 1992. 240 с.
- Насилов, Кормушин и др., 2016 – Насилов Д.М., Кормушин И.В. и др. (ред.) *Древнетюркский словарь*. 2-е изд., пересмотр. Астана: «Гылым» баспасы, 2016. 760 с.
- Нарты, 1994 – Ортабаева Р.А.-К. и др. (ред.) *Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев*. М.: Наука, 1994. 656 с. (на карачаево-балкарском и рус. яз.)
- Ожегов, Шведова, 2009 – Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. *Толковый словарь русского языка*: 80000 слов и фразеологических выражений. 4-е изд., дополненное. М.: ООО «ИНФОТЕХ», 2009. 944 с.
- Пюрбеев, 2001 – Пюрбеев Г.Ц. (ред.) *Большой академический монгольско-русский словарь*. В 4 томах. Т. 1: А–Г. М.: Издательство «Academia», 2001. 485 с.
- Севортян, 1974 – Севортян Э.В. (ред.) *Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные)*. М.: Наука, 1974. 767 с.

- Соколов, 2008 – Соколов А.И. Традиции и обычаи как регулятивный и социокультурный феномен общества: автореферат дис. ... канд. философ. наук. Чебоксары, 2008. 24 с.
- Супатаев, 1984 – Супатаев М.А. *Обычное право в странах Восточной Африки*. М.: Наука, 1984. 117 с.
- Тенишев, Суюнчев, 1989 – Тенишев Э.Р., Суюнчев Х.И. *Карачаево-балкарский-русский словарь*. М.: Русский язык, 1989. 832 с.
- Ушаков, 1940 – Ушаков Д.Н. *Толковый словарь русского языка*. Т. 4. М.: Советская энциклопедия: ОГИЗ: Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1940. 754 с.
- Хачетлова, 2015 – Хачетлова С.М. Значение аталычества для горцев Северного Кавказа. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота. 2015, 3(53), в 3-х ч. Ч. I, С. 192–194.
- Хисамитдинова, Мухтаров, 2021 – Хисамитдинова Ф.Г., Мухтаров Н.Г. *Башкирско-русский словарь лексики обычного права*. Уфа: Издательство ГАУН РБ «Башкирская энциклопедия», 2021. 148 с.
- Шепталин, 2015 – Шепталин А.А. Эволюция обычного права и кризис нормативного регулирования в позднеродовой общине. *Социум и власть*. 2015, 4(54). С.61–66.

References

- Abaev M. *Historical essay*. Nalchik: Elbrus Publ, 1992. 46 p. (in Russian)
- Azamатов KG. *Socioeconomic status and customary law of the Balkars in the first half of the 19 th century*. Nalchik: Elbrus Publ., 1968. 108 p. (in Russian)
- Bittirova TSh., Sabanchiev H.-MA. *Misost Abaev: historian, publicist, public figure*. Nalchik: ООО Pechatny Dvor Publ., 2017. 224 p. (in Russian)
- Borisov AA. The study of customary law in Yakut historiography. *Sibirskaya zaimka*. 2002, 3, pp. 37–41(in Russian)
- Gasanov ZG. *Social and cultural values of the Scythians: ancient Ashguz/Ishkuz/Guz*. Astana: TOO “Prosper Print” Publ.; 2013. 392 p. (in Russian)
- Guzeev ZhM., Akhmatov IKh., Zhappuev AA. (eds.) *Explanatory dictionary of the Karachay-Balkar language*. Vol. 1. A–J. Nalchik; El-Fa Publ.; 1996. 1016 p.
- Guzeev ZhM., Zhappuev AA. (eds.) *Explanatory dictionary of the Karachay-Balkar language*. Vol. 2. Z–R. Nalchik: El-Fa Publ., 2002. 1168 p.
- Guzeev Zh.M., Zhappuev AA. (eds.) *Explanatory dictionary of the Karachay-Balkar language*. Vol. 3. S–Ya. Nalchik: El-Fa Publ., 2005. 1157 p.
- Guzeev Zh.M. (ed.) *Modern Karachay-Balkar Language*. In 2 parts. Part 1. Nalchik: Pechatny Dvor LLC Publ., 2016. 448 p. (in Russian)
- Grabovskij NF. Weddings in the mountain communities of the Kabardian district. *Collection of information about the Caucasian mountaineers*. Issue II. Tiflis: 1869, pp. 15–16 (in Russian)
- Gurevich AYа. *Categories of Medieval Culture*. Moscow: Iskusstvo Publ., 1984. 350 p. (in Russian)
- Dzhurtubaev MCh. *Alanian historical-heroic epic*: in 3 volumes. Vol. I. Nalchik: ООО Tetragraf Publ., 2015a. 656 p.
- Dzhurtubaev MCh. *Alanian historical-heroic epic*: in 3 volumes. Vol. II. Nalchik: ООО Tetragraf Publ., 2015b. 479 p.
- Dzhurtubaev MCh. *Alanian historical-heroic epic*: in 3 volumes. Vol. III. Nalchik: ООО Tetragraf Publ., 2015d. 398 p.
- Dzhurtubaev MCh. *Yozden adet: Ethical code of the Karachay-Balkar (Alan) people*. Nalchik: State Enterprise KBR RPK Publ., 2009. 640 p.
- Malkonduev HH. *Ethnic culture of the Balkars and Karachays*. Nalchik: Elbrus Publ., 2001. 176 p. (in Russian)
- Mambetov GH. *Traditional Culture of Kabardians and Balkars: a Textbook for Teachers and Students of Secondary Schools, Vocational Schools, and Technical Colleges*. Nalchik: Elbrus Publ., 1994. 352 p. (in Russian)
- Miller BVs. From the field of customary law of the Karachays. *Ethnographic review*. 1902, 1, pp.10 (in Russian)
- Musukaev AI., Pershic AI. *Folk traditions of Kabardians and Balkars*. Nalchik Elbrus Publ., 1992. 240 p. (in Russian)

- Nasilov DM., Kormushin IV. et al. (eds.) *Ancient Turkic Dictionary*. 2 ed., revision. Astana: “Gylym” Baspasy Publ., 2016. 760 p. (in Russian)
- Ortabaeva RA.-K. et al. (eds.) *Narty. The heroic epic of the Balkars and Karachays*. Moscow: Nauka Publ., 1994. 656 p. (in Karachay-Balkar and Russian)
- Ozhegov SI., Shvedova NYu. (eds.) *Explanatory dictionary of the Russian language: 80,000 words and phraseological expressions*. 4-th ed. Augmented. Moscow: INFOTECH LLC Publ., 2009. 944 p. (in Russian)
- Pyrbaev GTs. (ed.) *Comprehensive Academic Mongolian-Russian Dictionary*. In 4 volumes. Vol. 1: A–G. Moscow: Academia Publ. House Publ., 2001. 485, [1] pp.
- Sevortyan EV. (ed.) *Etymological Dictionary of Turkic Languages (Common Turkic and Inter-Turkic Vowel-Initial Roots)*. Moscow: Nauka Publ., 1974. 767 pp. (in Russian)
- Sokolov AI. Traditions and customs as a regulatory and socio-cultural phenomenon of society: Summary of Candidate’s dissertation (Philosophy) Cheboksary: 2008. 24 p. (in Russian)
- Supataev MA. *Customary Law in East African Countries*. Moscow: Nauka Publ., 1984. 117 p. (in Russian)
- Tenishev ER., Suyunchev HI. (eds.) *Karachay-Balkar-Russian Dictionary*. Moscow: Russkiy Yazyk Publ., 1989. 832 p.
- Ushakov DN. (ed.) *Explanatory Dictionary of the Russian Language*. Vol. 4. Moscow: Soviet Encyclopedia: OGIZ: State Publ. House of Foreign and National Words Publ., 1940. 754 p. (in Russian)
- Khachetlova SM. Significance of fosterage for mountain people in Northern Caucasia. *Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of Theory and Practice*. Tambov: Gramota Publ., 2015; 3 (53), Part I. pp. 192–194 (in Russian)
- Hisamitdinova FG., Muhtarov NG. *Bashkir-Russian dictionary of customary law vocabulary*. Ufa: Publ. House GAUN RB “Bashkir Encyclopedia”, 2021. 148 p.
- AA. The evolution of customary law and the crisis of normative regulation in a late tribal community. *Society and Power*. 2015, 4 (54), pp. 61–66 (in Russian)

Об авторе

Кучмезов Асланбий Мажирович, аспирант кафедры русского языка и общего языкознания Социально-гуманитарного института ФГБОУ ВО «Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова», ORCID: 0009-0003-2128-4276, e-mail: kuchmezov1995@mail.ru

About the authors:

Aslanbiy M. Kuchmezov, postgraduate student at the Department of Russian Language and General Linguistics at the Social and Humanitarian Institute of the Kh.M. Berbekov Kabardino-Balkarian State University, ORCID: 0009-0003-2128-4276, e-mail: kuchmezov1995@mail.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 29.04.2026

Поступила после рецензирования / Revised 22.08.2026

Принята к публикации / Accepted 03.09.2026

Научная статья

УДК 81'37:398.224(=571.512)

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-188-197

ОККАЗИОНАЛЬНАЯ ОБРАЗНАЯ ЛЕКСИКА В ОЛОНХО (на материале текстов олонхо чурапчинских сказителей)

Е. Е. Жиркова

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова,
Якутск, Россия,
e-mail: jenyasyr@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются окказиональные образные слова якутского языка, обнаруженные в текстах олонхо чурапчинской локальной эпической традиции. Актуальность исследования определяется необходимостью изучения в лингвофольклористическом ключе феномена сказительства, механизмов устной импровизации, для которой характерно такое явление, как окказиональность. В связи с этим целью предпринятого исследования обозначены выявление и систематизация основных способов окказиональной образной лексики, и вместе с тем предлагаются механизмы установления значений окказиональных единиц. Новизна предпринятого исследования заключается в том, что впервые окказиональная образная лексика якутского языка становится объектом изучения в рамках эпического текста. В работе использованы методы сплошной выборки при сборе фактического материала, описательный, включающий приемы классификации, обобщения и интерпретации, структурно-семантический и элементы фоносемантического анализа. Материалом послужили тексты олонхосутров чурапчинской локальной эпической традиции: «Строптивный Кулун Куллустуур» И. Г. Тимофеева-Теплоухова, «Тамаллаайы Бэргэн» И. Д. Оконешникова – Мундууска Уола, «Ала Хотогой» М. И. Белых, «Усук Туйгун» П. М. Терютиной – Ырыа Ымыычаан, «Ала Хотогой» Н. М. Дьяконова – Чёлёс, «Кюн Тэгиэримэ» К. Л. Федорова – Кёскёйё Кёстёкююн, «Айыы Дьёсюел» С. С. Яковлева – Эрилик Эристиин.

В ходе исследования установлено, что основным способом образования окказиональных слов является фонетическая вариация уже существующего звуко-типа. При этом даже при изменении звукового состава сохраняется смысловая связь с исходным словом, но представленная адаптированно под ритмико-аллитерационное оформление текста олонхо. Также одним из продуктивных способов образования окказиональных единиц является эхо-редупликация, которая в основном служит для комического эффекта. Выявлено, что механизмы установления значения окказионального образного слова сводятся к трем основным параметрам: формальное сходство с зафиксированным в словарях единицей образной лексики; контекст употребления в тексте эпического сказания; фоносемантические значения отдельных звуков.

Ключевые слова: олонхо; эпический текст; сказительство; импровизация; индивидуальное словотворчество; лингвофольклористика; образная лексика; фоносемантика; фоноструктура; звукоизобразительная система якутского языка

Финансирование: Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Культурные универсалии и регионально-локальные уникалии якутской эпической традиции: междисциплинарные исследования, цифровизация, технология популяризации».

Для цитирования: Жиркова Е.Е. Окказиональная образная лексика в олонхо (на материале текстов олонхо чурапчинских сказителей). *Эпосоведение*. 2026, 3(43), С. 188–197. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-188-197>

Original article

Occasional figurative vocabulary in olonkho: the case of the texts by olonkho storytellers from Churapcha

Evgeniya E. Zhirkova

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University,
Yakutsk, Russia,
e-mail: jenyasyr@mail.ru

Abstract. This article examines occasional figurative words in the Yakut language found in olonkho texts belonging to the Churapcha local epic tradition. The study is motivated by the need to investigate the phenomenon of storytelling and the mechanisms of oral improvisation characterized by the phenomenon of occasionality from the perspective of linguistic folklore studies. Accordingly, the study aims to identify and systematize the primary forms of occasional figurative vocabulary and proposes mechanisms for determining the meanings of these occasional units. The study's novelty lies in the fact that it marks the first time occasional figurative vocabulary in the Yakut language has been analyzed within the context of epic texts. The research employs exhaustive sampling for data collection, as well as descriptive methods (including classification, generalization, and interpretation), structural-semantic analysis, and elements of phonosemantic analysis. The study draws upon texts by olonkho storytellers (olonkhosuts) belonging to the Churapcha local epic tradition: "The Obstinate Kulun Kullustuur" by I.G. Timofeev-Teploukhov; "Tamallaaiy Bergen" by I.D. Okoneshnikov (Munduuska Uola); "Ala Khotogoi" by M.I. Belykh; "Usuk Tuigun" by P.M. Teryutina (Yryaa Ymyychaan); "Ala Khotogoi" by N. M. Dyakonov (Chyolos); "Kyun Tegirime" by K.L. Fedorov (Kyoskyoyo Kyostokyuyun); and "Aiyy Dyosyuel" by S. S. Yakovlev (Erilik Eristiin). The research established that the primary method of forming occasional words is the phonetic variation of an existing sound pattern. Even when the sound composition changes, the semantic link to the original word is preserved, albeit adapted to the rhythmic and alliterative structure of the olonkho text. Another productive method for forming occasional units is echo-reduplication, which generally serves to create a comic effect. The study reveals that the mechanisms for determining the meaning of occasional figurative words rely on three main parameters: formal resemblance to a figurative lexical unit recorded in dictionaries; the context of usage within the epic narrative; and the phonosemantic values of individual sounds.

Keywords: olonkho; epic text; storytelling; improvisation; individual word-creation; linguistic folkloristics; figurative vocabulary; phonosemantics; phonostructure; sound-symbolic system of the Yakut language

Funding: The study was conducted within the framework of the NEFU research project "Cultural Universals and Regional-Local Particularities of the Yakut Epic Tradition: Interdisciplinary Research, Digitalization, and Popularization Technology".

For citation: Zhirkova, E.E. Occasional imagery-rich vocabulary in olonkho: the case of the texts by olonkho storytellers from Churapcha. *Eposovedenie*. 2026, 3(43), pp. 188–197. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-188-197>

Введение

Изучение сказительского искусства олонхосутов является одним из значимых направлений в фольклористике. Важной частью сказительства наравне со строгим следованием канонам выступает способность олонхосута импровизировать. При этом каноничность и импровизация взаимодополняют друг друга. Каноничность (система образов, типические места, строение эпического мира и т. п.) отвечает за жанровую отнесенность олонхо, импровизация придает сказанию индивидуальность, уникальность, детализирует и расширяет сюжет олонхо. Вместе они создают тот самый узнаваемый стиль олонхо.

Индивидуальное словотворчество служит ярким свидетельством высокого уровня импровизации олонхосута. Ярче всего это проявляется в использовании в тексте олонхо образной лексики якутского языка. Обладая яркой образной семантикой и определенной «гибкостью» формы, образная лексика выступает отличным инструментом для создания новых слов,

передающих яркие образы и ассоциации, используя весь фоносемантический потенциал данного пласта языка.

Исследование в рамках настоящей статьи было проведено с опорой на фундаментальные труды по сказительскому искусству (Путилов, 1997; Илларионов, 1982; Илларионов, 2016; Бакчиев, 2015), в которых импровизация оценивается как высшее мастерство и как значительная часть индивидуального эпического творчества сказителя. Также были рассмотрены лингво-фольклористические работы по эпическим формулам (Борисов, 2017), поэтике олонхо (Макаров, 2019) и статьи по художественным средствам олонхо (Львова, 2023), функционирования образной лексики в текстах олонхо (Герасимова, 2025; Жиркова, 2025). В лингвистическом плане теоретической базой послужили работы по образной лексике (Харитонов, 1943; Харитонов, 1954; ГСЯЛЯ, 1982), фоносемантике образных слов (Афанасьев, 1993), фоноструктуре образных глаголов (Монастырев, 2022).

Цель предпринятого исследования заключается в выявлении и систематизации основных способов образования окказиональной образной лексики в текстах олонхо чурапчинских сказителей, а также механизмов установления значений окказиональных слов. Для достижения цели поставлены следующие задачи: изучить природу окказиональности образной лексики якутского языка; провести классификацию окказиональных слов по способу их образования; дать семантическую интерпретацию обнаруженным окказиональным словам.

Актуальность исследования обусловлена необходимостью лингвофольклористического изучения феномена сказительства, механизмов устной импровизации. Изучение окказиональных единиц образной лексики в рамках эпического текста позволяет глубже понять индивидуальное творчество олонхосута, а также расширяет представление о лексико-семантическом потенциале якутского языка в общелингвистическом плане.

Новизна предпринятого исследования заключается в том, что впервые окказиональная образная лексика якутского языка становится объектом изучения в рамках эпического текста.

В работе использованы методы сплошной выборки при сборе фактического материала, описательный, включающий приемы классификации, обобщения и интерпретации, структурно-семантический и элементы фоносемантического анализа.

Материалом послужили тексты олонхо чурапчинских сказителей: «Строптивый Кулун Куллустуур» («Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур») (Тимофеев-Теплоухов, 1958), «Тамаллаайы Бэргэн» (Оконешников, 2012), «Ала Хотогой» («Ала Хотобой») (Белых, 2010), «Усук Туйгун» («Уолусхан улаан аттаах Уһук Туйгун бухатыыр») (Терютина, 2015), «Ала Хотогой» («Ала Хотобой») (Дьяконов, 2015), «Кюн Тэгийримэ» («Күн Тэгийримэ») (Федоров, 2012), «Айыы Дьёсөөл» («Айыы Дьөһүөл») (Яковлев, 2015).

Окказиональность образной лексики якутского языка

На окказиональный характер образной лексики якутского языка указывал еще А. Е. Кулаковский: «количество подобных (картинных – *прим. авт.*) слов громадно и не поддается никакому учету, ибо они составляют для каждого данного случая отдельно» (Кулаковский, 1979: 386). Л. А. Афанасьев, исследовав фоносемантическую сторону образных слов якутского языка, выделил активный и пассивный словари: «активный словарь образных слов – это конкретно усвоенные слова, а пассивная часть словаря – это заложенная в структуре образных слов возможность» (Афанасьев, 1993: 112), которая и становится, как отмечает исследователь, основой для феномена индивидуального словотворчества. Лексиколог П. С. Афанасьев отметил, что образные и звукоподражательные слова могут возникать бесконечно, и потому их подсчет невозможен (Афанасьев, 1996: 102). Такие образные глаголы сложно фиксировать в лексикографических источниках. Главным критерием отбора единиц образной лексики в словари является их частота употребления в речи и в художественной литературе (в т. ч. в языке фольклора).

Однако окказиональность образных глаголов не имеет случайный характер. Окказиональные образные слова, как правило, образуются по определенной схеме и фоноструктуре,

которые требуют определенного уровня владения языком и «включенности» в систему образов и ассоциаций языка.

Самым распространенным способом возникновения новых образных слов является вариация зафиксированного звукового слово-типа образных глаголов. Л. Н. Харитонов заметил, что по определенной фонетической модели могут образовываться образные глаголы с самостоятельным лексическим значением (Харитонов, 1954: 257–258). Эту же идею развил Л. А. Афанасьев, выделив модели, которые меняют оттенки значения в зависимости от состава идеофоном (Афанасьев, 1993). В. Д. Монастырев, рассмотрев образные глаголы с архисемой «расползеть», также отметил, что характерная особенность образных глаголов якутского языка состоит в том, что значительную часть этих глаголов составляют слова-варианты, построенные по определенной фоноструктурной модели (Монастырев, 2022: 77).

Так, например, не зафиксированный в Толковом словаре образный глагол *айбай* (плавно и широко раскидываться, колыхаться (о рукавах) (Харитонов, 1954: 285)), но отмеченный в Перечне образных глаголов из приложения монографии Л. Н. Харитонova «Типы глагольной основы в якутском языке», является вариацией *байбай* (будучи не очень толстым, казаться широким и округлым книзу (напр., женщина в свободной одежде) (ТСЯЯ, 2005: 132)) и *сайбай* (иметь расширяющуюся книзу ладную форму (напр., о платье, кроне дерева); быть одетым в платье такой формы (БТСЯЯ, 2011: 145–146)). В этих образных глаголах четко проявляется модель *-айбай*. По такому же принципу образованы: *антай* (задирать вверх бессмысленное лицо с большим носом и слегка раскрытым ртом (Харитонов, 1954: 285)); варианты *сантай* (отличаться широкими ноздрями, широким основанием (о носе у человека); иметь нос такой формы (о человеке) (БТСЯЯ, 2011: 235)) и *онтой* (иметь вздернутый нос с высокой переносицей (БТСЯЯ, 2010: 297)) и т. п.

Окказиональность образной лексики также может проявляться в составе парных слов, в которых один из компонентов является фонетическим дублетом другого, при этом не имеет самостоятельного значения, например, *килэр-халаар* – широкими бессмысленными глазами (смотреть). Также существуют образные парные слова, в которых оба компонента имеют самостоятельные лексические значения, но используются в основном только в парном виде (ГСЯ-ЛЯ, 1982: 383). Это, к примеру, образные глаголы: *дымий* – смыкаться, сжиматься; плотно закрываться (о губах) (Харитонов, 1954: 294) от *имий-дымий* – бесследно скрыться (ПЭК, 1959: 830); *идьэй* – резвиться, непринужденно позировать (Харитонов, 1954: 289) от *идьэй-хотьдой* (в соед. с *хотьдой*: резвиться, непринужденно позировать (ПЭК, 1959: 906)); *интэй* – держать голову лицом вверх (Харитонов, 1954: 289) от *хантай-интэй* (в соед. с *хантай*: держать голову вверх (ПЭК, 1959: 942)); *мыннай* – образовать складки на лице; сморщиваться (там же: 293), ср. *муннай* от *ханнары-муннары* – корча рожи, кривляясь, гримасничая (БТСЯЯ, 2016: 295); *өрөй* – наострить уши, возбуждаться (Харитонов, 1954: 296) от *өрөй-чөрөй* – оживиться, вдохновиться, чувствовать себя на подъеме (БТСЯЯ, 2010: 457).

Таким образом, окказиональные образные глаголы значительно расширяют словарный запас образной лексики, однако их сложно фиксировать в лексикографических источниках ввиду малоупотребляемости, и они не поддаются подсчету. Основным способом возникновения окказионального образного глагола является вариация уже существующего звукового слово-типа. Кроме этого, они могут возникать в составе парных слов и приобретать самостоятельное лексическое значение.

Основные механизмы образования окказиональных образных слов в тексте олонхо и способы их семантической интерпретации

В рассмотренных текстах олонхо обнаружено 38 единиц. Главным критерием отбора, как было отмечено выше, явилось их отсутствие в лексикографических источниках.

Наибольшее количество окказиональных единиц образной лексики составляют парные слова: например, *абаан-дьабаан*, *ыллыр-быллыр*, *килэх-илэх* и т. д. В большинстве случаев такие

парные слова являются фонетической вариацией уже существующих моделей парных слов, в которых:

- меняется только состав гласных: *Куодалаах ыллыр-быллыр ытыстардаах* 'со складчатыми бугристыми ладонями'¹ (Белых, 2010: 79). Здесь парное слово *ыллыр-быллыр* является фонетической вариацией общепринятого *оллур-боллур* «ухабистый, неровный (например, о дороге)» (БТСЯЯ, 2010: 256). На замену гласных парных образных слов повлиял звуковой состав существительного *ытыстардаах*, для которого они являются определением. В данном случае наблюдается изменение под влиянием горизонтальной аллитерации;

- меняется состав согласных: *Абаан-дьамаан / Айах үрэннээх* (Терютина, 2015: 66) 'с безобразным ртом'. Парное образное слово *абаан-дьабаан* возникло в результате замены согласных *амаан-ньамаан* «нелепый рот; безалаберный рот (о рте абаасы)» (ПЭК, 1959: 96). Вариаций этого слова много, они встречаются и в других текстах олонхо: *Абааһы уола / Амаан-дьамаан аппаннаан, / ...* (Тимофеев-Теплоухов, 1958: 219) 'Абаасы, нелепо разевая рот, ...'. Данные вариации, возможно, обусловлены диалектными особенностями произношения сказителя;

- удлиняется второй слог: *Алаан-дьалаан алаастардаах, / Онгоот-чонгоот хочолордоох* (Федоров, 2012: 20) 'с раскнутыми аласами, / с глубокими долинами'. В данном примере *алаан-дьалаан* возникло от удлинения вторых слогов каждого компонента слова *алан-дьалан* «рассеянно, разбросанно, там-сям, туда-сюда» (ПЭК, 1959: 65). На наш взгляд, удлинение появилось для ритмического единообразия, уподобляясь размеру *онгоот-чонгоот*.

Окказиональность этих примеров условна, т. к. по сути меняются лишь некоторые звуки в составе парных слов. Изменение звукового состава может быть обусловлено диалектными особенностями или подстраиванием под аллитерационный строй текста. Поэтому будет правильнее обозначить данные примеры, как окказиональное употребление в таком виде, т. е. единичное.

Среди обнаруженных окказиональных парных слов выделим те, в которых добавляется фонетический дублет к существующему образному слову: *Сынтар-мантар муруммунаан сыллааммын / Сылаабын таһаарыам дуу?! Добор...* (Федоров, 2012: 77) 'Поцеловав своим курносым носиком, / избавлю тебя от усталости, дружок...'. Первый компонент парного образного слова *сынтар-мантар* образован от глагола *сынтай* «1. быть вздёрнутым кверху (о носе)» (БТСЯЯ, 2012: 438). Второй компонент *мантар* является фонетическим дублетом первого, не имеющий самостоятельного лексического значения. Здесь данное парное слово придает комичности речи абаасы. В то же время такое намеренное искажение показывает пренебрежительное, ироничное отношение сказителя к абаасы. Данное явление схоже с так называемой «рифмованной редупликацией» или «эхо-редупликацией» (например, *шашлык-машлык*), которое также часто встречается и в русском фольклоре (*коляда-моляда, гусли-мусли* и т. п.) (Минлос, 2005: 96–115).

Интересен пример вариаций парных глаголов во фрагменте: *Үөбэ-хомура, үгүрүйэ-дьүгүрүйэ, / Этэ-тыына, игирийэ-дьигирийэ турда* 'Оскорбляя, тяжело вдыхал, / Говоря пылко, втягивал воздух'. Все они использованы в описании эмоциональной речи главного героя, обращенной к противнику-абаасы. Исходным, как нам кажется, является *эбурий-дьэбурий*, образованное от образного глагола *эбий* «вытянув шею и вскинув голову, говорить воодушевленно, возбужденно» (БТСЯЯ, 2018: 148). Далее, от этого глагола с помощью аффикса формы подвижности *-рый* возникает глагол *эбурий* и его фонетический дублет *дьэбурий*. В свою очередь, *үгүрүйэ-дьүгүрүйэ* и *игирийэ-дьигирийэ* являются вариациями *эбурий-дьэбурий*, видоизменившимися за счет сингармонии гласных по горизонтальной аллитерации внутри строки.

В олонхо часто используется художественный прием, в котором перечисляется ряд имен богатырей и описывается их действие, чтобы показать масштаб картины (празднования, битвы и т. д.). При этом имена и действия богатырей всегда созвучны: *Сир уола Ньиргийэ буха-*

¹ Здесь и далее перевод автора

тыыр, / *Ньиргийэ-ньиргийэ* / ..., / Дойду уола *Онолу* бухатыыр / *Онолуйа-онолуйа* / ..., / Күн уола *Күөкэй* бухатыыр / *Күөкэйэ-күөкэйэ* / ..., / Ый уола *Ырга* Боотур / *Ырбайа-ырбайа* / ..., / Тагара уола *Таатый* бухатыыр / *Татыйа-татыйа* ... (Терютина, 2015: 75) ‘Сын земли богатырь Ньиргийэ, содрогаясь, / Сын страны богатырь Онолу, завывая, / Сын солнца Кёкэй, вытягиваясь, / Сын луны Ырга, выставя свой живот, / Сын Бога Таатый, ловко двигаясь, ...’. В данном примере прием использован для описания масштаба жестокой битвы, в котором участвовало несметное количество богатырей из разных миров, стран. Здесь внимание привлекает удвоенная форма глагола *татыйа-татыйа*, который не имеет лексического значения и образовано исключительно для созвучия. Определение значения этого глагола предлагаем установить по контексту и аналогии с другими образными глаголами. Приведенный автором перевод был определен по сходству с образным глаголом *татыгырай* «идти, ходить торопливой походкой, быстро перебирая ногами (о ком-л. легковесном)» (БТСЯЯ, 2013: 304).

По такому же принципу можно установить значение окказионального образного глагола *ыаһахыс*: *Ытык тириитэ ыстаана / Борбойугар сулбуруйан түспүтүн / Ыаһахыс* гына үөһэ тардынна (Белых, 2010: 82) ‘Кожаные штаны свои, / Когда сползли до бедер, / Натянул тяжело обратно’. В данном случае контекст и звуковое оформление глагола позволяют понять значение слова. Речь идет об абаасы, которого богатырь застал врасплох и призывает к бою. Традиционно абаасы изображаются нелепо и комично, чему способствует присоединение удвоенного аффикса моментально-однократной формы *-хыс*. Предположительная основа *ыаһай* по аналогии с образными глаголами *ыадай* «2. быть, казаться очень большим, тяжёлым, грузным (о чём-л.)» (БТСЯЯ, 2017: 308) и *ыачай* «идти, ходить с трудом (о толстом, грузном, тяжеловесном человеке)» (там же: 344) может передавать представление о движении толстого, грузного человека. Кроме этого, в фоносемантическом плане идеофонема *h* в основе глагола, по мнению Л. А. Афанасьева, может означать «изображение мешковатого вида» (Афанасьев, 1993: 95).

Более очевидным примером установления значения окказиональных слов является слово *нахсасыс*: *Мохсоһол буолан / Нахсасыс* гына олоро түһээт / Бэйэтэ бэйэтинэн буолан ... (Дьяконов, 2015: 77) ‘Обернувшись соколом, / Уверенно приземлился’. В этих строках запечатлен момент превращения главного героя в сокола, что говорит об его сверхъестественных способностях. Близкий по звучанию образный глагол *ныхачай*, означающий «оседать вниз, подгибая ноги; казаться придавленным к земле» (Харитонов, 1954: 294), передает представление о чрезмерно грузном человеке или существе, которое не выдерживает своего веса. В случае с *нахсасыс*, нам представляется, смысловозначительным фактором здесь является замена звука *ч* на *с* в основе глагола. С. В. Воронин палато-альвеолярный *ч* относит к звукам, обозначающим напряжение, которое возникает по аналогии с симпатическим подражанием напряжению различных групп мышц тела человека (Воронин, 1982: 103). В значении глагола *ныхачай* звук *ч* придает дополнительный оттенок «сильно припасть», как надлом. А звук *с* в оппозиции с *ч* снижает интенсивность напряжения. Поэтому слово *нахсасыс* в данном контексте может изображать четкое приземление крупной птицы.

Фонетические вариации одного образного глагола в составе устойчивого эпитета имени также обнаруживаются в олонхо «Усук Туйгун»: *Көс дойдуттан Күлүгэ дьүөддьэдьийэн / чүөддьэлийэн / дьүөддьэлийэн көстөр Күн Чэрэлимэ* ‘Кюн Чэрэлимэ, с мерцающей тенью, видной издалека’. Устойчивый эпитет относится к имени избранницы главного героя. В тексте повторяется множество раз: в основном используется эпитет *дьүөддьэдьийэн*, и несколько раз отмечается, что в рукописи текста олонхо указано *дьүөддьэлийэн* и один раз *чүөддьэлийэн*. Здесь, как и в предыдущих примерах, по формальному и содержательному сходству можно исходным образным глаголом обозначить *чүөчэдьий*, образованный от основы *чүөчэй* (быть длинным и тонким, потому неустойчивым, шатким (напр., о рюмке) (БТСЯЯ, 2017: 254)) и видового аффикса *-дьый*. Значение образного глагола *чүөчэй* в данном контексте может быть реализовано в представлении о неустойчивом, постояннодвигающемся объекте. А чередование *ч* и *дь* можно

объяснить их общей аффрикатной природой, а также данные звуки состоят в парной оппозиции «глухой-звонкий».

Отдельно следует отметить окказиональные звукоподражательные слова, обнаруженные в рассмотренных текстах олонхо. Звукоподражательные слова, как известно, входят в одну звукоизобразительную систему якутского языка наравне с образными (ГСЯЛЯ, 1982). Главным отличием звукоподражания является то, что данная категория слов напрямую имитирует звуки, без воспроизведения сложных ассоциаций и образов. Из-за того, что их легче воспроизводить, они становятся прекрасным инструментом для создания акустического фона сказывания.

Так, отметим примеры окказиональных звукоподражательных слов: *Үөр бөрөлөр курдук / Өһөх былыттар / ... / Дьөлөккөй дүнгүр тыаһынан / Дөр-дөр нүгсүүрдээтилэр / ... / Сырбан эһэлэр курдук / Сыстан былыттар / ... / Тэстибит дүнгүр тыаһыны / Дэр-дэр нигсиирдэннилэр* (Яковлев, 2015: 185–186) ‘Словно стая волков, / Темные тучи / Громкими звуками шаманского бубна / Дөр-дөр грохотали, / Словно медведи, / Перистые облака / Звуками продырявленного бубна / Дэр-дэр громыхали’. Звукоподражательные слова *дөр* и *дэр* образованы по наиболее распространенной структуре идеофонических корней CVC (согласный-гласный-согласный), который является универсальным практически во всех языках мира, где активно функционируют звукоподражания (Воронин, 1982: 48). Данные слова в тексте олонхо включены с целью создания более яркой картины с добавлением звуковых эффектов. Основа *д-р* имитирует громкий дребезжащий звук. В фоносемантическом плане начальный *д* «отвечает» за громкость и силу звука, а конечный *р* указывает на длительность и вибрацию (Харитонов, 1954: 157). По сравнению с звукоподражательными корнями *дор* «сильный раскатистый звук выстрела» и *дар* «громкий дребезжащий звук (выстрел, сильное захлопывание дощатой дверью и т. п.)» (ГСЯЛЯ, 1982: 370) в *дөр* и *дэр* представлены более глухие, гулкие звуки, чему способствуют участие передних широких гласных *ө* и *э*, которые «нередко выражают ослабленность звука» (Харитонов, 1954: 156).

Также в текстах олонхо встречаются очень похожие, но слегка видоизмененные звукоподражательные слова, которые легко соотнести с литературным вариантом и понять смысл. Например, *биндиргэн* (Терютина, 2015: 18, 39) вместо *дибдиргэн* «громкий шум, грохот» (ТСЯЯ, 2006: 115). В случае с звукоподражанием подобные замены звуков протекают менее «безболезненно», без утраты общего представления о звуке (*бин*, *диб* передают одинаковое представление о громкости). Кроме этого, нельзя исключать внешние факторы такие, как условия фиксации текста, редакторское видение, произношение сказителя и т. п. Возможно, в данном случае речь идет не об окказиональном слове, а простой ошибке в записи.

Более показательный пример подстраивания звукоподражательного слова под определенный контекст наблюдаем в отрывке: *Кууһуох буотта, / Кураанах сири / Курдатты харбаан, / Хомойбут киһи быһытынан / Ниһир гына / Тирэнэн кэбистэ* (Оконешников, 2012: 86) ‘Хотел схватить, / Но лишь рассек воздух руками, / И расстроившись, / Встал, тяжело ступив со звуком «ниһир»’. Звукоподражательное слово *ниһир* передает глухой звук, который производится при падении чего-то тяжелого, в данном контексте, абаасы тяжело наступает ногой. Исходным словом может выступать *ньир* «звук отдаленного грома, сильного сотрясения» (Харитонов, 1954: 262). Добавление в середине слова слога *-һи-* придает дополнительный оттенок значения «длительный», а также за счет звука *һ* появляется ощущение тяжести. Поэтому при произнесении *ниһир* представляем, как абаасы медленно и тяжело наступает.

Закключение

В результате проведенного исследования окказиональных образных слов, обнаруженных в тексте олонхо чурапчинской сказительской традиции, были выявлены основные механизмы образования окказиональных единиц образной лексики и предложены способы их семантической интерпретации. Установлено, что основным способом образования окказиональных слов является фонетическая вариация уже существующего звуко-типа, при которой изменение

состава звуков приводит к появлению новой лексемы, сохраняющей смысловую связь с исходным словом, но адаптированную под ритмико-аллитерационное оформление текста олонхо. Также одним из продуктивных способов образования окказиональных единиц является эхо-репликация, которая в основном служит для комического эффекта.

Основным результатом исследования является вывод о том, что все окказиональные единицы, несмотря на свою уникальность и единичность употребления, строятся по строго определенным фонетическим моделям, свойственным образной лексике якутского языка. Слушателю/читателю позволяют легко понять значение впервые услышанного окказионального слова три основных параметра: формальное сходство с зафиксированной в лексикографическом источнике единицей образной лексики; контекст употребления в тексте эпического сказания; фоносемантические значения отдельных звуков.

Кроме этого следует учитывать и диалектные особенности произношения сказителя, а также условия фиксации текстов олонхо и редакторской работы, что не исключает возможности появления единичных форм образных единиц, не включенных в словари.

Таким образом, индивидуальное словотворчество олонхосута не является произвольным, а опирается на блестящее владение фоносемантической системой образной лексики якутского языка. Именно способность олонхосута в потоке импровизации создать распознаваемое, образное слово, органично вплетенное в ритмико-аллитерационный строй сказания, выступает одним из ярких показателей его сказительского мастерства.

Литература

- Антонов, 1967 – Антонов Н.К. *Саха билинни тылын лексиката*. Дьокуускай: Кинигэ изд-вота, 1967. 115 с. (на якутском яз.)
- Афанасьев, 1993 – Афанасьев Л.А. Фоносемантика образных слов якутского языка: дис. ... канд. филол. наук. Якутск, 1992. 138 с. Место хранения: РГБ.
- Афанасьев, 1996 – Афанасьев П.С. *Саха билинни тыла. Лексикология*. Дьокуускай: ЯГУ, 1996. 192 с. (на якутском яз.)
- Бакчиев, 2015 – Бакчиев Т.А. *Кыргызские эпические сказители*. Бишкек: Принт-Экспресс, 2015. 256 с.
- Белых, 2010 – Белых М.И. *Ала Хотоҕой: олонхо*. Дьокуускай: ИГИИПМНС СО РАН, 2010. 234 с. (на якутском яз.)
- Борисов, 2017 – Борисов Ю.П. Ритмико-синтаксический параллелизм в якутском олонхо и тюрко-монгольских эпосах: сравнительный аспект: дис. ... канд. филол. наук. Якутск, 2017. 195 с.
- БТСЯЯ 2008–2018 – *Большой толковый словарь якутского языка*. В 15 т. / отв. ред. П. А. Слепцов. Новосибирск: Наука, 2008–2018.
- Воронин, 1982 – Воронин С.В. *Основы фоносемантики*. Л.: Изд-во ЛГУ, 1982. 244 с.
- Герасимова, 2025 – Герасимова Л.Н. Видовые формы образных глаголов в текстах олонхо. *Эпосоведение*. 2025, 4(40), С. 220–230. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-4-220-230>
- ГСЯЛЯ, 1982 – *Грамматика современного якутского литературного языка. Фонетика. Морфология* / Под ред. Л.Н. Харитоновой, Е.И. Коркиной и др. М.: Наука, 1982. 504 с.
- Дьяконов, 2015 – Дьяконов Н.М. *Ала Хотоҕой: олонхо*. Дьокуускай: РИО ДДН им. А.Е. Кулаковского, 2015. 204 с. (на якутском языке)
- Жиркова, 2025 – Жиркова Е.Е. Образная лексика звукомимического происхождения, характеризующая выражение лица персонажей олонхо. *Эпосоведение*. 2025, 3(39), С. 188–197. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-3-188-197>
- Илларионов, 1982 – Илларионов В.В. *Искусство якутских олонхосутов*. Якутск: Якутское книжное изд-во, 1982. 126 с.
- Илларионов, 2016 – Илларионов В.В. *Түөлбэ олонхохуттара: олонхолоохун уратылар*. Дьокуускай: ХИФУ кинигэ кыһата, 2016. 271 с. (на якутском яз.)
- Кулаковский, 1979 – Кулаковский А.Е. *Научные труды = Научнай үлэлэр*. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1979. 483 с.

- Львова, 2023 – Львова С.Д. Тропы в олонхо: устойчивость и вариативность. *Научный диалог*. 2023, 12(8), С. 311–328. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2023-12-8-311328>
- Макаров, 2019 – Макаров С.С. Поэтика якутских олонхо: единицы и уровни лексической стереотипии: дис. ... канд. филол. наук. М., 2019. 197 с.
- Минлос, 2005 – Минлос Ф.Р. Рифмованные сочетания в русском фольклоре. Редупликация и парные слова. *Русский язык в научном освещении*. 2005, 1(9), С. 96–115.
- Монастырев, 2022 – Монастырев В.Д., Васильева Н.Н., Аммосова И.В. Фонетические средства выражения семантики образности в якутском языке (на материале образных глаголов с общей архисемой 'располнить'). *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. 2022, 3(40), С. 71–79. <https://doi.org/10.25693/SVG.2022.40.3.007>
- Оконешников, 2012 – Оконешиников И.Д. *Тамаллаайы Бэргэн*: олонхо. Дьокуускай: Медиа-холдинг «Якутия», 2012. 320 с. (на якутском яз.)
- Путилов, 1997 – Путилов Б.Н. *Эпическое сказительство: типология и этническая специфика*. М.: Восточная литература, 1997. 295 с.
- ПЭК, 1959 – Пекарский Э.К. *Словарь якутского языка*: в 3 томах. М.: АН СССР, 1958.
- Терютина, 2015 – Терютина П.М. *Уолусхан улаан аттаах Уһук Туйгун бухатыыр*: олонхо. Дьокуускай: ХИФУ Издательский дьиэтэ, 2015. 192 с.
- Тимофеев-Теплоухов, 1958 – Тимофеев-Теплоухов И.Г. *Куруубай Хааннаах Кулун Куллустуур*. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1958. 255 с. (на якутском яз.)
- ТСЯЯ, 2004–2007 – *Толковый словарь якутского языка*. В 15 т. / отв. ред. П. А. Слепцов. Новосибирск: Наука, 2004–2007.
- Федоров, 2012 – Федоров К.Л. *Күн Тэгийэримэ*: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2012. 232 с. (на якутском яз.)
- Харитонов, 1943 – Харитонов Л.Н. *Неизменяемые слова в якутском языке*. Якутск: Гос. изд-во ЯАССР, 1943. 88 с.
- Харитонов, 1954 – Харитонов Л.Н. *Типы глагольной основы в якутском языке*. М.; Л.: Академия наук СССР, 1954. 312 с.
- Яковлев, 2015 – Яковлев С.С. – Эрилик Эристиин. *Айыы Дьөһүөл*: олонхо. Дьокуускай: Алаас, 2015. 424 с. (на якутском яз.)

References

- Antonov NK. *Vocabulary of the modern Sakha language*. Yakutsk: Book Publ. House, 1967. 115 p. (in Yakut)
- Afanashev LA. Phonosemantics of figurative words of the Yakut language: Candidate's dissertation (Philology). Yakutsk: 1992. 138 p. Storage location: RSL. (in Russian)
- Afanashev PS. *Modern Sakha language. Lexicology*. Yakutsk: YSU Press, 1996. 192 p. (in Yakut)
- Bakchiev TA. *Kyrgyz epic storytellers*. Bishkek: Print-Express Publ., 2015. 256 p. (in Russian)
- Belykh MI. *Ala Khotogoy*: olonkho. Yakutsk: IHRPIPN SB RAS, 2010. 234 p. (in Yakut)
- Borisov YuP. Rhythmic-syntactic parallelism in the Yakut olonkho and Turkic-Mongolian epics: a comparative aspect: Candidate's dissertation (Philology). Yakutsk: 2017. 195 p. (in Russian)
- Large explanatory dictionary of the Yakut language*. In 15 vols. Eds. P.A. Sleptsov et al. Novosibirsk: Nauka Publ., 2008–2018.
- Voronin SV. *Fundamentals of phonosemantics*. Leningrad: Leningrad State University Publ. House, 1982. 244 p. (in Russian)
- Gerasimova LN. Specific forms of figurative verbs in olonkho texts. *Eposovedenie*. 2025, 4(40), pp. 220–230 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-4-220-230>
- Grammar of the modern Yakut literary language*. Phonetics. Morphology. Eds. L.N. Kharitonova, E.I. Korkina et al. Moscow: Nauka Publ., 1982. 504 p. (in Russian)
- Dyakonov NM. *Ala Khotogoy*: olokho. Yakutsk: A.E. Kulakovskiy HNC Publ. House, 2015. 204 p. (in Yakut)
- Zhirikova EE. Figurative vocabulary of sound-mimic origin characterizing the facial expressions of olonkho characters. *Eposovedenie*. 2025, 3(39), pp. 188–197 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-3-188-197>

- Illarionov VV. *The art of the Yakut olonkhosuts*. Yakutsk: Yakut Book Publ. House, 1982. 126 p. (in Russian)
- Illarionov VV. *Local olonkhosuts: peculiarities of the narration*. Yakutsk: NEFU Publ. House, 2016. 271 p. (in Yakut)
- Kulakovskiy AE. *Scientific works*. Yakutsk: Yakut Book Publ. House, 1979. 483 p. (in Russian)
- Lvova SD. Tropes in Olonkho: Stability and Variation. *Scientific dialogue*. 2023, 12(8), 311–328 (in Russian). <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2023-12-8-311328>
- Makarov SS. Poetics of the Yakut olonkho: units and levels of lexical stereotypy: Candidate's dissertation (Philology). Moscow: 2019. 197 p. (in Russian)
- Minlos FR. Rhyming combinations in Russian folklore. Reduplication and paired words. *Russian Language and Linguistic Theory*. 2005, 1(9), 96–115. (in Russian)
- Monastirev VD., Vasilyeva NN., Ammosova IV. Phonetic Means of Expressing Figurative Semantics in the Yakut Language (Illustrated by Figurative Verbs with the Generic Seme 'to Gain Weight'). *North-Eastern Journal of Humanities*. 2022, 3(40), 71–79 (in Russian). <https://doi.org/10.25693/SVGV.2022.40.3.007>
- Okoneshnikov ID. *Tamallaayi Bergen*: olonkho. Yakutsk: Media Holding "Yakutia" Publ., 2012. 320 p. (in Yakut)
- Putilov BN. *Epic storytelling: typology and ethnic specificity*. Moscow: Eastern literature Publ., 1997. 295 p. (in Russian)
- Pekarsky EK. *Dictionary of the Yakut language*: in 3 volumes. Moscow: USSR Academy of Sciences, 1958.
- Teryutina PM. Usuk Tuygun: olonkho. Yakutsk: NEFU Publ. House, 2015. 192 p. (in Yakut)
- Timofeev-Teploukhov IG. *Obstinate Kulun Kullustuur*. Yakutsk: Yakutsk Book Publ. House, 1958. 255 p. (in Yakut)
- Explanatory dictionary of the Yakut language*. In 15 vols. Eds. P.A. Sleptsov et al. Novosibirsk: Nauka Publ., 2004–2007.
- Fedorov KL. *Kun Tegyerime*: olonkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2012. 232 p. (in Yakut)
- Kharitonov LN. *Unchangeable words in the Yakut language*. Yakutsk: State Publ. House of the YASSR, 1943. 88 p. (in Russian)
- Kharitonov LN. *Types of verb stems in the Yakut language*. Moscow, Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1954. 312 p. (in Russian)
- Yakovlev SS. – Erilik Eristiin. *Ayii Djesuel*: olonkho. Yakutsk: Alaas Publ., 2015. 424 p. (in Yakut)

Об авторах

Жиркова Евгения Егоровна, научный сотрудник, сектор «Лингвофольклористика» Научно-исследовательского института Олонхо, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова», ORCID: 0000-0002-1821-5320, SPIN: 2183-1814, e-mail: jenyasyr@mail.ru

About the author

Evgeniya E. Zhirkova, Researcher of the Sector "Linguofolkloristics", Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, ORCID: 0000-0002-1821-5320, SPIN: 2183-1814, e-mail: jenyasyr@mail.ru.

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 05.08.2026

Поступила после рецензирования / Revised 03.09.2026

Принята к публикации / Accepted 20.09.2026

Научная статья

УДК 398.224: 811.512.157'366.58

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-198-210

ОБРАЗНЫЕ ГЛАГОЛЫ МИМИКИ НИЖНЕЙ ЗОНЫ ЛИЦА: СТРУКТУРА, СЕМАНТИКА И ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ В ЭПИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ

Л. Н. Герасимова

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

Якутск, Россия

e-mail: gelinica@yandex.ru

Аннотация. В статье представлено исследование глаголов, характеризующих мимику нижней зоны лица (зубы, губы, рот), по зонному делению лица лингвиста О. Д. Проскурнича, что является новизной исследования. Актуальность обусловлена недостаточной изученностью специфических особенностей образных глаголов якутского языка. Цель работы – структурно-семантический анализ образных глаголов, характеризующих мимику, и выявление их функциональных особенностей в эпическом тексте. Исследование проведено на основе 54 полных текстов олонхо, т. к. образные глаголы являются одним из распространенных художественно-выразительных средств, используемых мастерами сказительского искусства. Применены метод сплошной выборки для сбора материалов, анализ звукового состава слова, компонентный анализ на основе словарных дефиниций для раскрытия семантики слов; метод контекстуального анализа для выявления различных значений и оттенков значений исследуемых глаголов в контексте в зависимости от их функций. В ходе анализа образные глаголы мимики нижней зоны лица по семантической структуре были разделены на глаголы, характеризующие движение «раздвигать губы и показывать зубы» (*ардьай, арсай, ордьой, ырдьай*) и глаголы, изображающие «движение и форму губ» (*ньимий, оллой, омой, оптой, ортолдьуй, соллой, толлой*). В результате исследования выявлено, что звуки в составе образных глаголов якутского языка содержат определенную информацию, которая порождает значение слова, определяет отношение к репрезентируемому объекту; в текстах олонхо данные глаголы употребляются в форме причастий и деепричастий в сочетании со служебными глаголами, а также в редуцированной форме или в парной комбинации с другими образными глаголами, в качестве компонента сравнительной конструкции, что добавляет интенсивность, выразительность описываемым действиям; рассмотренные глаголы чаще всего участвуют в описании действий или характеристике внешнего вида персонажа, в большей части чудовищ абаасы. Перспективным видится дальнейшее изучение образных глаголов мимики верхней и средней частей лица.

Ключевые слова: якутский язык; образные глаголы; мимика; олонхо; структура; семантика; функция; нижняя зона лица; звуковой состав; словарная дефиниция; описание

Финансирование: Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Культурные универсалии и регионально-локальные уникалии якутской эпической традиции: междисциплинарные исследования, цифровизация, технология популяризации».

Для цитирования: Герасимова Л. Н. Образные глаголы мимики нижней зоны лица: структура, семантика и особенности функционирования в эпическом тексте. *Эпосоведение*. 2026, 3(43), С. 198–210. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-198-210>

Original article

Figurative verbs of facial expression in the lower zone of the face: structure, semantics, features of functioning in an epic text

Liliya N. Gerasimova

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University,
Yakutsk, Russia
e-mail: gelinica@yandex.ru

Abstract. The article presents a study of verbs that characterize the facial expressions of the lower facial zone (teeth, lips, mouth) based on the facial zone division proposed by the linguist O.D. Proskurnich, which constitutes the novelty of the research. The relevance is due to the insufficient study of the specific features of figurative verbs in the Yakut language. The aim of the work is to conduct a structural and semantic analysis of figurative verbs that characterize facial expressions and to identify their functional features in an epic text. The study was conducted based on 54 complete olonkho texts, since figurative verbs are one of the common artistic and expressive means used by masters of the storytelling art. The continuous sampling method was used to collect the materials; the analysis of the sound structure of the word; component analysis based on dictionary definitions to reveal the semantics of the words; and the method of contextual analysis to identify the various meanings and shades of meaning of the verbs under study in context, depending on their functions. During the analysis, the figurative verbs describing facial expressions in the lower part of the face were divided according to their semantic structure into verbs characterizing the movement “to spread the lips and show the teeth” (*ardjay, arsay, ordjoy, yrdjay*) and verbs depicting “the movement and shape of the lips” (*nyimiy, olloy, omoy, oppoi, ortoldjuy, solloy, tolloy*). As a result of the study, it was revealed that the sounds in the figurative verbs of the Yakut language contain certain information that generates the meaning of the word, determines the relationship to the represented object; in olonkho texts, these verbs are used in the form of participles and adverbs in combination with service verbs, as well as in a reduplicated form or in paired combination with other figurative verbs, in as a component of the comparative construction, which adds intensity and expressiveness to the described actions; the verbs considered are most often involved in describing actions or characterizing the appearance of a character, in most of the abaasy monsters. Further study of figurative verbs related to facial expressions of the upper and middle parts of the face appears promising.

Keywords: Yakut language; figurative verbs; facial expressions; olonkho; structure; semantics; function; lower facial zone; sound composition; dictionary definition; description

Funding: The study was carried out as part of the research project of NEFU “Cultural universals and regionally localized unique features of the Yakut epic tradition: interdisciplinary research, digitalization, and popularization technology.”

For citation: Gerasimova, L. N. Figurative verbs of facial expression in the lower facial zone: structure, semantics, features of functioning in an epic text. *Eposovedenie*. 2026, 3 (43), pp. 198–210 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-198-210>

Введение

Мимика представляет собой важную форму невербальной коммуникации, через которую можно определить отношение, чувства, эмоции. Мимические движения могут быть изложены образными глаголами, которые, описывая действие, передают особенности выражения лица. В якутском языке образные глаголы являются одним из самых выразительных, богатых и разнообразных лексических слоев, специфические особенности которых недостаточно изучены.

Теоретические положения по образным глаголам якутского языка проложены Л. Н. Харитоновым в монографиях «Типы глагольной основы в якутском языке» (Харитонов, 1954), «Формы глагольного вида в якутском языке» (Харитонов, 1960), где исследователь рассмотрел их как отдельный тип глагольных основ якутского языка, предложил семантическую классификацию, привел видовые формы и отметил основные фонетические особенности. Современными

лингвистами посвящен ряд работ отдельным группам данных глаголов, таких как глаголы движения (Ефремов, 2018; Монастырев, 2018), глаголы, выражающие походку человека (Жиркова, 2017; Винокурова, Шамаева, 2018), глаголы, характеризующие лицо и мимику человека (Шамаева, Слепцова, 2020; Жиркова, 2025), глаголы, характеризующие части тела (Слепцова, 2021).

Лингвист О. Д. Проскурнич в своих работах по концептуализации мимических движений на материале русского и английского языков производит зонное деление лица (верхняя, средняя, нижняя) (Проскурнич, 2019). Данное деление мы решили использовать в исследовании образных глаголов, характеризующих мимику, в якутском языке, что ранее не было применено. Целью работы является структурно-семантический анализ образных глаголов, характеризующих мимику, и выявление их функциональных особенностей в эпическом тексте.

Эмпирический материал состоит из 54 полных текстов олонхо, так как образные глаголы являются одним из распространенных художественно-выразительных средств, используемых мастерами сказительского искусства. Методом сплошной выборки подобраны образные глаголы, которые передают картину выражений частей лица. Их мы разделили на три части – глаголы, характеризующие мимику верхней зоны лица (лоб, брови), глаголы, характеризующие мимику средней зоны лица (нос, глаза, веки) и глаголы, характеризующие мимику нижней зоны лица (зубы, губы, рот). Далее будут применены анализ звукового состава слова, компонентный анализ на основе словарных дефиниций для раскрытия семантики слов; метод контекстуального анализа для выявления различных значений и оттенков значений исследуемых глаголов в контексте в зависимости от их функций.

В данной статье нами будет представлено исследование глаголов, характеризующих мимику нижней зоны лица. Эти глаголы отражают действия, при котором участвуют зубы, губы, рот, каждый по отдельности или комплексно.

Образные глаголы, характеризующие движение «раздвигать губы и показывать зубы»

Если рассмотреть по характеристике движения «раздвигать губы и показывать зубы», то сюда входят глаголы *ардъай*, *арсай*, *ордьой*, *ырдьай*. Данные глаголы по фоно-семантической структуре, определяемой Л. А. Афанасьевым, являются фонетическими вариантами одной основы (Афанасьев, 1992: 39).

Глагол *ардъай* в толковом словаре имеет значение '1. скалить свои крупные и редкие зубы; 2. иметь большие промежутки, просветы' (ТСЯЯ – Толковый словарь якутского языка, 2004: 557). С фоно-семантической стороны, как объясняет Л. А. Афанасьев, идеофонема *a* в составе рассматриваемого глагола выдают значение большой формы предмета, идеофонема *p* – торчащий вверх вид, идеофонема *дь* – подкошенность, кривость (Афанасьев, 1992: 45, 75, 93). В образовании основы *ар-*, по мнению Л. Н. Харитоновой, лежит «подражание рычанию нападающего, хватающего зубами зверя или собаки» (Харитонов, 1954: 219). Значит, данный глагол представляет движение, где широко раздвигая рот, человек или животное показывает или обнажает зубы, то есть при осуществлении данного действия участвуют не только зубы, но и рот. Таким образом, семантическая структура глагола содержит информацию движения одной части лица, а также демонстрацию строения и формы другой.

В зафиксированных примерах из текстов олонхо глагол *ардъай*, в первую очередь, участвует в описании портрета персонажа и его действий. Он, в большей степени, присутствует в описании героя чудовища *абаасы* и встречается в форме основы в следующих сочетаниях – «*адаабыдаа тиинэ ардъайда*» (оскалил торчащие в разные стороны зубы), «*аһаары гыммыт курдук ардъайда*» (оскалил зубы, будто собирается кушать). Также имеются фрагменты, где глагол *ардъай* используется в качестве определения лексем *тиис* (зубы), *айах* (рот), *аһыы* (клыки хищных зверей и некоторых других животных) в форме причастия на *-быт* – «*ардъайбыт айахтаах*» (с широко раскрытым ртом, откуда видны крупные и редкие зубы), «*ардъайбыт тиистээх*» (с выступающими крупными и редкими зубами), «*ардъайбыт аһыылаах*» (с оскаленными клыками) и в форме деепричастия на *-ан* с функционально-служебным глаголом *тур-* «*ардъай-*

ан турар аһыыта» (оскаленные клыки). В данном случае глагол *ардьай* усиливает признаки частей лица, таким образом придает образу чудовища *абаасы* больше безобразности и жуткости.

Кроме этого, глагол *ардьай* отмечен в редуцированном виде в форме деепричастия на -а: *Ардьайа-ардьайа ытаата бэрт улаханнык / тыа баһа сатарыаҕар диэри, / хараҕын уута саккырыы турда* (Абрамов, 2013: 98). 'Очень громко рыдал он, скаля редкие и крупные зубы, / Что отдалось в верхушках деревьев, / Лились струей слезы его'. Применение вышеуказанной формы прибавляет больше интенсивности и выразительности описываемым действиям персонажа.

Следует добавить, что употребление рассматриваемого глагола в форме причастий и деепричастий в сочетании с функционально-служебными глаголами добавляет изображению движений чудовища детализацию и зрелищность, например, *Ардьайабынан ардьайан баран, Анылынны турда* (Алексеев, 2002: 103). 'Оскалив зубы насколько может, / Стоял дергался'¹; *Ус чаас курдук / Унан ардьайа турбут* (Дуяков, 2011: 212). 'Оскалив свои редкие и крупные зубы, Стоял, потеряв сознание, / В течении трех часов'.

Помимо описания действий чудовищ *абаасы*, найден один пример, где производится характеристика движений животного – льва: *Хахай кыыл / Уйатын тула / Эргийэ-эргийэ, / Кыракый оҕону / Кыгнанны-кыгнанны кыгастаста. / Ардьайа-ардьайа адыласта* (Алексеев, 2002: 183) 'Лев / вокруг своего логова / ходил долго-долго, / Маленького ребенка / скривясь набок, высматривал. / Скаля свои крупные клыки, разглядывал'. Тут редупликация деепричастия на -а «обозначает повторность или многократность, а также длительность действия» (Грамматика, 1982: 245), то есть изображается медленное и протяженное движение персонажа, которое соответствует могуществу и величию царю зверей.

Как отмечает А. А. Кузьмина, «через диалоги, монологи и реплики можно представить отношения между персонажами, их социальный статус, взаимодействие с окружающим миром. Кроме того, речь персонажей может быть использована для раскрытия тематических аспектов произведения, включая обсуждение этических дилемм, моральных ценностей и общественных норм» (Кузьмина, 2024: 130). Поэтому использование образных глаголов в прямой речи помогает выразить отношение к персонажу, которому обращена речь или эмоциональное состояние говорящего персонажа. Так, в речи богатыря айыы Алаатыыр Ала Туйгуна обращенной к *абаасы*, глагол *ардьай* в форме деепричастия на -а в сочетании с частицей *сытый* «выражает пренебрежение, презрение, злобу говорящего» (БТСЯЯ, 2012: 501): *Аны мин сылаас хааммар инсэрэн, / Ардьайа сытыйан турдаххын, / Айабымсах муннаах / Аһыы охсоору, / Сизмэх эрэйдээх / Сии тардаары / Тиэтэйдэҕин буолаахтыа* (Алексеев, 2002: 123). 'Теперь, проявив жадность на мою кровь / Оскалив свои зубы, злодей, стоишь, / Обжора бедный, / Побыстрее, захотев, покусать, / Жадный ты, бедняга / Скорее, пожелав, поест / Поспешил ты, видимо'. Вместе с тем, помимо изложения отношения, с помощью образного глагола становится ясным какими внешними особенностями обладает персонаж.

В реплике самого *абаасы* глагол в форме деепричастия на -аары в сочетании со служебным глаголом *гын-* (делать) обозначают «предстоящее, грозящее наступить в ближайшем будущем действие» (Грамматика, 1982: 249), к тому же с глаголом *аччыктаа* (голодать, чувствовать голод) в значении глагола из контекста выявляется дополнительный смысл «умереть, сдохнуть», в эмоциональном плане, чувствуется досада и тревожность персонажа: *Элбэх киһи мунньустан / Инсэ-хонсо элбээтэ. / Издэҕэйбэр тииспэккэ / Издэйдээхтээн эрэбин. / Көҥкөйөн көппөйөөрү гынным, / Хоргуйан куотаары гынным, / Аччыктаан ардьайаары гынным* (Мартынов, 2010: 95) 'Народа много собралось / Жадности и обжорства приумножилось. / Не получив свой лакомый кусочек, начинаю беспокоиться. / Обессилюсь от истощения, / Откину копыта от жажды есть, / Сдохну (Оскалю зубы) от чувства голода'.

¹ Здесь и далее перевод автора

Как было отмечено выше, у глагола *ардбай* имеется два значения. В одном отрывке из текстов олонхо отмечено обозначение собирательного образа всех чудовищ и в нем глагол *ардбай* использован во втором значении с расширением смыслового содержания – увеличение количества предмета или объекта: *Дэгий тиистээх дэлэйбит, / Амырыын айах ардбайбыт, / Сойуо тыл чоронгообут* (Алексеев, 2002: 389) ‘Количество крючковатозубых увеличилось, клыкасто-пастных приумножилось, острозычных перевалилось’.

Во-вторых, в функциональном плане глагол *ардбай* отмечен в описании Нижнего мира, но так как обитателями являются те же существа, глагол участвует в отображении их дурного внешнего вида: *Абаанытын аймажа арбажастаах киһи курдук / Ардбайа сүүрэ, арсайа сизлэ сылыар дойдута эбит* (Охлопков, 2015: 24) ‘Это страна, где злые существа, будто люди с ветхими дохами, / оскалив зубы, носятся, заливаясь смехом, ощерив клыки, бегают рысцой, оказывается’.

В вышерассмотренном примере замечен глагол *арсай* ‘скалить редкие зубы при улыбке, смехе’ (ТСЯЯ, 2004: 560) в форме деепричастия на *-а*-, который, по семантической структуре, показывает похожее действие, как и *ардбай*, – раздвижение губ, обнажение редких зубов, но в данном глаголе есть отличающий компонент – формирование данного движения при улыбке или смехе. По наблюдениям Е. Е. Жирковой, «образные глаголы, содержащие в себе семантику улыбки, по природе своей звукомимичны, т. е. присутствует прямая связь значения и положения органов речи или части лица при произнесении слова» (Жиркова, 2025: 192). По структуре фоносемантики различает лишь идеофонема *с*, которая в роли модификата, выражает вспухший вид (Афанасьев, 1992: 94). Исходя из этого следует, что глагол *арсай* выражает эмоцию радости с помощью улыбки, а именно в описании Нижнего мира является одним из способов, с одной стороны, показывающих довольную жизнь, радость своих жителей, с другой стороны – дающих внешнюю характеристику обитателей.

Глагол *ордойо*, означающий ‘иметь торчащие зубы (о человеке)’ (БТСЯЯ, 2010: 326), отражает не движение, а зрительное представление об округлом, кривом и торчащем виде зубов посредством идеофоном *о, р, дь*. В основе глагола содержится информация строения и формы части лица человека. С изученного материала, нами найден пример, где данный глагол в форме деепричастия на *-а* выступает в качестве определения слова *аһыы* (клыки хищных зверей и некоторых других животных) и употреблен в описании персонажа – девушки *абаасы*: *Күллэбинэ, ордойоо сылдыар аһыылаах, / Кыыс кизнэ кыраһаабайа буолан кубулунар / Уот Курбантай дизн / Кыыс балтылаахтар* (Степанов, 2019: 244). ‘Есть у них сестрица младшая / Уот Курбантай, / С торчащими клыками при улыбке, / Изображающая из себя самую красивую из девушек’. В дефиниции глагола отсутствует выражение эмоции, но в контексте имеется пояснение о том, что при улыбке персонажа появляется зрительное представление, таким образом, глагол *ордойо* использован для подчеркивания внешних черт образа персонажа.

Глагол *ырдыай* имеет следующее словарное определение: 1. скалить зубы, скалиться; 2. быть раскрытым, разинутым, зиять (БТСЯЯ, 2017: 455). Основу *ыр-* данного глагола Л. Н. Харитонов определяет, как «подражание ворчанию, спокойному рычанию зверя, при котором рот (пасть) закрыт, а зубы обнажаются приподнятием губ (собственно верхней губы)» (Харитонов, 1954: 219). Звуковой состав глагола, состоящий из идеофоном *ы, р, дь*, придает образ кривого и торчащего вверх предмета с предельно маленьким, узким пространством (Афанасьев, 1992: 57, 75, 92). Отсюда следует, что глагол *ырдыай* показывает движение, при котором у человека или животного раздвигаются губы в стороны, рот приоткрывается и обнажаются зубы, таким образом, как будто рождается недобрая улыбка.

В текстах олонхо, глагол *ырдыай* участвует в описании внешнего вида и движений персонажей, в первую очередь, *абаасы*. В характеристике внешнего вида *абаасы* глагол встречается в роли определения лексем «*айах*» (рот, пасть), «*сырай*» (лицо) в таких сочетаниях, как «*ырдыайбыкка дылы айахтаах*» (с оскаленным будто бы ртом), «*ырдыайбыт-ымайбыт сырайдаах*»

(лицо у него с оскалом и усмешкой), что придает описанию портрета *абаасы* пугающий и злобный вид.

В двух примерах отмечается употребление глагола *ырдъай* с глаголом *өл* (умирать, кончаться, погибать): 1) *Тишнэ ырдъайбытынан өлөн түһэн иһэрин / Сүүрүктээх сүүнэ өрүс уутугар / Биһии киһибит тиэрэ үрэн түһэрдэ* (Охлопков, 2015: 38). Падающего мертвым, оскалив зубы, / В воду большой реки с течением / Наш человек взял да и сбросил; 2) *Абыйахтык тырах-тырах / Тэбиэлэнэн баран, / Өлөн ырдъайан хаалла* (Попов, 2003: 125). Несколько раз / Дрыгнул ногами, / Умер и оскалил зубы. В данных случаях образный глагол дает описание лица умирающего, в котором изображается спазм мимических мышц, похожий на оскал, что подходит образу чудовища.

В отрывках, где повествуется движения *абаасы*, анализируемый глагол в нескольких примерах выражает эмоциональное переживание персонажа, а именно радость: 1) *Били бабайы билингини истэн баран, / Ыраабынан ырдъайбыта* (Мартынов, 2010: 129). ‘То чудовище, услышав это, очень обрадовался (оскалил); 2) *Уруку дьылга, былыргы үйэҕэ / Ыйы, ыйыбын, ынчыктыыртан / Ырдъайар этим эбээт! / Айа диэртэн ардьайар этим эбээт* (Мартынов, 2010: 147). ‘В давние времена, в былые века / От плача и стога, / Ведь, радовался (скалил зубы)!’; 3) *Улаат-халаат дьүһүннээхтэри... / Күнтэн бэссибэккэ / Ырдъайар-ымайар / Мунун күлүллэрэ* (Мүлдүөт Бөбө, 2014: 410). ‘Видных удалцов / От солнца пряча, / усмехались-радовались, / До упаду смеялись’. Е. Е. Жиркова объясняет, что рассматриваемый глагол «изображает улыбку в присущей для *абаасы* зловещей манере» (Жиркова, 2025: 192), т. е. этим глаголом обозначается улыбка и передается радость *абаасы*.

В репрезентации движений *абаасы* глагол *ырдъай* по своей семантической структуре, в основном, подходит к актам приема пищи и говорения. Например, в примере: *Аһаары-сиэри / Адаа-быдаа тиһин / Адыгыраччы ардьатта, / Ыйыстаары ынырыктык ырдъайда* (Алексеев, 2002: 100) ‘Настроенный покусать-насытится / Клыки свои обнажил, / Готовый проглотить зубы оскалил’ образным глаголом передается не только раскрытие огромного рта, но и передача именно неприятного и зловещего лица *абаасы*.

Помимо этого, обнаружено использование глагола *ырдъай* в сочетании с глаголом *ыллаа* (петь): *Абааһы уола / Тэһэ көрөн дьэбидийдэ, / Сунту көрөн сойуодуйда, / Быар куустан бы-акайда, / Өттүк баттанан өрбөйдө, / Сото кээһэн дьогдьойдо, / Ыллаан ырдъайан, / Туойан дьоллойон, / Этэн энсэйэн, / Санаран дьансыйан, / Өйдөтөн өлөрөр, / Сэрэтэн сиир / Бабайы эбит ээ* (Александров, 2014: 92). ‘Сын *абаасы* / Насквозь смотря, побагровел, / Пристально посмотрел, / С видом важным / Подбоченившись, встал, / Ногу на ногу положил, / Зубы скаля, запел, / Тойук свой начал, / Словами жалобными, / Наставлениями краткими, / Объясняя, убивает / Предупреждая, ест / Негодяй этот, оказывается’ (Александров, 2022: 169). Такое комбинирование глаголов выбрана не случайно, так как во время пения с оскаленными зубами, когда губы растянуты в горизонтальную улыбку, «зажимается горло, появляется охриплость»², звук становится плоским, резким, гнусоватым, то есть голос *абаасы* слышится как хриплый, вибрирующий рык, что вызывает пугающий эффект.

Отмечен эпизод использования глагола *ырдъай* в значении второго лексико-семантического варианта, где смысловая возможность лексемы расширена на основе контекста: *Үс төгүрүк сылы мэлдьи / Күтүөттээн күскэйбит, / Ымсыран ырдъайбыт, / Бабаран малтайбыт* (Тарасов, 2010: 27). ‘На протяжении трех лет / располнел, пока ждал, когда станет женихом, / расплывлся от зависти, округлился от желания’.

В описании чудовищ *абаасы* глагол *ырдъай* употреблен в редуцированной форме деепричастия на *-а* в сочетании с глаголами *тус-* и *ытыр-*: 1) *Аччыктаабыт абааһылар /*

2 Джонс, 2001 – Джонс Д. *Вокальные техники, портящие голос*. <https://www.voiceteacher.com/damaging.html> (дата обращения: 22.06.2026 г.)

Аһыы-сии охсоору, / Абаран-сатаран тураннар, / Ытыра-ытыра таттылар, / Ырдьайа-ыр-дьайа түстүлэр (Алексеев, 2002: 302). 'Проголодавшиеся абаасы, чтобы успеть поесть, с гневным возмущением, хватаясь зубами, разорвали, с оскаленными зубами набросились'; 2) *Ол гынан баран / Таннары таралыйда, / Тизэрэ тизэрийбэхтээтэ, / Умсары хойуостанна, / Тарайа унга-унга саһыгыраата, / Көбөрө унга-унга күллэрэстээтэ, / Ырдьайа-ырдьайа ытырбахтанна, / Сарбайа-сарбайа тарбанна* (Алексеев, 2002: 236). 'Однако провалился вниз, наоборот перевернулся, кувырнулся ничком, лежа, раскинув руки и ноги, расхохотался, синевя, засмеялся до упаду, скаля зубы, съезжился, растопырявая пальцы, почесался'. Использование рассматриваемого глагола в такой форме придает контексту живость, выразительность, добавляет детализацию описываемому действию и, как четко было отмечено Е. Н. Афанасьевой, что редупликаты «задают тексту особый ритм и темп» (Афанасьева, 2013: 86).

Во-вторых, задействие глагола *ырдьай* наблюдается в описании движений девушки-богатырки, а именно в комбинации *ыстыыр тиһин ырдьатта* (букв. жевательные зубы оскалила). Помимо того, что *ырдьай* создает картину приоткрытого рта и обнаженных зубов, такое дополнительное детальное изложение и конкретизация движений героини усиливает смысл глагола и в смысловом отношении эпизода помогает раскрыть характерные качества персонажа, таких как серьезность намерений, строгость, опасность, желание пробудить страх неприятелю: *Айталы Куо обургу / Тэһэ көрөн дьэбидийэн, / Сунту көрөн сойуодуйан, / Ыстыыр тиһин ырдьатан, / Ыйыстар күмэйин көңкөтөн, / Ынырыктаах хаанын ылынан, / Ыраах ырыаны ыллаата, / Киэн кэпсэли кэпсээтэ* (Александров, 2014: 288). 'Айталы Куо девка / На него насквозь посмотрела, / Долго-молча посмотрела, / Зубы оскалила, / Горло свое прочистила, / Кровью лицо налилось, разгневалась, / Песню длинную запела, / Сказ долгий рассказала' (Александров, 2022: 561).

Выявленный глагол *ортолдьуй* 'резко двигать губами, зубами (от злости, волнения)' (БТСЯЯ, 2010: 338) показывает движение губ и зуб. Идеофонемы *о, р, т, л, дь, у*, из которых он состоит изображают торчащее, кривое и вертикальное положение одного объекта, а также округленную и гладкую форму другого объекта. Таким образом, глагол *ортолдьуй* одновременно передает информацию о двух органах – зубах и губах.

Как понимается из эпизода, глагол *ортолдьуй* в форме деепричастия на *-ан* и глагола *көһүн* 'стать доступным взору, показаться, виднеться' (БТСЯЯ, 2007: 367) в тексте участвует в описании орудия богатыря, где с помощью сравнительной конструкции раскрывается острота и величина богатырской пальмы-батас: *Туох да бокуойа суох / Уоллаах киһи уостаах тиһһэ / Ортолдьуйан көстөр / Оһуордаах уктаах, / Ойуулаах өнчөхтөөх / Уһун субуйа батанын сулбу тардан ылла да / Ортотунан курбуулаан барда* (Попов, 2003: 145). 'Без никакой передышки / резко выхватил и стегнул поперек / длинную пальму-батас / с узорчатой рукояткой, / с расписной спинкой, / словно виднеются резкие движения губ и зуб могучего богатыря'.

Образные глаголы, характеризующие «движение и форму губ»

В следующую группу образных глаголов, характеризующих мимику нижней зоны лица, входят глаголы, показывающие «движение и форму губ»: *нымий, оллой, омой, оппой, ортолдьуй, соллой, толлой*.

Глагол *нымий* означает '1. смыкать, плотно сжимать губы; 2. разг. замолчать, стать молчаливым, ходить молча, словно в рот воды набрал' (БТСЯЯ, 2010: 109). Идеофонемы *нь, и, м* в составе глагола создают образ мягкости, незаметности и объемности (Афанасьев, 1992: 84, 90). Значит, при глаголе *нымий* соединяются губы – мягкие и объемные по форме кожно-мышечные складки, плотно прижимаются и возникает неподвижность, тишина и отсутствие эмоций.

Из материала нами найден пример в прямой речи, обращенной богатырем абаасы к богатырю айыы: *Ити айылаах тылбын-өспүн / Сыыска-буорга бырабангын / Тунпун илигин төлөрүппэт, / Көрбүт хараххын чыпчылыбат, / Анныт аяххын нымийбэт, / Тэбиммит атаххын кубулуппат / Буоллаххына били хара сордоох / Истэр кулгааба бүөлэнэн, / Көрөр*

хараба сабыллан хаалбыт мунуон (Захаров, 2010: с. 288). ‘Если высказанную мною всю молву / отбросишь и растоптаешь, / не отпустишь удержанную руку, / не моргнешь уставленными глазами, / не сомкнешь открытый рот, / не выпрямишь пнувшую ногу, / у того злосчастного / оглохнут его уши, / закроются его видящие глаза, ох, наказание’. Так как отрывок содержит просьбу, глагол *ньимий* использован для добавления сентиментальности, но, в то же время упорства, подходящее характеру богатыря, вместо прямого и четкого глагола «закрывать».

Следующие глаголы данной группы представляют зрительный образ губ. К ним относятся глаголы, показывающие сложение губ в «трубочку» – *омой* ‘иметь слегка приоткрытый маленький рот со сложенными в трубочку губами (обычно о ребенке)’ (БТСЯЯ, 2010: 282) и *оптой* ‘приоткрыть рот, сложив губы трубочкой (напр., при курении)’ (БТСЯЯ, 2010: 316). Главным звуком в фонематической структуре рассматриваемых глаголов является идеофонема *о*, которая содержит значение округлой, ограниченной формы (Афанасьев, 1992: 48). Идеофонема *м* в *омой* изображает небольшой, плавно-выпуклый вид, а идеофонема *п* в *оптой* – плоско-выпуклый вид. При сложении губ «трубочкой» рот слегка приоткрывается, зубы не сжимаются, круговая мышца рта напрягается и губы вытягиваются вперед, образуя открытый круг, чтобы воздух проходил. Таким образом, несмотря на близкую семантическую структуру, глаголы *омой* и *оптой* отличаются выпуклостью представляемого объекта, то есть в *омой* мышцы губ менее напряжены, чем в *оптой*. Следует отметить, согласно словарным дефинициям, *омой* отражает зрительный образ, а *оптой* – движение. Как показывают примеры, данные глаголы используются в редуцированной форме деепричастия на *-а* в сочетании с глаголом *уон* – ‘брать что-л. в рот, держать что-л. во рту, набивать себе чем-л. рот’ (БТСЯЯ, 2015: 205) в аналогичных контекстах – в эпизодах описания сытной трапезы богатыря айы – и представляют вероятность результата чередования согласных в пределах одной морфемы. Можем предположить, что сказители внесли свою вариативность в использовании эпической формулы и данные глаголы использованы для создания рифмы и передачи образности: *Эрбэхчин Мэргэн ... үтүө киһи кэлиэн үс күнтэн билэн үнүкүүлүү турар үрүг көмүс остуолугар күрүлээчи кутан баран, омойо-омойо уобан, ырбайа-ырбайа ыстаан, нуутунан уобан, полнуутунан ыйыстан «кылк» гыннаран истэ* (Орто Халыма олонхолоро, 2016: 76). ‘Эрбэхчин Мэргэн ... на серебряный стол, который предвидя за три дня приезд доброго человека начинает пританцовывать, с шумом все налаживает, затем, слегка приоткрывая рот со сложенными в трубочку губами, набивает все в нем, улыбаясь, разжевывает, всовывает пуд, проглатывает полпуда со звуком «кылк»’; *Киирэн аһыыр: улуу очут киһи кыдаматын саба пиилкэлээх, хопто саба ньуоскалаах, көлүгү күүл саба бүлүйдэлээх, нуутунан уобар, полнуутаннан ыһыстар, ымайа-ымайа ыстыыр, оппойо-оппойо уобар...* (Орто Халыма олонхолоро, 2016: 50) ‘Заходит и садиться кушать: вилка у него величиной больших длинных вил лучшего сенокосчика, ложка у него равная совковой лопате, блюдо у него с озера, набивает себе в рот пуд, проглатывает полпуда, усмехаясь, разжевывает, приоткрывая рот трубочкой, всовывает все...’.

Далее к глаголам, отражающим визуальный образ губ, относятся *оллой*, *соллой* и *толлой*. Данные глаголы характеризуют человека, имеющего толстые или пухлые губы, они выражают анатомическую особенность губ, а именно объем и полноту. Глагол *оллой*, значение которого «иметь длинное лицо с вытянутыми толстыми губами» (БТСЯЯ, 2010: 255), состоит из идеофоном *о* и *л*, отображающих гладкую округлую и выпуклую форму изображаемого объекта (Афанасьев, 1992: 48, 83).

В примерах из олонхо этот глагол отмечен в форме деепричастия на *-ан* и сочетании с глаголами *көһүн* – ‘стать доступным взору, показаться, виднеться’ (БТСЯЯ, 2006: 367) и *тур* – ‘стоять’ (БТСЯЯ, 2014: 154) в составе сравнительных конструкций: во-первых, в создании образной картины стоящих богатырей айы, где губы становятся главным элементом сравнения, а также особенностью внешнего вида богатырей: *Кырдьыктаах Айыһыт / Кириэппэлээн биэрбит киһитигэр / Бэйэбит бэйэбитигэр дьүөрэли буолангыт / Ойох ылаары / Тобус улуу*

иштэньнээн / Тобус умуу тагнаһын / Уоскутуттан тэлэн ылыахха дылы / Оллойон турангымт, / Тойуккут тусна буолбутун / Көрдүгүт эрэ мань! (Тарасов, 2010: 105) ‘Сейчас, когда вы / Собираетесь взять в жены / Подходящую и равную вам суженую, / Определенную истинным Айыысытом, / Вы стоите с удлинённым лицом и вытянутыми толстыми губами, / Из которых можно проложить / Сшитые девятью великими мастерицами-швеями / Девятислойную одежду, / И только посмотрите-ка, / Как ваш тойук стал особым!’; во-вторых, в описании богатыря абаасы, где выпуклость губ уподобляется замершей проруби, которая отображает холод, твердость, бледность, что помогает раскрытию персонажа Нижнего мира: *Оспут ойбон үүтүн курдук / Оллоруттабас уос оллойон көһүннэ, / Улуу уус дьэбиннээх арбыйатын курдук / Биэс-түөт күөх тиистэр көһүннүлэр, / Сынаабын унуобуттан / Улуу уус хааннаах хойгуотун курдук / Сойуо хара тиис / Хаансаар муннун хабырыйбытынан / Өрө үүнэн тахсан, / Сүүһүн оттоотунаабы / Харабын туомун тэһэ аалара / Илии ангара эрэ хаалбыт, / Биир ыт аһыта / Таннары үүнэн киирэн, / Сүрэҕин быатын быһа аалара / Илии ангара эрэ хаалбыт* (Попов, 2003: 50). ‘Словно замершая ямка проруби / Вздутые мясистые губы проступили наружу, / Как резной долотный инструмент великого кузнеца / Показались девять зеленых зубов, / Из его нижней челюсти, / Подобно окровавленной кирке великого кузнеца, / Острый черный зуб / Через носовую полость / Проткнулась вверх, / До прокола его глаза / В середине лба / Осталась лишь половина руки, / Один зуб, равный собачьему клыку, / Вростал внутрь, / До струны сердца / Осталась лишь половина руки’.

Глагол *соллой* ‘иметь большие толстые губы, придающие лицу некрасивый вид’ (БТСЯЯ, 2011: 510) по фонематической структуре отличается от *оллой* наличием идеофонемы *с*, которая “изображает вспухший или распростертый по какому-л. форме вид” (Афанасьев, 1992: 95). Отсюда следует, что к выпуклости представляемого объекта данная идеофонема добавляет расплывчатость, раскинутость и формирует неэстетичность.

В примере: *Этэрбэс аанын курдук / Элэйэ-элэйэ ингээннээтэ, / Сутуруо аанын курдук / Соллойо-соллойо чугаһаата, / Матаба аанын саба / Маанньаста-маанньаста манньыйда, / Сымыһаба сыма омуһабын саба / Сыллайа-сыллайа / Сыллаары сынграхтаата* (Алексеев, 2002: 115). ‘Подобно отверстию торбасов, / Повисая, прильнул, / Подобно отверстию наколенника, / С отвислыми губами приближался, / Размером с горловину сумы ртом, / Умиляясь распустил слюни, / Нижней толстой губой, / Размером с яму кожаного мешка / И вывернутой наружу, / Собравшись поцеловать, / Шмыгнул носом’ глагол *соллой* употреблен в форме редупликации деепричастия на *-а* и в качестве субъекта сравнения отображает непривлекательный, противный внешний вид богатыря абаасы.

В двух отрывках из олонхо «Көр Буурай» встречается устойчивое выражение *ытаан ырбай, согоон соллой* «заплачешь – растянешь губы, порываешь – отвиснут губы» с использованием глагола *соллой*, который показывает воздействие рыдания на организм и внешний вид человека, а именно опухлость губ и лица. Данная фраза в олонхо применена перед прямой речью для передачи измученности, безвыходности персонажа: *Абааһы уола бабайы / Ытаан ырбайда, / Согоон соллойдо, / Ыллаан ырданнаата, / Туойан доллонгоото* (Александров, 2014: 105). ‘Сын чудовища абаасы, / заплакал – растянул губы, зарыдал – отвисли толстые губы, / запев, оскалил зубы, тойук завел’.

Глагол *толлой* со значением ‘иметь большие и пухлые губы’ (БТСЯЯ, 2013: 432) состоит из фонем *т*, *о* и *л*, символизирующих плавно выпуклую и округленную, но в то же время плотную форму объекта (Афанасьев, 1992), то есть звук *т* прибавляет утолщение. В олонхо разбираемый глагол в форме деепричастия на *-ан* употреблен в детальной характеристике образа девушки-удаганки абаасы, в частности губ: *Быһыы-таһаа быакайан, / Дьүһүн-бодо сылбыйан, / Уоһун дуома толлойон, / Сирэйин дуома сириттэн, / Моонньун күөкэтэн / Айыы оҕотун иннигэр / Биил баттанан биэкэлдьийдэ, / Өттүк баттанан өкчөрөнгөөтө, / Сирэйэ-хараба сылланнаата, / Сыыһа-сыраана сыннылыйда* (Никифоров, 2012: 156). ‘Медленно двигаясь со своей тонкой

талией, / Облик свой плавно сменяя, / Губы свои надув, / Лицо своё от земли подняв, / Шею вытянув, / Перед дитем Айыы, / Подбоченившись, походила, / Руки в боки уперев и сгорбившись, / Быстро пошагала, / Лицо сморщилось, / Слюни-сопли потекли'. В примере глагол *толлой* наглядно губам добавляет объем, округлость для привлечения внимания.

Заключение

Таким образом, звуки в составе образных глаголов якутского языка содержат определенную информацию, которая порождает значение слова, определяет отношение к репрезентируемому объекту. Анализ функциональных особенностей образных глаголов, характеризующих мимику нижней части лица, показывает, что в текстах олонхо данные глаголы употребляются в форме причастий и деепричастий в сочетании со служебными глаголами, а также в редуцированной форме или в парной комбинации с другими образными глаголами, в качестве компонента сравнительной конструкции, что добавляет интенсивность, выразительность описываемым действиям. Рассмотренные глаголы чаще всего участвуют в описании действий или характеристике внешнего вида персонажа, по большей части чудовищ абаасы. Перспективным видится дальнейшее изучение образных глаголов мимики верхней и средней частей лица.

Литература

- Абрамов, 2011 – Абрамов Н.А.-Кынат. *Ньургун Бэбэ*: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2011. 512 с. (на якутском яз.)
- Абрамов, 2013 – Абрамов Н.Т. Удабагтар Уолумар Айгыр икки. В кн.: Илларионов В.В. (ред.) *Дьулэй нэһилиэгин олонхолоро*. Дьокуускай: ГЧУО ААХНПИ, 2013. С. 66–122. (на якутском яз.)
- Александров Н.С., 2014 – Александров Н.С.-Ынта Никиитэ. *Көр Буурай*: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2014. 336 с. (на якутском яз.)
- Александров Н.С., 2022 – Александров Н.С.-Ынта Никиитэ. *Көр Буурай*: олонхо. Дьокуускай: Дани-Алмас, 2022. 620 с. (на якутском яз.)
- Алексеев Р.П., 2002 – *Алаатыыр Ала Туйгун*: үс үйэлээх олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2002. 344 с. (на якутском яз.)
- Афанасьев, 1992 – Афанасьев Л.А. *Фоносемантика образных слов якутского языка*: дис. ... канд. филол. наук. Якутск, 1992. 133 с.
- Афанасьева, 2013 – Афанасьева Е.Н. *Семантические модификации лексических единиц в современном якутском языке*. Якутск: Издательский дом СВФУ, 2013. 172 с.
- БТСЯЯ 2007–2018 – Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта. Новосибирск: Наука; 2007–2018.
- Винокурова, Шамаева, 2018 – Винокурова О.С., Шамаева А.Е. Образные глаголы якутского языка в сравнении с их параллелями в монгольском языке (на материале глаголов, обозначающих походку человека). В кн.: Прокопьева А.К. (ред.) *Сравнительно-сопоставительное изучение тюркских и монгольских языков*: Материалы Международной научно-практической конференции (18–19 октября 2018 г., г. Якутск). Якутск: Издательский дом СВФУ, 2018. С. 45–49.
- Грамматика, 1982 – *Грамматика современного якутского литературного языка*: [в 2 томах]. М.: Наука, 1982. 495 с.
- Дуяков, 2011 – Дуяков Г.В. *Кыыс Дьуурайа бухатыыр*: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2011. 288 с. (на якутском яз.)
- Ефремов, 2018 – Ефремов Н.Н. Образные глаголы движения в якутском языке. в кн.: Чумакаев А.Э. (ред.) *Алтайский язык и его диалекты: современное состояние, перспективы развития*: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения известного алтайского ученого-лингвиста М.Ч. Чумакаевой, избранные труды и полевые материалы М.Ч. Чумакаевой (10–11 октября 2018 г., г. Горно-Алтайск). Горно-Алтайск: Горноалтайская типография; 2018. С. 50–58.
- Жиркова, 2017 – Жиркова Е.Е. Особенности образных глаголов, выражающих походку человека, в якутском языке (с привлечением материала японского языка). *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. 2017, 3(20), С. 118–124.

Жиркова, 2025 – Жиркова Е.Е. Образная лексика звукомимического происхождения, характеризующая выражение лица персонажей олонхо. *Этосоведение*. 2025, 3(39), С. 188–197. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-3-188-197>.

Захаров, 2010 – Захаров Н.М. Кинэли Хаадыт. В кн.: Алексеев Н.А. (ред.) *Горнай олонхолоро*: олонхоло. Якутск: Бичик, 2010. С. 223–297. (на якутском яз.)

Кузьмина, 2024 – Кузьмина А.А. Передача прямой речи персонажей в якутском героическом эпосе олонхо. *Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова*. 2024, 1(21), С. 127–139.

Мартынов, 2010 – Мартынов М.З. *Уол Дуолан бухатыыр*: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2010. 248 с. (на якутском яз.)

Монастырев, 2018 – Монастырев В.Д. Структурно-семантические особенности образных глаголов, характеризующих движение (на материале якутского и монгольского языков). В кн.: Прокопьева А.К. (ред.) *Сравнительно-сопоставительное изучение тюркских и монгольских языков*: Материалы Международной научно-практической конференции (18–19 октября 2018 г., г. Якутск). Якутск: Издательский дом СВФУ, 2018. С. 86–92.

Никифоров, 2012 – Никифоров К.Н. *Хабытта Бэргэн*: олонхо. Якутск: Издательский дом СВФУ, 2012. 388 с. (на якутском яз.)

Орто Халыма олонхолоро, 2016 – Орто Халыма олонхолоро: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2016. 280 с. (на якутском яз.)

Охлопков, 2015 – Охлопков Е.Г.-Буоратай. *Алантай Боотур*: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2015. 192 с. (на якутском и рус. яз.)

Попов, 2003 – Попов Н.Ф. *Тойон Ньургун*: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2003. 240 с. (на якутском яз.)

Проскурнич, 2019 – Проскурнич, О.Д. Концептуализация мимики и механизмы интерпретации мимических движений в языке (на материале английского и русского языков): дис. ... канд. филол. наук. Тамбов, 2019. 208 с.

Саввин, 2014 – Саввин М.И. *Мүлдьүт Бөбө*: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2014. 520 с. (на якутском яз.)

Слепцова, 2021 – Слепцова О.Д. Образные глаголы, характеризующие части тела человека в якутском языке в сопоставлении с их параллелями из монгольского языка. В кн.: Варламов А.Н. (ред.) *Языки и культура хомуса народов Евразии: речевые и музыкальные коммуникации*. Якутск: Издательский дом СВФУ, 2021. С. 182–185.

Степанов, 2019 – Степанов Г.А. Булаадар Бухатыыр: олонхо. В кн.: Жирков А.Н. (ред.) *Хотугу сахалар олонхолоро*. Дьокуускай, 2019. С. 240–271. (на якутском яз.)

Тарасов, 2010 – Тарасов Г.М. Мүгүлү Бөбө. В кн.: Алексеев Н.А. (ред.) *Горнай олонхолоро*: олонхоло. Якутск: Бичик, 2010. С. 15–151. (на якутском яз.)

ТСЯЯ, 2003–2006 – Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта. Новосибирск: Наука, 2003–2006.

Харитонов, 1954 – Харитонов Л.Н. *Типы глагольной основы в якутском языке*. М.; Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, 1954. 312 с.

Харитонов, 1960 – Харитонов Л.Н. *Формы глагольного вида в якутском языке*. М.; Ленинград: Изд-во Академия наук СССР, 1960. 179 с.

Шамаева, Слепцова, 2020 – Шамаева А.Е., Слепцова О.Д. Образные глаголы, характеризующие лицо человека, в якутском языке в сопоставлении с их параллелями из монгольских языков. *Мир науки, культуры и образования*. 2020, 6(85). С. 478–481.

Шараборин-Кумаарап, 2008 – Шараборин-Кумаарап М.Т. *Улуу Даарын бухатыыр*: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2008. 272 с. (на якутском яз.)

References

- Abramov NA.-Kynat. *Nyurgun Bege*: olonkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2011. 512 p. (in Yakut)
- Abramov NT. Shaman-girls Uolumar and Aygyr. In: Illarionov VV. (ed.) *Olonkhos of the Djuley nasleg*. Yakutsk: GChuoAAKhNPI Publ., 2013, pp. 66–122. (in Yakut)
- Aleksandrov NS. *Ker Buuray*: olonkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2014. 336 p. (in Yakut)
- Aleksandrov NS. *Ker Buuray*: olonkho. Yakutsk: Dani-Almas Publ., 2022. 620 p.

- Alekseev RP. *Alaattyır Ala Tuıgun*: olonkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2002. 344 p. (in Yakut)
- Afanasyev LA. Phonosemantics of figurative words in the Yakut language: Candidate's dissertation (Philology). Yakutsk: 1992. 133 p. (in Russian)
- Afanasyeva EN. *Semantic Modifications of Lexical Units in the Modern Yakut Language*. Yakutsk: Publ. House of NEFU, 2013. 172 p. (in Russian)
- Large explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vols. Novosibirsk: Nauka Publ., 2007–2018.
- Vinokurova OS., Shamaeva AE. Figurative verbs in the Yakut language in comparison with their parallels in the Mongolian language (based on verbs denoting human gait). In: Prokopeva AK. (ed.) *Comparative and contrastive study of Turkic and Mongolic languages: Proceedings of the International Scientific and Practical Conference* (October 18–19, 2018, Yakutsk). Yakutsk: Publ. House of NEFU, 2018, pp. 45–49. (in Russian)
- Grammar of the Modern Yakut Literary Language: [in 2 volumes]. Moscow: Nauka, 1982. 495 p. (in Russian)
- Duyakov GV. *Kyys Djuuraia bukhattyır*: olonkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2011. 288 p. (in Yakut)
- Efremov NN. Figurative verbs of movement in the Yakut language. In: Chumakaev AE. (ed.) *The Altai language and its dialects: current state and development prospects: materials of the All-Russian scientific and practical conference dedicated to the 80th anniversary of the birth of the renowned Altai linguist M.Ch. Chumakaev, selected works and field materials by M.Ch. Chumakaev* (October 10–11, 2018, Gorno-Altaysk). Gorno-Altaysk: Gorno-Altaysk Publ. House, 2018, pp. 50–58. (in Russian)
- Zhirikova EE. Features of figurative verbs expressing human gait in the Yakut language (with reference to material from the Japanese language). *North-Eastern Journal of Humanities*. 2017, 3(20), pp. 118–124. (in Russian)
- Zhirikova EE. Figurative vocabulary of sound-mimetic origin, characterizing the facial expressions of olonkho characters. *Eposovedenie*. 2025, 3(39), pp. 188–197 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-3-188-197>.
- Zakharov NM. Kineli Haadyyt. In: Alekseev NA. (ed.) *Gornay olonholoro*. Yakutsk: Bichik Publ., 2010, pp. 223–297. (in Yakut)
- Kuzmina AA. The rendering of characters' direct speech in the Yakut heroic epic olonkho. *Vestnik of NEFU*. 2024, 1(21), pp. 127–139. (in Russian)
- Martynov MZ. *Uol Duolan bukhattyır*: olonkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2010. 248 p. (in Yakut)
- Monastyrev VD. Structural and semantic features of figurative verbs describing movement (based on the material of the Yakut and Mongolian languages). In: Prokopeva AK. (ed.) *Comparative study of Turkic and Mongolian languages: Proceedings of the International Scientific and Practical Conference* (October 18–19, 2018, Yakutsk). Yakutsk: Publ. House of NEFU, 2018, pp. 86–92. (in Russian)
- Nikiforov KN. *Khabytta Bergen*: olonkho. Yakutsk: Publ. House of NEFU, 2012. 388 p. (in Yakut)
- Orto Khalyima's olonkhos: olonkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2016. 280 p. (in Yakut)
- Okhlopkov EG. *Alantay Bootur*: olonkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2015. 192 p. (in Yakut and Russian)
- Popov NF. *Toyon Nyurgun*: olonkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2003. 240 p. (in Yakut)
- Proskurnich, OD. Conceptualization of facial expressions and mechanisms of interpreting facial movements in language (based on the material of English and Russian): Candidate's dissertation (Philology). Tambov: 2019. 208 p. (in Russian)
- Savvin MI. *Myldjuet Bege*: olonkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2014. 520 p. (in Yakut)
- Sleptsova OD. Figurative verbs characterizing human body parts in the Yakut language in comparison with their parallels in the Mongolian language. In: Varlamov AN. (ed.) *Languages and culture of the khomus of the peoples of Eurasia: speech and musical communications*. Yakutsk: Publ. House of NEFU, 2021, pp. 182–185. (In Russian)
- Stepanov GA. Bulaadar Bukhattyır: olonkho. In: Zhirkov AN. (ed.) *North Sakha's olonkhos*. Yakutsk: Bichik Publ., 2019, pp. 240–271. (in Yakut)
- Tarasov GM. Myugyulyu Bege. In: Alekseev NA. (ed.) *Gornay olonholoro*. Yakutsk: Bichik Publ., 2010, pp. 15–151. (in Yakut)
- Explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vols. Novosibirsk: Nauka Publ., 2003–2006.
- Kharitonov LN. *Types of verbal stems in the Yakut language*. Moscow; Leningrad: Publ. House of the Academy of Sciences of the USSR, 1954. 312 p. (in Russian)
- Kharitonov LN. *Forms of the verbal aspect in the Yakut language*. Moscow; Leningrad: Publ. House of the Academy of Sciences of the USSR, 1960. 179 p. (in Russian)

Shamaeva AE., Sleptsova OD. Figurative verbs characterizing a person's face in the Yakut language in comparison with their parallels from Mongolic languages. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya*. 2020, 6(85), pp. 478–481. (in Russian)

Sharaborin-Kumaarap MT. *Uluu Daaryn bukhatyur*: olonkho. Yakutsk: Bichik Publ., 2008. 272. (in Yakut)

Об авторе

Герасимова Лилия Николаевна, старший научный сотрудник, Научно-исследовательский институт Олонхо, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова», ORCID: 0000-0002-9594-7824, e-mail: gelinica@yandex.ru

About the author

Liliya N. Gerasimova, Senior Researcher, Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, ORCID: 0000-0002-9594-7824? e-mail: gelinica@yandex.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 11.08.2026

Поступила после рецензирования / Revised 05.09.2026

Принята к публикации / Accepted 23.09.2026

Научная статья

УДК 398.22:811.512.157'276.5

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-211-221

ПОКАЗАТЕЛИ СРАВНЕНИЯ В ЯКУТСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ «КУРУУБАЙ ХААННААХ КУЛУН КУЛЛУСТУУР» («СТРОПТИВЫЙ КУЛУН КУЛЛУСТУУР»)

А. М. Дьяконова

Арктический государственный университет искусств, культуры и креативных индустрий,

Якутск, Россия

e-mail: mza888@mail.ru

Аннотация. Настоящая статья посвящена исследованию показателей сравнения в якутском героическом эпосе «Куруубай Хааннаах Кулун Куллустуур» («Строптивный Кулун Куллустуур»). В тексте олонхо выявлены всего 673 сравнительных конструкций с показателями *курдук* 'по сравнению с чем', *саҕа* 'равный, подобный кому, чему-либо' и *дылы* 'наподобие, подобно, словно'. Целью исследования является выявление в простых предложениях сравнительных конструкций, оформленных послеложным способом. Материалом исследования послужил якутский героический эпос «Куруубай Хааннаах Кулун Куллустуур» («Строптивный Кулун Куллустуур»). Методологическая основа исследования основывается на методах контекстуального, морфологического анализа для функциональной интерпретации, классификации языкового материала. Используются также описательный и систематизирующий методы исследования. В эмпирической части работы применяется метод глоссирования для обработки и систематизации лингвистического материала исследования. Актуальность работы обусловлена необходимостью системного описания показателей сравнения в языке олонхо. В статье впервые комплексно рассматриваются простые предложения с показателями *курдук* 'по сравнению с чем', *саҕа* 'равный, подобный кому, чему-либо' и *дылы* 'наподобие, подобно, словно' на материале данного эпического текста. Сравнительная конструкция включает в себя такие обязательные элементы, как эталон, модуль и показатель сравнения. В лингвистических исследованиях сравнение обычно описывают как трёхчастную структуру, состоящую из объекта (с чем сравнивается), эталона (того, с чем происходит сопоставление) и модуля (признака, на основании которого проводится сравнение). В качестве предмета и эталона сравнения чаще всего выступают имена существительные и личные местоимения. В якутском героическом эпосе «Куруубай Хааннаах Кулун Куллустуур» («Строптивный Кулун Куллустуур») наиболее распространенным показателем является *курдук* 'по сравнению с чем'. Эталонами сравнения выступают бионимы, фитонимы, металлы, артефакты и природные явления. Проведённый анализ показывает, что сравнительные конструкции выполняют изобразительную и характеризующую функции. Перспективы исследования связаны с расширением материала и сопоставительным изучением компаративных конструкций в других тюркских языках.

Статья может быть интересна фольклористам, эпосоведам, лингвистам, обучающимся гуманитарных направлений и может быть использована при анализе эпического текста, синтаксиса и лингвопоэтики.

Ключевые слова: якутский героический эпос; сравнение; сравнительные конструкции; простое предложение; эталон сравнения; объект сравнения; героический эпос; служебные слова-показатели; *курдук*; *саҕа*; *дылы*

Финансирование: Статья подготовлена в рамках реализации проекта РНФ «Языки и культуры народов Севера и Арктики РФ: комплексные социогуманитарные исследования (на основе анализа больших данных)» (Соглашение № 25-78-30006 от 22.05.2025 г.).

Для цитирования: Дьяконова А. М. Показатели сравнения в якутском героическом эпосе «Куруубай Хааннаах Кулун Куллустуур» («Строптивный Кулун Куллустуур»). *Эпосоведение*. 2026, 3(43), С. 211–221. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-211-221>

Original article

Auxiliary words-indicators of comparison in the Yakut heroic epic “Obstinate Kulun Kullustuur”

Anna M. Dyakonova

Arctic State University of Arts, Culture and Creative Industries,
Yakutsk, Russia
e-mail: mza888@mail.ru

Abstract. This article examines markers of comparison in the Yakut heroic epic Kuruubai Khaannaakh Kulun Kullustuur (“The Obstinate Kulun Kullustuur”). A total of 673 comparative constructions were identified in the Olonkho text, featuring the markers *kurduk* (‘compared to’), *saga* (‘equal to’ or ‘like’) and *dyly* (‘resembling’ or ‘as i’). The study aims to identify comparative constructions formed using postpositions within simple sentences. The Yakut heroic epic Kuruubai Khaannaakh Kulun Kullustuur served as the research material. The methodological framework relies on contextual and morphological analysis for the functional interpretation and classification of linguistic data, alongside descriptive and systematizing methods. The empirical section employs a glossing method to process and organize the linguistic material. The study is motivated by the need for a systematic description of comparison markers in the language of Olonkho. This article offers the first comprehensive analysis of simple sentences containing the markers *kurduk*, *saga* and *dyly* within this epic text. A comparative construction comprises three essential elements: the standard, the module, and the marker of comparison. In linguistic research, comparison is typically described as a tripartite structure consisting of the object (the item being compared), the standard (the reference point for comparison), and the module (the attribute serving as the basis for comparison). Nouns and personal pronouns most frequently function as the object and the standard of comparison. In the Yakut heroic epic Kuruubai Khaannaakh Kulun Kullustuur (“The Obstinate Kulun Kullustuur”), the most common comparative marker is *kurduk* (‘compared to’). Points of comparison include names of living organisms, plants, metals, artifacts, and natural phenomena. The analysis demonstrates that these comparative constructions serve both descriptive and characterizing functions. Future research prospects involve expanding the dataset and conducting a comparative study of such constructions across other Turkic languages.

This article will be of interest to folklorists, epic scholars, linguists, and humanities students, and may be utilized in the analysis of epic texts, syntax, and linguopoetics.

Keywords: Yakut heroic epic; comparison; comparative designs; simple sentence; benchmark of comparison; object of comparison; heroic epic; indicative words; likely; collar; as

Funding: This article was written with support from RSF “Languages and Cultures of the Peoples of the North and the Arctic of the Russian Federation: Comprehensive socio-humanitarian research (on the basis of big data)” (Agreement No25-78-30006 of 22.05.2025)

For citation: Dyakonova, A. M. Auxiliary words-indicators of comparison in the Yakut heroic epic “Obstinate Kulun Kullustuur”. *Eposovedenie*. 2026, 3(43), pp. 211–221 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-3-211-221>

Введение

Изучение языка олонхо ведётся в различных направлениях – от лексических заимствований (Турантаева, Малышева, 2025) до синтаксиса и поэтики. Настоящая статья продолжает эту линию, обращаясь к сравнительным конструкциям как средству эпической выразительности.

Сравнение с древних времён привлекало внимание лингвистов. Можно выделить три этапа изучения сравнения. Первый этап связан с именами как Н. И. Греча, А. Х. Востокова, Ф. И. Буслаева (Греч, 1827; Востоков, 1859; Буслаев, 2019), второй этап представлен работами Д. Н. Овсяннико-Куликовского, А. А. Шахматова, А. М. Пешковского (Овсяннико-Куликовский, 1902; Шахматов, 1941; Пешковский, 1956), и третий этап изучения сравнительных конструкций отмечен повышением внимания к конструкциям, включающим подчинительные союзы, трактовавшимися в качестве второстепенных членов предложения (Руднев, 1968; Широкова,

1955). Четвертый, заключительный этап, связан с формированием современной теории сравнительных конструкций с союзами. Особое место среди научных трудов, занимает работа М. И. Черемисиной «Сравнительные конструкции русского языка» (Черемисина, 1971), которая стала заметным вкладом в изучение данного вопроса.

Каждая сравнительная конструкция имеет обязательные компоненты: «эталон», «модуль», «показатель» сравнения.

Под эталоном сравнения мы понимаем «слово или сочетание слов, привлечённое для описания, объяснения другого предмета или явления» (Мезенин, 1969: 7).

Ю. И. Васильев пишет, что «модуль сравнения преследует за эталоном и обозначает, то свойство или признак, на основании которого сравниваются предметы» (Васильев, 1976). В качестве модуля сравнения могут выступить разные признаки, например, цвет, вид, размер и т. д. М. И. Черемисина отмечает, что «представление о сравнительной конструкции связывается с пониманием ее как целого, содержащего позитивный компонент, компаративный компонент, модуль сравнения. Позитивный компонент включает в себе предмет или ситуацию, которая представляет собой исходную часть конструкции при выражении сравнительных отношений. Компаративный компонент – предмет или ситуация, с которой сравнивается позитивный компонент. Он в качестве строго обязательной части содержит позицию показателя сравнения. Модуль сравнения – это признак (в широком смысле слова), на основе которого происходит сравнение (т. е. основание сравнения), который может быть выражен эксплицитно или имплицитно» (Черемисина, 1971: 57).

Основой образа сравнения является показатель, а сравнение определяется как вербальная конструкция, чьи элементы обеспечивают передачу образа языковыми средствами.

Самым распространенным показателем в якутском языке является слово *курдук* ‘по сравнению с чем’. Менее употребительными являются показатели *дылы* ‘наподобие, подобно, словно’, *кэриэтэ* ‘словно, подобно, вроде, как’, *саба* ‘равный, подобный кому, чему-либо’, *тэнгэ* ‘как, словно, подобно, равно’.

Целью статьи является выявление в простых предложениях сравнительных конструкций, оформленных послеложным способом.

Материалом исследования послужил якутский героический эпос «Куруубай Хааннаах Кулун Куллустуур» («Строптивый Кулун Куллустуур»). Из текста олонхо методом сплошной выборки найдены 673 сравнительных конструкций, оформленные показателями *курдук* ‘по сравнению с чем’, *саба* ‘равный, подобный кому, чему-либо’ и *дылы* ‘наподобие, подобно, словно’. Здесь эталонами сравнения выступают бионимы, фитонимы, артефакты, металлы и природные явления.

Методологическая основа исследования основывается на методы контекстуального и морфологического анализа для функциональной интерпретации, классификации языкового материала. Особую значимость в теоретическом обосновании послужили труды лингвистов-специалистов по общему языкознанию, тюркологии, а именно Н. К. Дмитриева (1962), М. И. Черемисиной (1971), Е. И. Убрятовой (1976), Т. К. Конинова (1985), Ю. И. Васильева (1986), Н. Р. Байжановой (2002), Е. П. Войтенко (2010), Э. В. Кыржинаковой (2017) и др.

Сравнительные конструкции, оформленные показателем *курдук* ‘по сравнению с чем’

В тексте олонхо были зафиксированы 468 сравнительных конструкций с показателем *курдук*, имеющие особое положение среди показателей сравнения. Этот элемент сказитель в значительной степени употребляет с портретными описаниями, делая их наиболее выраженными и яркими:

(1) *Ойута-хайыта бысталаан / Уос-тиис онгорбут курдук / Омугур-чомукур уостаах-тиистээх* (КХКК 9) ‘У него такие ладные губы и зубы, / Словно губы и зубы сладили ему’ (СКК 286)

ойут=а-хайгт=а	быс=талаа=ан	уос-тиис=Ø
несть=а-колоть=ADV	резать=CV	губы-зубы=NOM
онор=бут	курдук	омугур-чомугур
делать=PP	POSTP	аккуратный=ADJ
уос=таах-тиис=тээх		
губы-зубы=ADJ		

(2) *Хара саһыл кылы / Хайыта-тырыта бысталаан / Харах-хаас онорбут курдук / Халбалдьыгас / Хара көмүс хаастаах-харахтаах* (КХКК 9) ‘У него такие подвижные / Чернено-го серебра брови и глаза, / Словно брови и глаза сладили ему’ (СКК 286)

хара=Ø	саһыл=Ø	кылы=ы
черный=ADJ	лиса=NOM	зверь=ACC
хайгт=а-тырыт=а	быс=талаа=ан	харах-хаас=Ø
распороть=ADV	резать=CV	глаза-брови=NOM
онор=бут	курдук	халбалдьыгас= Ø
делать=PP	POSTP	подвижный=ADJ
хара= Ø	көмүс=Ø	хаас=таах-харах=таах
черный=ADJ	золото=NOM	брови-глаза=ADJ

В данных отрывках сказитель описывает лицо якутского богатыря Кулун Куллуштуур. Губы и зубы представляются белыми и ровными, «как будто сладили». А брови и глаза уподобляются черной лисе, которая передает хитрость, ловкость взгляда богатыря. Анализируемые компаративные конструкции репрезентируют эпического героя не только как носителя внешней красоты и физической силы, но и как идеальное существо. Здесь эталоны сравнения лексичеки совпадают с объектом сравнения, то есть губы и зубы сравниваются с губами и зубами, брови и глаза – с бровями и глазами. Тем не менее эталон сравнения представлен как действие «сладили ему».

(3) *Хастаабыт тиит курдук / Сылбаран манан харылаах* (КХКК 9) ‘Гладкие белые руки [богатыря] – / Словно лиственница, очищенная от коры’ (СКК 287)

хастаа=быт	тиит= Ø	курдук
сдирать=PP	лиственница=NOM	POSTP
сылбаран=Ø	манан=Ø	хары=лаах
ровный=ADJ	белый=ADJ	предплечье=ADJ

(4) *Суллаабыт тиит курдук / Ньондо-хаан сотоолоох* (КХКК 9) ‘Длинные, мощные ноги его – / Словно лиственница со снятой корой’ (СКК 287)

суллаа=быт	тиит=Ø	курдук
сдирать=PP	лиственница=NOM	POSTP
ньондо-хаан	сото=лоох	
крупный-мощный=ADJ	голень=ADJ	

(5) *Тобус мас хойуук оночону / Туруору туппут курдук / Бүү-хаан көбүстээх* (КХКК 9) ‘У него огромная спина, / Словно сложенная из девяти лесин / Большая лодка-каюк, поднятая стоймя’ (СКК 287)

тобус=Ø	мас=Ø	хойуук
девять=NOM	дерево=NOM	большая=ADJ
оночо=ну	туруору=Ø	туп=пут
лодка=ACC	вертикально=ADV	держать=PP
курдук	бүү-хаан=Ø	көбүс=тээх
POSTP	огромный=ADJ	спина=ADJ

Посредством этих сравнений сказитель передает гиперболизированную мощь и силу богатыря Кулун Куллустуур. Предплечье и голени уподобляются очищенной лиственнице, спина большой лодке. Эталоны сравнения выступают *тиит* ‘лиственница’, *хойуук оночо* ‘лодка-каюк’, а объекты сравнения – *хары* ‘предплечье’, *сото* ‘голень’ и *көбүс* ‘спина’. В текстах олонхо *тиит* ‘лиственница’ выступает универсальным эталоном физической мощи, силы и стойкости. Н. В. Малышева и М. А. Осорова отмечают, что «лиственница – это уникальное дерево, сбрасывающее хвою зимой, благодаря чему они приспособились к суровым климатическим условиям Якутии, где морозы зимой достигают -60°С. Вследствие своей устойчивости к морозу и неприхотливости лиственница широко распространена по всей территории Якутии, что также играет роль при ее описании в текстах олонхо» (Малышева, Осорова, 2020: 141). Уподобление спины лодке-каюку, сложенной из девяти лесин подчёркивает его нечеловеческую мощь и громадность.

Далее рассмотрим описание внешности образа матери богатыря Кюбэй Хотун (Күбэй Хотун).

(6) *Хаар курдук баттахтаах, / Хабабайкаан курдук эттээх* (КХКК 15) ‘С белоснежными волосами / С телом белым, как у куропатки’ (СКК 293)

хаар=Ø	курдук	баттах=таах
снег=NOM	POSTP	волосы=ADJ
хабабайкаан=Ø	курдук	эт=тээх
куропатка=NOM	POSTP	тело=ADJ

(7) *Икки байтаһын биэни / Баһын атаһын бысталаан баран / Умса уурбут курдук / Эбир дыабыл нылбэктээх* (КХКК 16) ‘С пятнистыми от прожилок бедрами, / Напоминающими туши двух яловых кобылиц’ (СКК 293)

умса=Ø	уур=бут	курдук
ничком=ADV	положить=PP	POSTP
эбир=Ø	дыабыл=Ø	нылбэк=тээх
полосатый=ADJ	имеющий	большое
	пятно=ADJ	колени=ADJ

(8) *Уон сур кырынааһы / Хардарыта туппут курдук / Бабыа көмүс тарбахтаах* (КХКК 16) ‘С мощными серебряными пальцами, / Словно десять серых горностаев, / Сложенных вместе голова к голове’ (СКК 293)

уон=Ø	сур=Ø	кырынааһ=ы
десять=NOM	серый=ADG	горностаев=ACC
хардарыта=Ø	туп=пут	курдук
попеременно=ADV	держать=PP	POSTP
бабыа көмүс=Ø	тарбах=таах	
золотой=ADJ	пальцы=ADJ	

Волосы матери Кулун Куллустуур уподобляются снегу, колено – ногам откормленной кобылы, а пальцы – серому горностаю. Этими сравнениями сказитель описывает идеализированный образ матери богатыря. Здесь мы видим ее мудрость, крепость здоровья и красоту. Эталонами сравнения выступают *хаар* ‘снег’, *байтаһын биэ* ‘кобыла’, *кырынаас* ‘горностай’, объекты сравнения – *баттах* ‘волосы’, *һылбэк* ‘колено’, *тарбах* ‘пальцы’.

Сравнительные конструкции, оформленные показателем *саҕа* ‘равный, подобный кому, чему-либо’

В тексте олонхо выявлено 204 сравнительных конструкций с показателем *саҕа*. В следующих примерах рассмотрим описание внешности старухи абаасы:

(9) *Түөһүн тылыттан супту үүнэн тахсыбыт / Кураанах тиит быһаҕаһын саҕа / Куорай далаан илиилээх* (КХКК 87) ‘Выросшую прямо из середины груди / Загребущую руку / Величиною с половину засохшей лиственницы’ (СКК 359)

түөһ=ү=н	тыл=ы=ттан	супту=Ø
грудь=POSS.3Sg=ACC	язык=POSS.3Sg=ABL	насквозь=ADV
үүн=эн	тахсы=быт	кураанах=Ø
расти=CV	выходить=PP	сухой=ADJ
тиит=Ø	быһаҕаһ=ы=н	саҕа
лиственница=NOM	половина=POSS.3Sg=ACC	POSTP
куорай=Ø	далаан=Ø	илии=лээх
вороватый=ADJ	размах=NOM	рука=ADJ

(10) *Самаҕын туорайыттан супту үүнэн түспүт / Ыастаах бэрдьигэс саҕа / Муус бадьаа атахтаах* (КХКК 87) ‘Выросшая вниз от премежины / Обледеная толстая нога / Со смолистую сосну величиной’ (СКК 358)

самаҕ=ы=н	туорай=ы=ттан	супту=Ø
промежность=	поперечина=	насквозь=ADV
POSS.3Sg=ACC	PO-SS.3Sg=ABL	
үүн=эн	түс=пүт	ыас=таах
расти=CV	падать=PP	сера=ADJ
бэрдьигэс=Ø	саҕа	муус=Ø
маленький=ADJ	POSTP	лед=NOM
бадьаа=Ø	атах=таах	
ковш=NOM	ноги=ADJ	

В данных примерах внешность старухи абаасы описывается как чудовищное существо, у которой рука уподобляется сухой лиственнице, а ноги смолистой маленькой сосне. Здесь эталонами сравнения являются *тиит* ‘лиственница’, *бэрдьигэс* ‘маленькая сосна’, а объектами сравнения выступают *илии* ‘руки’ и *атах* ‘ноги’. Если в описании внешности богатыря лиственница выступает как мощное, стойкое дерево, то здесь в описании абаасы она сухая, лишённая жизни дерево. При этом рука старухи описана как загребущая (*куорай* – *даб*. Обуруктаах, уорааннаах, инсэлээх. Вороватый, жадный, алчный (Большой толковый словарь якутского языка, 2007: 499)). Сказитель уподобляет ноги абасы смолистой, маленькой сосне, передающий тяжелый и липкий образ.

(11) *Эһэ үллүгүн саҕа хара дьайдаах / Саабылалаах батыйалаах* (КХКК 129) ‘Пальму свою с черной нечистью / Величиной с подстилку из медвежьей шкуры’ (СКК 398)

эһэ=Ø
медведь=NOM

үллүг=ү=н
подстилка=POSS.
3Sg=ACC

саҕа
POSTP

хара=Ø
черный=ADJ
батыйа=лаах
ADG

дьай=даах
действовать=ADJ

саабыла=лаах
сабля=ADJ

(12) *Эрдэбэс күөс саҕа кутаа уот илбистээх / Кыырыктаах үнүүлээх* (КХКК 149) ‘Грязное копьё свое / Пылающее огнем кровожадности / Величиною со средний горшок’ (СКК 417)

эрдэбэс=Ø
большой=ADJ
кутаа=Ø
костер=NOM
кыырык=гаах
злость=ADJ

күөс=Ø
горшок=NOM
уот=Ø
огонь=NOM
үнүү=лээх
копье=ADJ

саҕа
POSTP
илбис=тээх
одержимость=ADJ

Далее описывается оружие абаасы и уподобляется бытовым предметам – сабля-пальма подстилке из медвежьей шкуры, копьё среднему горшку. Эталоны сравнения выступают *эһэ үллүгэ* ‘медвежья шкурка’, *күөс* ‘горшок’, объекты сравнения – *батыйа* ‘пальма’, *үнүү* ‘копье’.

(13) *Ханас диэки турар киһи / Хараначчы саҕа буолан көстөр* (КХКК 15) ‘Что мужчина, стоящий на левой его стороне / Кажется величиною с ласточки’ (СКК 292)

ханас=Ø
налево=ADV
киһи=Ø
человек=NOM
буол=ан
быть=CV

диэки
POSTP
хараначчы=Ø
ласточка=NOM
көстөр
показывается=V

тур=ар
вставать=PP
саҕа
POSTP

(14) *Унуо диэки турар киһи / Улар саҕа буолан көстөр* (КХКК 15) ‘Мужчина, стоящий на правой стороне, / Кажется [ростом] с глухаря’ (СКК 292)

унуо
POSTP
киһи
человек=NOM
буол=ан
быть=CV

диэки
POSTP
улар
глухарь=NOM
көстөр
показывается=V

тур=ар
вставить=PRS
саҕа
POSTP

В рассматриваемых отрывках описывается отчий дом богатыря Кулун Куллустуур. Сказитель описывает его дом как светлое и просторное пространство. Эталоны сравнения являются бионимы *хараначчы* ‘ласточка’, *улар* ‘глухарь’. Птицы выступают в размере человека, подчеркивая гиперболизированные размеры дома и маркируя самого богатыря как огромное существо.

Далее рассмотрим описание письменных принадлежностей Юрюнг Айыы Тойон (Үрүң Айыы Тойон):

(15) *Хаардаах бугул саҕа / Хара көмүс хоруончахалаах* (КХКК 41) 'Имеет чернильницу из черного серебра / Величиною с копну, занесенную снегом' (СКК 317)

хаар=даах	бугул=Ø	саҕа
снег=ADJ	копна=NOM	POSTP
хара=Ø	көмүс=Ø	хоруончаха=лаах
черный=ADJ	золото=NOM	чернила=ADJ

(16) *Кыдама атырдьах саҕа / Кыһыл көмүс куорсуннаах* (КХКК 41) 'Золотое перо / Величиною с вилы' (СКК 317)

кыдама=Ø	атырдьах=Ø	саҕа
большие вилы=NOM	вилы=NOM	POSTP
кыһыл=Ø	көмүс=Ø	куорсун=наах
красный=ADJ	золото=NOM	перо=ADJ

Эталонам сравнения выступают *бугул* 'копна', *атырдьах* 'вилы', а объектами сравнения *хоруончаха* 'чернила', *куорсун* 'перо'. Чернила у него из чёрного, а перо из красного золота. Контраст тёмного и светлого в сравнениях подчёркивает двойственность божественного знания, создавая величественный образ Юрюнг Айыы Тойон (Үрүҥ Айыы Тойон).

Сравнительные конструкции, оформленные показателем *дылы* 'наподобие, подобно, словно'

В героическом эпосе найден всего 1 пример сравнения с показателем *дылы*. Здесь внешность Ытык Дорсуна (Ытык Дьуорсун) уподобляется идеально выкованной грани. В олонхо «девять сажений» обозначает предельную силу и энергию. Рассмотрим:

(17) *Тоҕус саһаан усталаах / Турар бэйэтэ, / Тоҕус кырыылаахха дылы / Буолан баран* (КХКК 71) 'Ростом в девять сажений, / Словно выкованный о девяти гранях' (СКК 344)

тоҕус=Ø	саһаан=Ø	уста=лаах
девять=NOM	сажень=NOM	длина=ADJ
тур=ар	бэйэтэ	тоҕус
вставить=PRS.3Sg	сам=NOM	девять=NOM
кырыы=лаах=ха	дылы	буол=ан
грань=ADJ=DAT	POSTP	быть=CV
бар=ан		
CV		

Заключение

Исследования дают основания полагать, что в якутском героическом эпосе «Куруубай Хааннаах Кулун Кулуустуур» («Строптивный Кулун Кулуустуур») используются показатели *курдук* 'по сравнению с чем', *саҕа* 'равный, подобный кому, чему-либо' и *дылы* 'наподобие, подобно, словно'. Всего найдено 673 сравнительных конструкций, из них с показателем *курдук* – 468 (69,5 %), *саҕа* – 204 (30,3 %), *дылы* – 1 (0,2 %). Сравнение с показателем *курдук* является основным и универсальным средством в якутском языке. В качестве эталона сравнения в эпосе употребляются разные группы лексики: *бионимы* (*кырынаас* 'горноста́й', *улар* 'глухарь', *хараначчы* 'ласточка', *биэ* 'кобыла'); *фитонимы* (*тиит* 'лиственница', *бэрдьигэс* 'сосна', *бугул* 'копна'); металл (*көмүс* 'золото'); *артефакты* (*хойуук оночо* 'лодка-каюк', *күөс* 'горшок'), природные явления (*хаар* 'снег').

Выявлено, что в сравнительных конструкциях эпоса в роли эталона сравнения чаще всего выступают бионимы и фитонимы. Это свидетельствует о том, что сила, красота и окружающая среда человека у народа саха сравнивается с живой природой.

Список условных обозначений

3SG – личный аффикс 3-го л. ед. ч.; **NOM** – основной (неопределенный) падеж; **DAT** – дательный падеж; **ACC** – винительный падеж; **ABL** – исходный падеж; **POSTP** – послелог; **PP** – причастие прошедшего времени на -быт; **CV** – деепричастие; **POSS** – изафет; **PRTCL** – частица; **PRS** – настоящее время; **ADJ** – имя прилагательное; **ADV** – наречие; **знак равенства** – морфемный шов при словоизменительных и формообразовательных аффиксах.

Литература

Байжанова, 2002 – Байжанова Н.Р. Структурные и семантические особенности сравнений в типических местах алтайского героического эпоса. *Гуманитарные науки в Сибири*. 2002, 3, С. 44–50.

Большой толковый словарь якутского языка, 2007 – Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын Быһаарыылаах Улахан тылдьыта: в 13 т. Т. IV: Буква К / Под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2007. 672 с.

Буслаев, 2019 – Буслаев Ф.И. *О преподавании отечественного языка*. М.: Издательство Юрайт, 2019. 266 с.

Васильев, 1986 – Васильев И.Ю. *Способы выражения сравнения в якутском языке*. Новосибирск: Наука, 1986. 109 с.

Войтенко, 2010 – Войтенко Е.П. Сравнения в хакасском героическом эпосе «Ай-Хуучин». автореферат дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 2010. 23 с.

Востоков, 1859 – Востоков А.Х. *Русская грамматика*: Изд. 10-е, испр. СПб: тип. Имп. Рос. акад., 1859. 283 с.

Греч, 1827 – Греч Н.И. *Практическая русская грамматика*. СПб: тип. Императорского Санкт-Петербургского воспитательного дома, 1827. 578 с.

Дмитриев, 1962 – Дмитриев Н.К. *Строй тюркских языков*: [избранные труды]. М.: Изд-во вост. лит., 1962. 607 с.

Коньров, 1985 – Коньров Т.К. *Структурно-семантическая природа сравнения в казахском языке*. Алма-Ата: Изд-во «Мектеп», 1985. 215 с.

Малышева, Осорова, 2020 – Малышева Н.В., Осорова М.А. Словообразовательная система фитонимов и способы ее описания в языке олонхо (на примере олонхо «Ала-Булкун»). *Эпосоведение*. 2020, 2(18), С. 137–147. <https://doi.org/10.25587/p1754-7441-6801-p>

Мезенин, 1969 – Мезенин С.М. Конструкции современного английского языка, имеющие значение сравнения: автореферат дис. ... канд. филол. наук. М., 1969. 19 с.

Овсяннико-Куликовский, 1902 – Овсяннико-Куликовский Д.Н. *Синтаксис русского языка*. СПб.: издание Д. Е. Жуковского, 1902. 312 с.

Пешковский, 1956 – Пешковский А.М. *Русский синтаксис в научном освещении*. М.: Учпедгиз, 1956. 511 с.

Руднев, 1968 – Руднев А.Г. *Синтаксис современного русского языка*. М.: Высш. школа, 1968. 364 с.

Строптивый Кулун Куллустуур, 2014 – Тимофеев-Теплоухов И.Г. *Строптивый Кулун Куллустуур: олонхо / перевод А.А. Попова, И.В. Пухова*. Якутск: ИД СВФУ, 2014. 279 с.

Султрекова (Кыржинакова), 2017 – Султрекова (Кыржинакова) Э.В. *Сравнительные конструкции хакасского языка*. Абакан: Хакас. кн. изд-во, 2017. 324 с.

Турантаева, Малышева, 2025 – Турантаева Н.В., Малышева Н.В. О некоторых монголизмах в диалектной лексике якутского языка (на материале языка олонхо). *Эпосоведение*. 2025, 2(38), С. 117–136. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-2-117-136>

Убрятова, 1976 – Убрятова Е.И. *Исследование по синтаксису якутского языка. Ч. II. Сложное предложение*. Новосибирск: Изд-во АН СССР, 1976. 214 с.

Черемисина, 1971 – Черемисина М.И. *Некоторые вопросы синтаксиса. Сравнительные конструкции современного русского языка*. Новосибирск: Изд-во Новосиб. Гос. ун-та, 1971. 181 с.

Шахматова, 1941 – Шахматов А.А. *Синтаксис русского языка*. Л.: Учпедгиз. Ленингр. отд-ние, 1941. 620 с.

Широкова, 1955 – Широкова Н.А. Синтаксические функции сравнительного оборота в современном русском языке. В кн.: *Ученые записки Казанского университета*, 1955. Т. 115. Кн. 10. С. 67–168.

References

Baizhanova NR. Structural and semantic features of comparisons in typical passages of the Altai heroic epic. *Humanities in Siberia*, 2002, 3, pp. 44–50. (in Russian)

Large explanatory dictionary of the Yakut language = Large explanatory dictionary of the Sakha language: in 13 volumes. T. IV: Letter K / Ed. P.A. Sleptsov. Novosibirsk: Nauka Publ., 2007. 672 p.

Buslaev FI. *On the Teaching of the Native Language*. Moscow: Yurayt Publ. House, 2019. 266 p. (in Russian)

Vasiliev IYu. *Methods of expressing comparison in the Yakut language*. Novosibirsk, Nauka Publ., 1986. 109 p.

Voitenko EP. Comparisons in the Khakass heroic epic “Ai-Khuchin”. Summary of Candidate’s dissertation (Philology). Novosibirsk, 2010. 23 p. (in Russian)

Vostokov AKh. *Russian Grammar*: 10th ed., rev. Saint Petersburg: typ. Imp. Russian Academy of Sciences, 1859. 283 p. (in Russian)

Grech NI. *Practical Russian Grammar*. Saint Petersburg: typ. of the Imperial St. Petersburg Educational Home, 1827. 578 p. (in Russian)

Dmitriev NK. *The Structure of Turkic Languages*. Moscow: Oriental Literature Publ. House, 1962. 607 p. (in Russian)

Konyrov TK. The structural-semantic nature of comparison in the Kazakh language. Alma-Ata: Mektep Publ. House, 1985. 215 p. (in Russian)

Malysheva NV., Osorova MA. Word-forming system of phytonyms and ways of its description in the olonkho language: the case of *Ala-Bulkun olonkho*. *Eposovedenie*. 2020, 2(18), pp. 137–147 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/p1754-7441-6801-p>

Mezenin SM. Modern English constructions conveying comparison: Summary of Candidate’s dissertation (philology). Moscow, 1969. (in Russian)

Ovsyaniko-Kulikovskiy DN. *Syntax of the Russian Language*. Saint Petersburg: D.E. Zhukovsky Publ., 1902. 312 p. (in Russian)

Peshkovskiy AM. *Russian syntax in scientific coverage*. Moscow: Uchpedgiz Publ., 1956. 511 p. (in Russian)

Rudnev AG. *Syntax of the modern Russian language*. Moscow: Higher school Publ., 1968. 364 p. (in Russian)

Timofeev-Teploukhov IG. Obstinate Kulun Kullustuur: olonkho / translation: A.A. Popova, I.V. Pukhov. Yakutsk: Publ. House NEFU, 2014. 279 p. (in Russian)

Sultrekova (Kyrzhinakova) EV. *Comparative constructions of the Khakass language*. Abakan: Khakas. Book Publ. House, 2017. 324 p. (in Russian)

Turantaeva NV., Malysheva NV. On certain Mongolic loanword in the dialectal lexicon of the Yakut language (based on the language of olonkho). *Eposovedenie*. 2025, 2(38), pp. 117–136 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-2-117-136>

Ubrayatova EI. *Research on the syntax of the Yakut language. Part II. Complex sentence*. Novosibirsk: Publ. House of the USSR Academy of Sciences, 1976. 214 p. (in Russian)

Cheremisina MI. *Some syntax issues. Comparative constructions of the modern Russian language*. Novosibirsk: Novosibirsk Publ. House. State Univ., 1971. 181 p. (in Russian)

Shakhmatov AA. *Syntax of the Russian language*. Leningrad: Uchpedgiz Publ. Leningr. department, 1941. 620 p. (in Russian)

Shirokova NA. Syntactic functions of comparative expression in modern Russian. In: *Uchen. zap. Kazan University /Academic notes of Kazan University*, 1955. Т. 115. Book. 10, pp. 67–168. (in Russian)

Об авторе

Дьяконова Анна Михайловна, преподаватель Института культурного наследия Арктики ФГБОУ ВО «Арктический государственный университет искусств, культуры и креативных индустрий», ORCID: 0000-0001-6846-6710, e-mail: mza88@mail.ru

About the author

Anna M. Dyakonova, lecturer at the Institute of Arctic Cultural Heritage of the Arctic State University of Arts, Culture and Creative Industries, ORCID: 0000-0001-6846-6710, e-mail: mza88@mail.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 10.08.2026

Поступила после рецензирования / Revised 03.09.2026

Принята к публикации / Accepted 21.09.2026

РЕЦЕНЗИИ

DOI 10.25587/2782-4861-2026-3-222-225

РЕЦЕНЗИЯ на книгу: «Гэсэриада предбайкальских бурят. Кн. 2. Абай Гэсэр Богдо хан / Научный перевод, комментарии, примечания, словарь непереведенных слов Н. Н. Николаевой, предисловие Н. Н. Николаевой, Е. В. Нолева, Л. С. Дампиловой, отв. ред. Л. С. Дампилова, Е. В. Нолев», Иркутск: Изд-во «Оттиск», 244 с.

Б.-Х. Б. Цыбикова

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН,

Улан-Удэ, Россия,

e-mail: bch58@yandex.ru



Рецензируемая работа является второй книгой, подготовленной к изданию Н. Н. Николаевой, под общим названием «Гэсэриада предбайкальских бурят», вводящая в научный оборот улигер «Абай Гэсэр Богдо хан», записанный писателем, драматургом, собирателем устного творчества А. И. Шадаевым в исполнении Михаила Алексеевича Гергусева, внесшего «бесценный вклад в сокровищницу бурятской культуры, сохранив и передав потомкам свой уникальный и оригинальный вариант великой Гэсэриады» (с. 221). Этот труд можно считать логичным продолжением научных двуязычных изданий Бурятского института общественных наук АН СССР, предпринятых в 1960-х гг., которые сделали доступными для исследователей и широкого круга читателей, в т. ч. иноязычных, две крупные основные бурятские версии эпоса – «Абай Гэсэр» П. Петрова в переводе и с комментариями А. И. Уланова (Абай Гэсэр, 1960: 314) и «Абай Гэсэр-хубун» сказителя М. Имегенова в переводе и с комментариями М. П. Хоимонова (Абай Гэсэр-хубун, 1961: 231).

Вводимый в научный оборот улигер «Абай Гэсэр Богдо Хаан» («Абай Гэсэр Богдо хан»), изданный на общих принципах подачи эпического материала и комментирования национальных текстов, которые соответствуют академическим требованиям в области текстологии и источниковедения, привлечет внимание не только специалистов по фольклору и языкам тюрко-монгольских народов, этнографов, но и большого количества людей, интересующихся культурным наследием своего народа. Это обусловлено высоким качеством репрезентации рукописного улигерного текста.

Следует подчеркнуть, что процесс подготовки к изданию архивного источника состоит из нескольких важных этапов. В данном случае стартовым моментом является работа в фондах Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН по выявлению и выбору Н. Н. Николаевой аутентичного эпического материала. Затем необходимо было последовательно решить следующие значимые задачи: «публикации текстов предшествует их критическая оценка с точки зрения их источника, жанровой принадлежности, отнесения к устной или рукописной традиции, аутентичности, качества записи, степени полноты, наличия утрат, ошибок, описок и т. д. Только после этого принимается решение о целесообразности или нецелесообразности публикации полевых или архивных материалов» (Топорков, 2024: 83–84).

В соответствии с ними автору публикации предстояло провести подготовительную текстологическую работу, которая требует особой скрупулезности. Так, прежде чем переложить подобранный улигер в машинописный формат, исследователем осуществлена критическая проверка источника, позволившая привести рукопись к единообразию в соответствии с современными требованиями оформления: «Сделаны правки пунктуационного характера: расставлены запятые, точки, тире, единообразно оформлена прямая речь. Исправлены грубые орфографические ошибки, восстановлены долгие гласные, т. к. долгота гласных в бурятском языке имеет смысловое значение» (с. 214). А также были устранены моменты технического характера или допущенная собирателем небрежность в записях: «Название улигера на первом титульном листе не совпадает с названием, которое непосредственно предваряет текст. На титуле: «Абай Гэсэр Богдо», в начале текста: «Абай Гэсэр Богдо хаан»» (с. 211). Кроме того, как отмечает Н. Н. Николаева: «Текст условно разделен на две части при помощи трех звездочек и волнистой линии. Комментариев собирателя о причине разделения нет. Элементы традиционной улигерной композиции – песни «встречи» *угталга*, песни-«связки» *сэг даралга*, «проводы» *үдэшэлгэ*, отсутствуют» (Там же). Выявленные «лакуны, оставленные, когда слово, эпическая формула или ряд формул дублируются без изменений» (Там же) были восстановлены для лучшего восприятия текста.

После унификации правописания, устранения орфографических, технических и других недочетов, выяснения «темных» мест текста, осмысления сюжетной линии, Н. Н. Николаева приступила к непосредственной работе над переводом улигера и составлению научно-справочного аппарата.

Как единодушно признается фольклористами-текстологами, важнейшим и наиболее трудоемким является осуществление перевода оригинала на русский язык, требующего серьезной научной квалификации и опыта. Трудности продиктованы рядом проблем, связанным с передачей реалий архаичного текста, сути поэтики и специфики художественного языка, своеобразия эпических формул и ритмичности национального эпоса, решение которых позволяет «получить в итоге научно достоверный памятник языка и фольклора» (Лиморенко, 2021: 15).

Перевод на русский язык непростого для восприятия эпического текста на диалекте исполнителя, базирующегося на «языке фольклорной традиции... структурно упорядоченных, «отшлифованных» многократными повторениями в процессе передачи, с четко выраженной эстетической функцией» (Черванева, 2020: 72), и адекватная подача его художественно-образных особенностей предполагает владение исследователем определенными навыками и опытом переводческой практики. И можем констатировать, что перевод улигера «Абай Гэсэр Богдо хан», осуществленный Натальей Никитичной на высоком профессиональном уровне, отвечает современным требованиям академического издания с соблюдением максимального соответствия перевода оригиналу, точном и грамотном выборе лексики и фразеологии без злоупотребления русизмами, без стремления адаптировать некоторые смыслы к элементам другой культуры. Считаем весьма продуктивным обращение Н. Н. Николаевой к многолетнему опыту авторов и составителей томов при подготовке к изданию героического эпоса

в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» и использование концепции популяризации национальных серийных изданий в других регионах, в частности якутского эпоса олонхо (Илларионов, Илларионова, Оросина, 2019: 108–116), способствовавшие повышению качества художественного восприятия публикуемого текста современным читателем.

В примечаниях даны пояснения к диалектным вариантам слов, особенностям лексических, фонетических, синтаксических конструкций улигерного произведения.

Следующим существенным этапом явилось составление комментариев, имеющее многоаспектный характер. В целом оно представляет собой результат кропотливой аналитической работы автора публикации с текстом улигера и его вариантами, кроме этого предполагает разыскания библиографического и иного характера для комментирования этнографических реалий, культурно-исторического контекста, специфических терминов, устаревших слов, устойчивых формул и т. д. Подчеркнем, составленный Н. Н. Николаевой научно-справочный аппарат, состоящий из комментариев, примечаний, словаря непереведенных слов, сведений о тексте и принципах публикации, являющийся необходимым элементом академических публикаций произведений устного творчества, представляет собой итог серьезного научного исследования, где с аналитических позиций комментируются языковые, фольклорно-этнографические, исторические и мировоззренческие особенности подготовленного к печати эпоса бурят.

На основе систематизации довольно скудных сведений об исполнителе из различных источников Н. Н. Николаевой удалось охарактеризовать личность Михаила Алексеевича Гергусеева; выявить сказительский репертуар и локальную эпическую традицию, унаследованную от отца, Алексея Гергусеева, талантливого и известного в Обусинской долине улигершина. Значимым и ценным, безусловно, является материал, содержащий биографические сведения, в т. ч. о его жене и детях; особенно впечатляют факты из фронтового периода его жизни. Примечательно, что в книге размещены фото М. А. Гергусеева и его жены С. В. Гергусеевой (Унхеевой), восстановленные при помощи ИИ. Кроме того, приводится родословная сказителя, насчитывающая семь поколений его рода, из генеалогического материала известного бурятского фольклориста С. П. Балдаева.

Книгу предваряет коллективная вступительная статья о бурятской Гэсэриаде (с. 3–9), привлекающей внимание своей обширной географией распространения, большим количеством разнообразных национальных версий, включенностью в мифологическую и религиозную систему этносов, генетически и исторически не связанных друг с другом. Обоснованно подчеркивается, что Гэсэриада является неотъемлемой частью богатейшей многовековой и многослойной устной эпической традиции, связанной с общемонгольской и шире – с мировой. Факты и обстоятельства бытования эпоса на огромной территории Внутренней Азии позволяют проанализировать сложный процесс исторических и социально-культурных событий, происходивших здесь на протяжении многих десятков и сотен лет. В ней дана, кроме того, характеристика истории изучения эпоса о Гэсэре, едином культурном герое многих народов Внутренней Азии, а также его популяризации в Бурятии в конце XX в., воплотившегося в крупный проект, призванный поднять интерес к улигеру на новый уровень.

Введение в научный оборот на высоком качественном уровне образцов устной народной поэзии из архивных и других источников в виде двуязычных изданий является одной из актуальнейших и злободневных проблем фольклористики на современном этапе. Оно открывает возможности проведения аналитических и компаративистских изысканий самого широкого плана, прежде всего для сравнительно-типологических и сравнительно-сопоставительных исследований в рамках общепермской, общемонгольской, тюрко-монгольской фольклорных традиций. И публикация одного из многочисленных вариантов эпоса о Гэсэре в переводе на русский язык с научными комментариями, примечаниями внесет, еще раз подчеркнем, значительный вклад в отечественную и мировую фольклористику.

Как можем заключить из вышеизложенного, подготовка эпических текстов к публикации – это комплексная задача, которая требует не только кропотливой текстологической работы, но и глубокого погружения в культурный, языковой и исторический контекст. И рецензируемая работа «Гэсэриада предбайкальских бурят. Кн. 2. Абай Гэсэр Богдо хаан / Научный перевод, комментарии, примечания, словарь непереведенных слов Н. Н. Николаевой, предисловие Н. Н. Николаевой, Е. В. Нолева, Л.С. Дампиловой, отв. ред. Л. С. Дампилова, Е. В. Нолев», в полной мере отвечает основополагающим принципам и современным подходам эдиционной практики издания памятников устного народного творчества. Нет сомнения в том, что она займет достойное место в ряду академических публикаций эпического наследия бурятского народа.

Литература

Абай Гэсэр, 1960 – Уланова А.И. (ред., перев.) *Абай Гэсэр*. Улан-Удэ: б. и., 1960. 314 с. (на бурятском и рус. яз.)

Абай Гэсэр-хубун, 1961 – Имегенов М. *Абай Гэсэр-хубун*: Эпопея (эхирит-булагатский вариант). Ч. 1. Улан-Удэ: [б. и.], 1961. 231 с. (на бурятском и рус. яз.)

Илларионов, Илларионова, Оросина, 2019 – Илларионов В.В., Илларионова Т.В., Оросина Н.А. Серия «Саха боотурдара»: опыт издания текстов якутского эпоса олонхо». *Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. Серия: Эпосоведение*, 2019, 4 (16), С. 108–116.

Лиморенко, 2021 – Лиморенко Ю.В. Эдиционная текстология фольклора и практика фольклористического перевода. *Сибирский филологический журнал*, 2021, 2, С. 9–17.

Топорков, 2024 – Топорков А.Л. Проблемы издания и комментирования русского магического фольклора. *Фольклор: структура, типология, семиотика*, 2024, 2(7), С. 81–108.

Черванёва, 2020 – Черванёва В.А. Фольклорный текст в режиме диалога: к вопросу о статусе языка фольклора. *Фольклор: структура, типология, семиотика*, 2020, 2(3), С. 72–87.

References

Ulanova AI. (ed., transl.) *Abay Geser*. Ulan-Ude, 1960. 314 p. (in Russian and Buryat)

Imegenov M. *Abay Geser-khubun: Epopeya (ekhirit-bulagatskiy variant)*. Ch. 1. Podg. teksta, per. i primech. M. P. Khomonova. Ulan-Ude, 1961. 231 p. (in Russian and Buryat)

Illarionov VV., Illarionova TV., Orosina NA. Series *Sakha booturdara*: experience in the publication of texts of the Yakut epic olonkho. *Vestnik of the North-Eastern Federal University: Eposovedenie*. 2019, 4(16), pp. 108–116. (in Russian)

Limorenko YuV. Editional textual studies of folklore and practice of folkloristic translation. *Siberian Journal of Philology*, 2021, 2, pp. 9–17. (in Russian)

Toporkov AL. Problems of publishing and commenting on Russian magical folklore. *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*. 2024, 2(7), pp. 81–108. (in Russian)

Chervaneva V.A. Folk text in dialogic mode: On the status of the language of folklore. *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, 2020, 2(3), pp. 72–87 (in Russian)

Об авторе

Цыбикова Бадма-Ханда Бадмадоржиевна, ведущий научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики, ФГБУН «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии» Сибирского отделения Российской академии наук, ORCID: 0000-0003-3672-1566, e-mail: bch58@yandex.ru

About the author

Badma-Khanda B. Tsybikova, Leading Researcher of the Department of Literature and Folklore Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Science, ORCID: 0000-0003-3672-1566, e-mail: bch58@yandex.ru

ХРОНИКА

СИСТЕМА КЛАССИФИКАЦИИ СКАЗОЧНЫХ СЮЖЕТОВ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ (исследование, оцифровка и систематизация)

Цеценмунх¹, Б. А. Бичеев²

¹ Северо-Западный университет национальностей, Ланьчжоу, Китай
e-mail: sqmh326@163.com

² Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия
e-mail: baazr@mail.ru

В Северо-Западном университете национальностей г. Ланьчжоу (Ганьсу, Китай) состоялся круглый стол, посвященный итогам работы проекта «Система классификации сказочных сюжетов монгольских народов». В работе круглого стола приняли участие преподаватели и аспиранты университета, а также известный монголовед профессор Хироши Футаки (Токио, Япония).

Проект осуществляется с 2017 г. под руководством профессора, доктора филологических наук Цеценмунха. В реализации проекта участвуют преподаватели и аспиранты университета, а также зарубежные исследователи из Монголии, России и Венгрии. За время реализации проекта в рамках реализуемой темы было защищено одиннадцать кандидатских диссертаций под руководством профессора Цеценмунха, который выступил с основным докладом об итогах реализации проекта и презентацией созданной в рамках проекта базы данных сказок монгольских народов.



Рис. 1. Профессор Цеценмунх.
Презентация базы данных сказок монгольских народов

Говоря о целях и значимости проекта, докладчик отметил, что это было системное и кропотливое исследование, в результате которого был собран огромный объем текстов сказок монгольских народов. Сопоставительный анализ сказочных сюжетов осуществлялся на основе международной системы классификации сказочных сюжетов «АТ» (AaTh). Для сказочных сюжетов монгольских народов были разработаны особая классификация под названием «СМ» (SM). Также была создана прикладная платформа базы данных, для продолжения сравнительных исследований и сохранения сказочного наследия монгольских народов.

Монгольские народы в основном проживают в Монголии, Китае и России. В Китае проживает шесть монголоязычных народов: монголы (сюда же включаются и ойраты), дауры, дунсян, баоань, ту (цаган монголы) и восточные югуры. Они проживают в автономных районах Внутренняя Монголия и Синьцзян, в провинциях Хэйлунцзян, Ганьсу, Цинхай и в других автономных уездах, географически образуя две группы – восточную и западную. На территории проживания монгольских народов еще сохранилась живая сказительская традиция сказок и эпических сказаний. Однако у некоторых монгольских народов Китая и России монгольский язык находится под угрозой исчезновения.

Основные результаты исследования:

I. Монография профессора Цеценмунха «Указатель сюжетных типов и мотивов народных сказок монголов» в двух томах («Mongyol yabayan üliger-ün keb sinji kiged motib-un tobyoy», Index of Mongolian Folk Story Type and Motif. Beijing: National Publ., 2020. T. I (AT Classification System) – 1226 p.; T. II (SM Classification System) – 741 p.).

Монография состоит из десяти глав. Во вводной главе дана история сбора, публикации и исследования сказок монгольских народов Китая, Монголии и России. Во второй главе дана история и культура монгольских народов Китая, а также эволюция сказочного фольклора дауров, ту, дунсян, баоань, восточных югур. В остальных главах исследуются наиболее распространенные сюжетные типы народных сказок, проанализированы мотивы, устные и письменные формы, этнические и региональные особенности.

II. Тринадцать книг серии «Исследование сюжетных типов сказок монгольских народов. Текст, перевод, аннотация» («Mongyol töröl kelten-u yabayan üliger-ün keb sinji-yin sudulyan-u cubural bičiy». A Series of Typological Studies on Folktales in Mongolic Languages. Texts and Annotated Translations).



Рис. 2. Книги серии
«Исследование сюжет-
ных типов сказок
монгольских народов.
Текст, перевод,
аннотация»

Каждая книга серии состоит из трех разделов:

1. Транслитерированные на латиницу тексты сказок для широкого доступа к ним фольклористов, этнологов, лингвистов и др.
2. Тексты сказок на традиционном монгольском письме.
3. Словарные статьи (в среднем от 3500 до 4000 статей).

Материалы полевых экспедиций стали основой для данной серии. С мая 2017 г. по октябрь 2019 г. члены исследовательского коллектива были разделены на пять групп для проведения полевых исследований среди дауров, дунсян, баоань, восточных югу, ту, а также других этнических групп Внутренней Монголии, Ганьсу, Цинхая с целью сбора и систематизации текстов народных сказок. В течение двух лет они подолгу находились в местах проживания монгольских этнических групп Китая. Изучали их обычаи, обряды, быт, а также овладевали практическими навыками языка исследуемой группы. Монгольский язык даур, дунсян, баоань, восточных югу и др. содержит более 50 % общемонгольской лексики.

За время двухгодичного полевого исследования было собрано более 1000 текстов народных сказок (даур, дунсян, баоань, ту, восточных югу и др.), которые вошли в содержание тринадцати книг этой серии.

III. Восемь книг «Указатель типов и мотивов сказок монгольских народов» («Mongyol yabayan üliger-ün keb sinji kiged motib-un tobyoᠣᠭ». Index of Mongolian Folk Story Type and Motif).

С появлением системы классификации сказок АТ в разных странах было опубликовано более 200 указателей народных сказок, которые можно свести к четырем методам классификации. Первый метод ограничивается типовым кодом по классификации АТ. Во втором новые типы представлены подтипами. Третий метод создает новую систему классификации сюжетных типов, основанную на национальных сюжетах. Четвертый метод классифицирует типы, которые не могут быть включены в систему АТ.

У монгольских народов много сложных и разнообразных сказочных сюжетных линий и мотивов. В соответствии с их особенностями они делятся на две группы: сюжетные типы, включенные в систему классификации АТ и сюжетные типы, которые не могут быть включены в эту систему. Для последних сюжетных типов была разработана отдельная система классификации, получившая название “SM”.

Для составления репрезентативного указателя сюжетных типов была создана серия «Указатель типов и мотивов народных сказок монгольских народов», которая включает в себя по одному тому для каждой из шести этнических групп (монголы, дауры, дунсян, баоань, ту, восточные югу), всего восемь томов. Цель составления серии – создать практичную и удобную систему классификации народных сказок для их сравнительного изучения. Классифицируя сюжетные типы, был составлен подробный «базовый матричный индекс».

IV. Прикладная платформа базы данных сказок (тексты, сюжетные типы, тема сказочных сюжетов, аудио, видео, карта распространения сюжета, электронный словарь и др. Объем – 1 ТБ 67 ГБ).

Используя возможности цифровых технологий для массового хранения, была разработана серия методов цифровой обработки сказок монгольских народов и создана прикладная платформа базы данных, совместимая с английским, китайским и монгольским языками. Были разработаны следующие концепции и методы проектирования базы данных:

1. На основе статической и динамической информации, сказки монгольских народов были разделены на пять объектов базы данных: таблица с информацией о сюжете; таблица типов сюжетов; таблица матриц сюжетов; таблица сюжетных линий; таблица монгольской лексики. Каждая таблица связана идентификационным номером, по которому могут передаваться параметры между таблицами.

2. Приложение к базе данных сказок монгольских народов состоит из двух уровней: администратора и пользователя. Интерфейс управления приложением базы данных состоит из пяти

функциональных модулей: редактирование текста, анализ типов и аннотаций, тематический анализ и аннотации, редактирование аудио и видео, а также редактирование базовой информации.

3. В соответствии с запросом могут осуществляться поиск соответствующего контента в базе данных по определенным критериям. Пользователи могут запрашивать информацию в соответствии с областью распространения рассказа, типом рассказа, темой рассказа, названием книги, к которой относится рассказ, названием рассказа и т. д. База данных сказок содержит не только текстовую информацию о народных сказках, но и видео, аудио и другие медиафайлы. Также можно просмотреть географическое распределение монгольских народных сказок на основе разработанной карты.

Таким образом, интерфейс сетевой программы превзошел первоначальный план с точки зрения функций программного обеспечения и параметров данных и стал крупнейшей платформой для базы данных сказок монгольских народов в Китае и за рубежом.

Об авторах

Цеценмунх, доктор филологических наук, профессор «Северо-Западного университета национальностей (г. Ланьчжоу, Цинхай), ORCID: 0009-0001-4812-3160, e-mail: sqmh326@163.com

Бичеев Баазр Александрович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова», ORCID: 0000-0002-9352-7367, e-mail: baazr@mail.ru

About the authors

Siqinmenghe, Doctor PhD. (Philology), Professor, Department of Mongol Philology and Oriental Studies, Northwestern University of Nationalities (Lanzhou, Qinghai), ORCID: 0009-0001-4812-3160, e-mail: sqmh326@163.com

Baazr A. Bicheeva, Doctor Sci. (Philosophy), Leading Researcher, Kalmyk State University named after B. B. Gorodovikov, ORCID: 0000-0002-9352-7367, e-mail: baazr@mail.ru

ЭПОСОВЕДЕНИЕ

Сетевое издание

EPIC STUDIES

Online journal

№ 3 (43) 2026

Технический редактор *В.И. Харабаева*
Компьютерная верстка *Л.М. Винокурова*
Оформление обложки *П.И. Антипин*

Подписано в печать 30.09.2026. Формат 70х108/16.
Усл.-печ. л. 20,13. Уч.-изд.л. 20,38. Тираж экз. Заказ №.

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