

Федеральное государственное  
бюджетное учреждение науки  
Институт гуманитарных исследований  
и проблем малочисленных народов Севера  
Сибирского отделения  
Российской академии наук

**ЭТНОГРАФИЯ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА  
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ  
СИБИРИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ РЕГИОНОВ**

Материалы I Алексеевских чтений  
«Этнография, фольклористика и религиоведение  
Сибири и сопредельных регионов»  
(г. Якутск, 26 апреля 2012 г.)

Якутск  
2013

Ответственный редактор:  
д.и.н. *Е.Н. Романова*

Редколлегия:  
д. иск. *А.С. Ларионова*, к.и.н. *Е.К. Алексеева*

Рецензенты:  
д.и.н. *С.И. Боякова*,  
д.ф.н. *Н.В. Покатилова*  
Составитель: *Н.В. Павлова*

Утверждено к печати Ученым советом  
Института гуманитарных исследований  
и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

**Этнография, фольклористика и религиоведение Сибири и сопредельных регионов:** материалы I Алексеевских чтений «Этнография, фольклористика и религиоведение Сибири и сопредельных регионов» (г. Якутск, 26 апреля 2012 г.) [отв. ред. д.и.н. Е.Н. Романова; сост. Н.В. Павлова]. – Якутск: Изд-во ИГИиПМНС СО РАН, 2013. – 362 с.

В сборнике представлены материалы I Алексеевских чтений, посвященных памяти Николая Алексеевича Алексеева, доктора исторических наук, профессора, лауреата Государственной премии РФ, заслуженного деятеля науки России. Широта научных интересов ученого определила проблематику и структуру данного сборника. Тематика представленных статей раскрывает многогранность методологических принципов и научных направлений: этнография, фольклористика, религиоведение, культурная антропология.

## **Н.А. АЛЕКСЕЕВ: НАУЧНЫЕ ИДЕИ, ТВОРЧЕСТВО, НОВЫЕ ЗАМЫСЛЫ**

---

*А.И. Гоголев,  
Якутск*

### **Н.А. Алексеев в изучении традиционной религии тюркоязычных народов Сибири**

Н.А. Алексеев относится к числу известных религиоведов Сибири. Как известно, религия в духовной жизни традиционных обществ вместе с мифологией занимает основополагающее место, с другой стороны, на протяжении многих веков лучшие умы человечества стремились найти рациональное объяснение причин возникновения столь специфической, иллюзорно-мистической, иррациональной формы мышления. За это время сложилась специальная отрасль знания – религиоведение. Его цель – серьезный анализ всей совокупности проблем происхождения, сущности и функций религии, ее места в обществе. Эти вопросы и стали основным научным интересом Н.А. Алексеева. «Путь ..., избранный им, – писали авторы Предисловия к монографии Н.А. Алексеева “Этнография и фольклор народов Сибири”, – стал продолжением научного пути крупного ученого-историка, фольклориста, религиоведа Г.В. Ксенофонтова» [1].

В формировании научных интересов Н. А.Алексеева огромную роль сыграли учеба в Ленинградском госуниверситете, затем в аспирантуре в Институте этнографии АН СССР, где он после С.И. Николаева получил профессиональную этнографическую подготовку.

В 1975 г. в Новосибирске вышла первая монография ученого «Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в.», которая в якутской историографии стала фактически первой обобщенной работой по религии народа саха, где были систематизированы его религиозно-мифологические основы традиционного мировоззрения. Следует отметить, что в 1960–1970-е гг. традиционные религиозные верования,

наряду с проблемой этногенеза, являлись одним из основных направлений в советской этнографии. Но среди этнографов-религиоведов только Н.А. Алексеев расширил свою тематику – начал изучение верований родственных якутам тюркоязычных народов Южной Сибири (алтайцев, шорцев, тувинцев и хакасов). В итоге были опубликованы в 1980-х гг. крупные монографии: «Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири» (Новосибирск, 1980), «Шаманизм тюркоязычных народов Сибири» (Новосибирск, 1984), «Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири» (Новосибирск, 1992). В методологическом плане все эти работы проводились на основе сравнительно-исторического анализа, основоположником которого являлся французский монах-этнограф XVIII в. Франсуа Лафито.

О внутреннем содержании этих монографий Н.А. Алексеева, об их научной ценности достаточно хорошо освещено в сибирской историографии. В частности, авторы в Предисловии избранных трудов Николая Алексеевича «Этнография и фольклор народов Сибири» (Новосибирск, 2008) выразили свое удивление фразой: «...как во времена безоглядного атеизма мог появиться этот фундаментальный труд» (имея в виду книгу: «Религиозные верования якутов в XIX – начале XX в.», (Новосибирск, 1975) [1]. Я думаю, что не стоило так восторгаться этим фактом, т.к. за время своего существования советская этнография всегда обращала внимание на изучение религиозных верований, религии в целом, считая, что это связано с фундаментальными исследованиями связанными с областью на уровне атеистического воспитания народа. Так, уже на заре новейшей истории России (в 1920–1930 гг.) печатались работы из области религиозных верований народов Северной Азии В. Тан-Богораза, Н. Дыренковой, Л. Потапова, Л. Штернберга, Р. Зеленина, Г. Василевич и др. В 1960–1970-е гг. было опубликовано множество книг, посвященных традиционным верованиям народов РСФСР, Северного Кавказа, Казахстана и Средней Азии.

Я обратил бы внимание на то, что сравнительное исследование традиционных религиозных представлений и шаманизма у тюркоязычных

народов Сибири, последовательно проведенное в течение 1970–1980-х гг. Н.А. Алексеевым, является продолжением традиции, заложенной в якутской этнографии Г.В. Ксенофоновым. Следует вспомнить, что Г.В. Ксенофонов якутское шаманство изучал с комплексным использованием аналогичного материала у тунгусов, бурят, отчасти хакасов. С этой целью он совершил ряд специальных экспедиционных поездок в Бурятию, Туруханский край, Хакасию.

Уместно привести и другой пример, уже из области якутской литературы. Так, 1920-е и в начале 1930-х гг. писатель Эрилик-Эристиин–С. Яковлев специально ездил в Бурят-Монгольскую республику и Казахстан, чтобы собрать материал для написания двух романов «Революция уолаттара», «Аймалџан» после публикации своего известного произведения «Маарыкчаан ыччаттара».

Кроме того, Н.А. Алексеев в своих работах подчеркивал конфецирующую функцию религиозных верований, тесно связанную с другой их функцией – интегрирующей. Социальная их значимость весьма важна. Особенность людей в рамках санкционированных верованиями мировоззрения освещала сложившиеся нормы и существующие порядки и тем самым содействовала интеграции конкретных традиционных обществ.

В заключение еще раз остановлюсь на методике исследования, заложенной в монографии о якутских традиционных верованиях, которая была основана на классификации ранних форм религии, разработанной замечательным советским этнографом, проф. С.А. Токаревым [2]. Именно она легла в основу труда «Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири» (Новосибирск, 1980). А в обобщающем исследовании «Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири», вышедшем в Новосибирске в 1992 г., классификация изучаемой проблемы была обновлена. Перед читателем предстает образ маститого ученого, предлагающего собственную методико-методологическую систему исследования религии в традиционном обществе, находящейся на пороге

перехода к классовому строю. В этом большая заслуга замечательного исследователя-религиоведа д.и.н., заслуженного деятеля науки РФ Николая Алексеевича Алексеева.

### Литература

1. *Алексеев А.Н.* Этнография и фольклор народов Сибири / Н.А. Алексеев. Ин-т филологии СО РАН. – Новосибирск, 2008. – (СО РАН. Избр. труды).
2. *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. – М., 1964.

*В.В. Илларионов,  
Якутск*

### Вклад Н.А. Алексеева в якутскую фольклористику

Н.А. Алексеев известен широкому кругу исследователей не только как этнограф-ученый, внесший весомый вклад в изучение традиционных религиозных верований тюркоязычных народов Сибири, но и как фольклорист, собиратель и издатель фольклорных текстов. Он активно участвовал в 25 фольклорно-этнографических экспедициях по Якутии, позже по Сибири – в Тыве, Хакасии, на Алтае, в Иркутской, Кемеровской областях, Алтайском крае, Ханты-Мансийском национальном округе. В 2003 г. был в экспедиции в Непале.

Его информантами являлись якуты – Алексеев Иван Алексеевич из Нюрбинского района – информатор Г.В.Ксенофонтова, верхневилуйский шаман Бадыл (Герасимов Е.Г.), сунтарский шаман Куобах (Парфенов Н.А.), алтай – кизи Агалдаев М.С., 1907 г.р., теленгийский сказитель Калкин А.Г., телеут Тадышев П.У., 1907 г.р., челканец Пустогачев Б.И., 1897 г.р. качинка Кангапова А.К., 1984 г.р., сагайский шаман Сунчугашев В.И., 1907 г.р.; кызылка Ожорокова М.Ф., 1907 г.р., шорец Ананасов Е.Н., 1984 г.р. тувинец Куулар О.Д., 1917 г.р., тувинец-тоджиец АК К.Х., 1903 г.р., тофаларка Адамова В.В., 1910 г.р. и др.

Основными направлениями научных изысканий Н.А.Алексеева были историко-этнографические и фольклорные исследования традиционной духовной и материальной культуры автохтонных народов Сибири, ее систематический сравнительный анализ на уровне локальных и этнических групп, что позволило исследователю выйти на уровень реконструкций длительных этнокультурных контактов древних сибирских тюрков. Вкладом Н.А. Алексеева в науку является установление генетической связи традиционных верований сибирских тюрков с древнейшими пластами религиозно-мифологических воззрений народов Центральной и Юго-Восточной Азии.

Надо особо отметить, что Н.А. Алексеев является одним из авторов концепции академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Основная цель серии – научное издание выдающихся в художественном отношении фольклорных произведений народов Сибири и Дальнего Востока. Данное издание – не свод национального фольклора и не простой набор фольклорных текстов, оно ориентировано на публикацию избранных памятников, представляющих вершинные достижения устно-поэтического творчества каждого народа Сибирско-Дальневосточного региона, т.е. произведений памятных и значимых и для истории, и для современности. В совокупности фольклорная классика этого обширного края, отличающаяся яркой самобытностью, предстает в серии как богатая и неотъемлемая часть общего культурного достояния народов нашей страны.

Отправным критерием при отборе текстов служат художественное совершенство и историко-познавательная ценность произведения. Выбор текста – итог изучения всей совокупности произведений и вариантов.

Одна из задач серии – широкое введение в научный оборот неизданных материалов. При наличии старой (опубликованной) записи и новой (неизданной), равноценной ей, а тем более лучшей по качеству, используется второй вариант. Огромное число вариантов, версий, произведений публикуется впервые. Это придает серии уникальную новизну. На настоящее

время под непосредственным руководством Н.А. Алексеева изданы 26 томов шестидесятитомной академической серии. В числе авторов концепции издания серии он был удостоен звания лауреата Государственной премии России в области науки и техники.

Н.А. Алексеев выступил как соавтор научных статей, переводчик, ответственный редактор ряда томов. В процессе подготовки серии ученый совместно с коллегами разрабатывал методологические подходы к осмыслению и публикации фольклора народов Севера, определению жанровых признаков фольклорных произведений, отбору и подаче образцов обрядовой поэзии, наименее изученного жанра в сибиреведении. Ряд статей и докладов ученого посвящены этому кругу тем.

Важной с точки зрения постановки проблемы представляется статья «Мифология и обрядовая поэзия народов Сибири как предмет фольклористики», поднимающая вопросы классификации произведений обрядового фольклора, терминологического аппарата, касающегося определения мифов, мифологии, религиозных гимнов, заклинаний, которая является некоторым итогом осмысления опыта публикации обрядовой поэзии. Для осуществления комплексного подхода к освещению предмета изучения автор предлагает междисциплинарное исследование обрядового фольклора, которое объединило бы этнографическое описание обрядов конкретного этноса с фольклористическим и музыковедческим анализом [2, с. 196–202].

Направление научной деятельности Николая Алексеевича затрагивает многие аспекты фольклористики. Подготовленный им на двух языках сборник «Якутские мифы» вызвал у научной общественности широкий резонанс. Это первая антология мифов саха. В сборник включены 196 текстов. Из них 118 были впервые введены в научный оборот. Публикуемые произведения сгруппированы следующим образом: 1) о птицах, животных, рыбах и пресмыкающихся; 2) о небесных телах, атмосферных явлениях и об обитателях Верхнего мира; 3) о сверхъестественных существах, обитающих в



Среднем мире; 4) о духах Нижнего мира; 5) о первопредках, главах родов и предназначении людей; 6) о шаманах. Из них самую многочисленную группу составляют тексты, посвященные первой теме. Интересна статья «Якутская мифология», предваряющая корпус текстов [1, с. 6–38]. Она дает аналитический материал, характеризующий включенные в книгу образцы. На основе обширного анализа автор пришел к выводу о том, что шаманические мифы являются «более поздним пластом якутских верований» и в связи с тем, что традиционные якутские воззрения не были канонизированы, в каждой локальной группе сохранились определенные, типичные только для них поверья. Героями даже общих по содержанию мифов считались местные божества. Исходя из этого наблюдения, автор поместил в книгу, наряду с текстами общеякутского характера, образцы, свойственные определенному роду или локальной группе. Здесь можно добавить, что обнаруженная в якутской мифологии неоднозначность генезиса и бытования мифов может быть характерна и для мифологий других народов Сибири [4, с. 12].

Ни у одного сибирского народа нет такой публикации. Исследователь привел аргументированные доказательства о возникновении мифа у якутов в виде самостоятельного жанра, он убедителен в своих пояснениях по этому поводу. В целом он изучал мифы еще с самого начала своей научной деятельности и на всем протяжении своей работы он достиг глубокого проникновения в мифологию, специально интересуясь этой проблематикой. Его взгляды были признаны в этой области ведущими мифологами, культурологами отечественной науки. Об этом признании свидетельствуют включение его статей по якутской мифологии в энциклопедии «Мифы народов мира» (1980), «Мифологический словарь» (1990).

В ряде статей Н.А. Алексеев обосновал свое собственное определение мифологии: мифология – это живой, меняющийся элемент человеческого сознания. Начав формироваться на самом раннем этапе истории человечества, мифология прошла вместе с ним весь долгий исторический путь, поэтому у каждого этноса есть архаичные и поздние мифы, при этом

древние мифы не оставались неизменными. В процессе развития культуры этноса они менялись, получали иногда новый смысл, соответствующий повысившемуся уровню знаний народа, его политическому статусу. Однако основная функция мифа – объяснить и санкционировать существующий в обществе и мире порядок – всегда сохранялась [5, с. 14]

27 марта 2008 г. Н.А. Алексеев прочитал доклад «Современные проблемы исследования фольклора народов Сибири» на ученом совете Института филологии СО РАН, посвященном его 70-летию. В докладе юбиляр предложил принципиально новое определение термина мифология: «Мифология каждого коренного народа Сибири представляет собой один из способов осознания ими Вселенной, основанной на признании множественности миров, наличия в ней Верхнего, Среднего и Нижнего миров со своими обитателями, а также многомерности этих миров, сосуществования в них параллельных миров, возможности перехода существ различных миров из одного мира в другой». Н.А. Алексеев также первым указал на наличие у этноса двух мифологий – сакральной и профанной.

Мало кто знает еще об одной грани творчества ученого – об его участии в литературных и научных переводах с языков народов Сибири. Еще будучи аспирантом Н.А. Алексеев участвовал в переводе произведений П.А. Ойунского на русский. Им были сделаны построчные переводы стихов Ойунского, а в соавторстве с белорусским писателем Бобриком переведены рассказы «Сон кожемяки» и «Выход из тины». Книга вышла в свет в 1963 г. [6, с. 256–294]

В 1967 г. по заказу ИМЛИ им. Горького Н.А. Алексеев перевел на русский язык героический эпос «Эрбэхтэй Бэргэн» Д.М. Говорова.

В серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» он участвовал в переводе всех якутских и долганского тома. В 2010 г. вышел в свет том «Мифы, легенды и предания тувинцев», где ученый был составителем тома и переводчиком с тувинского на русский язык.

Тексты, записанные Н.А. Алексеевым на магнитофон на хакасском и алтайском языках, войдут в его переводе в тома сказочной прозы этих народов.

В 2006 г. вышла в свет на двух языках книга «Фольклор тувинцев Бай тайге», где якутский ученый участвовал в ее составлении и переводе на русский язык.

В 2007 г. Н.А. Алексеев заключил договор о научном сотрудничестве с Институтом этнографии Венгерской Академии наук и передал для издания на трех языках – кумандинском, русском, английском – книгу «Материалы по шаманскому фольклору кумандинцев» (объем 10 п.л.). В книгу вошли полевые материалы венгерского этнографа В.Диосеги (1964) и Н.А. Алексеева (1984). Кумандинские тексты переведены на русский язык Н.А. Алексеевым, на английский язык будут переведены Михаилом Хоппалом. Это является первым крупным изданием текстов кумандинского фольклора. Также труды Н.А. Алексеева публиковались во Франции, Германии, Венгрии, США и Турции.

В 2008 г. была опубликована солидная книга избранных трудов «Этнография и фольклор народов Сибири» в издательстве «Наука» [3]. Немногие академики удостоены гранта Президента РФ «Ведущие школы». И то, что в этом списке десять лет, с 1998 г. по 2008 г., значилось имя Николая Алексеевича, рождает в нас чувство гордости за нашего земляка.

Н.А. Алексеев подготовил ряд аспирантов и соискателей, в их числе якуты и буряты, алтайцы и тувинцы, хакасы и шорцы, по специальностям этнография и фольклористика. Под его руководством защитились по этнографии и фольклористике семь человек, в том числе якутский этнограф А.И. Саввинов. Н.А. Алексеев был оппонентом по защите 15 докторских диссертаций, в том числе Р.И. Бравиной, Д.Г. Брагиной, А.Г. Лукиной и др., более 30 кандидатских диссертаций, в том числе С.Д. Мухоплевой, В.М. Никифорова, С.И. Петровой, В.А. Ноговицына, Т.В. Илларионовой и др.

В 2007 г. постановлением Президиума СО РАН Н.А. Алексеев был назначен директором-организатором Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН и за неполных три года внес большой вклад в становление нового академического учреждения, развитие фундаментальных научных направлений деятельности института и укрепление его материально-технической базы. В эти годы он был и координатором программы фундаментальных исследований СО РАН «Литература и фольклор России: история и современность» руководителем научным проектом НИР «Фольклор коренных народов Якутии» в рамках приоритетных направлений СО РАН, проекта «Духовная культура народа Саха: традиции, современное состояние и перспективы развития» в рамках фундаментальных программ Президиума РАН, ряда инициативных проектов РФФИ и РГНФ.

Таким образом, Н.А. Алексеев, служа науке до последних дней жизни, внес весомый вклад в изучение фольклора и традиционной культуры народов Сибири и Дальнего Востока.

### Литература

1. *Алексеев Н.А.* Якутская мифология // Якутские мифы – Саха өс номохторо. – Новосибирск: Наука, 2004. – С. 6–37.
2. *Алексеев Н.А.* Мифология и обрядовая поэзия народов Сибири как предмет фольклористики // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докл. – М., 2006. – С. 146–202.
3. *Алексеев Н.А.* Этнография и фольклор народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 2008. – 494 с.
4. *Кузьмина Е.Н., Романова Е.Н., Бадмаев А.А.* Три мира ученого Н.А. Алексеева: избранничество, посвящение, служение // Алексеев Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 2008. – 494 с.
5. Мифы народов Сибири. – М.: Сов. энцикл. 1980. – Т.1.
6. *Ойунский П.А.* Избранное / сост. С.П. Данилов. – М.: Худож. лит., 1963. – С. 262–296.

### **Непальский дневник Н.А. Алексеева**

В 2003 г. мы в составе четырех человек побывали в далекой стране – государстве Непал. Наш выезд для полевых исследований в данную страну был сезонным – с 4 по 27 августа. Целью экспедиции являлось изучение и сбор материалов по этнографическим и духовно-культурным ценностям малочисленного народа шерпа. В составе экспедиции были организатор данной поездки, председатель правления МРОФСИ «Лена-Евразия» Л.В. Федорова; известный этнограф и фольклорист профессор, заведующий сектором фольклора народов Сибири СО РАН Н.А. Алексеев; народный художник, президент Академии духовности РС(Я) А.Н. Осипов и я.

Наши полевые исследования дали как материальные, так и духовные знания о жизни и быте шерпов. Народным художником А.Н. Осиповым были сделаны интересные этнографические зарисовки из жизни и быта, написаны этюды портретов шерпов, картины горной местности, впоследствии проведены авторские выставки по материалам данной экспедиции. Николаем Алексеевичем был собран разнообразный материал по этнографии и фольклору шерпов. В мою задачу входило исследование материальной культуры шерпов и фиксирование фотографическим способом объектов и предметов, связанных с их бытовой жизнью. По материалам данной экспедиции мы выступили на Международном конгрессе востоковедов ICANAS – XXXVII, тезисы которых были опубликованы в сборнике конгресса [1, с. 730–731]. О вере в магические свойства громовника, о включении обрядов шаманизма и других традиционных культов в круг буддийской обрядности и о параллелях древнего якутского обряда разбивания огня, в основе своей имеющего параллели с разными культурами народов Индии и Тибета, отражено в статье Н.А. Алексеева [Там же, с. 3–5]. Частично некоторые материалы были включены в мои монографии [2, с. 26,

44, 52, 68; 3, с. 101, 102] и статье «Общее в материальной и духовной культуре шерпов и якутов», опубликованной в «Европейском научном журнале» за 2011 г. [4].

По приезде в г. Катманду, столицу Непала, мы встретились с послом России в Непале Валерием Варламовичем Назаровым. Оказалось, что наш Афанасий Николаевич бы знаком с его отцом. По рассказу Валерия Варламовича, наша экспедиция в Непале являлась первой из России. Вообще эту экспедицию можно отнести к ряду экстремальных, так как мы поднимались на высоту 3780 м пешком по узкой каменистой горной дороге, которая была испорчена еще и оползнем. Никакого транспорта не было. По дороге нам встречались непальцы-носильщики, которые носили на себе в специальных корзинах стройматериалы и грузы, даже больных стариков. Более экстремальным оказался обратный спуск в г. Намчи Базар. Шли по ручейкам воды, которые текли по горной тропе, по которой мы спускались, во время спуска шел сильный муссонный дождь. В этой поездке самой слабой оказалась я, со своей гипертонией я с трудом переносила высоту, все время подскакивало давление. У всех остальных, особенно у Николая Алексеевича, был большой опыт лазания по высокогорным районам Алтая и другим горным местностям. Николай Алексеевич всегда гордо говорил, что он, прежде всего, этнограф-полевик.

В Непале живут четыре группы народов: непальцы, шерпы, рай, гуру, среди них имеется более ста народностей. Их культура является симбиозом буддистской и индуистской культуры. Шерпы – выходцы из Тибета, считают себя высшей кастой среди тибетцев, небожителями, живущими в облаках. У них сложился хозяйственно-культурный тип пашенных земледельцев и кочевников-скотоводов высокогорий, специфика которого состоит в преимущественном разведении яков, их самок шерпы называют «нах». Сами шерпы – ламаисты, до буддизма у них была религия бодмона. Но сравнение их материальной и духовной культуры с традиционными якутским и

близкими им тюркоязычными народами, позволило нам выявить некоторые общие черты.

Николай Алексеевич, как этнограф и фольклорист, имеющий огромный опыт многолетней полевой этнографической практики, естественно, вел дневник. По его просьбе рукопись дневника в том же году я перенесла в компьютерный печатный вариант (общим объемом 27 страниц). Он мечтал выпустить книгу со своими дневниковыми записями, записями опросов сельских жителей и сочинений шерпских школьников о своих традиционных праздниках, обычаях и фольклоре, сопровождающимися цветными фотографиями и зарисовками.

Запись в дневнике Николая Алексеевича начинается 6-го и заканчивается 21-м августа 2003 г. Он фиксировал методом наблюдения и опроса не только весь комплекс традиционной этнически своеобразной культуры и быта шерпов, но и их отличительные и общие черты с другими этносами, например, с алтайцами, хакасами и якутами.

Интересны его записи наблюдений, в первую очередь касающиеся тех компонентов традиционно-бытовой культуры шерпов, которые имеют традиционный массовый характер, проявляющийся в их повседневном быту: типы жилища, хозяйственной утвари, одежды и пищи. Например, он отметил, что в шерпских домах не было дымохода, существовал открытый очаг на камнях и дым, распределяясь, выходил через щели в крыше, при этом дым коптил и сушил деревянные балки и перекладины, которые делались из очень мягкого дерева, быстро гниющего, если не сушить дымом. Как отметил Н.А. Алексеев в своей статье, это напоминает старинное предание якутов о предках, которые не знали дымохода, и дым из дома они выносили в кожаных сумах. Шерпы чай с молоком варят, как алтайцы, т.е. заварку бросают в воду, наливают сразу молоко и варят до закипания, в результате получается очень вкусный чай (запись от 13 и 14 августа).

Следует особо подчеркнуть, что в своих записях Николай Алексеевич, особое внимание обратил на духовную культуру шерпов: их обычаи, обряды

и религию. С этнографической точки зрения интересны его описания непальских священных мест и объектов: храмов, ступов, монастырей, домашних молелен. Он пытался выявить традиционные шерпские родильные, похоронные и свадебные обряды, хотя, как он отмечает в своем дневнике, буддизм сильно проник в их быт (запись от 6, 7, 11, 12 августа). Как отмечает он в своем дневнике, из информации хозяйки Нигмы о родильных обрядах ему наиболее интересными оказались два сообщения. Первое – шерпы сохраняют пупок ребенка и используют его для лечения молочницы у ребенка. Второе – если плаценту ребенка нечаянно съест собака, то человек будет бояться собаки (запись от 15 августа). Примерно такое поверье раньше существовало и у наших предков.

Интересны сведения, зафиксированные Николаем Алексеевичем от старшего учителя Пацанга Шерпы. «Шерпы, когда умирает близкий человек, его кости после кремации размельчают и смешивают с белой глиной. Из этого раствора делают скульптурное изображение бога и хоронят внутри ступы. Если родственник не может поставить ступу, то оставшиеся после кремации кости родственники бросают в речку» (запись от 16 августа).

В его дневнике отдельным текстом выделяются также записи о народных играх шерпских детей в камушки, как он отмечает «точь в точь, такие же, как у якутов» (запись от 13, 14, 15 августа)

Как известный фольклорист, Николай Алексеевич сосредоточил свое внимание и на исследования музыкального и устного фольклора шерпов. Есть у него записи и о танцевальной культуре, основных движениях шерпских танцев. В его записях также можно наблюдать интересные буддийские легенды, рассказы, полученные от информантов методом личного опроса: гидов, носильщиков, бабушек, учителей (запись от 7, 13, 14, 16 августа). Кроме того, он попросил у директора Кудзумской средней школы Махендры Катхет дать детям задания написать сочинения о фольклорных материалах, услышанных от родителей. И директор принес ему 25 сочинений восьмиклассников о праздниках, обычаях и фольклоре шерпов.



(запись от 15 августа). Все сочинения Николаем Алексеевичем сразу же на месте были классифицированы и переведены с помощью нашего гида-переводчика Кумара Шакья, выпускника Харьковского строительного института, очень хорошо говорившего на русском языке.

С научной точки зрения в дневниковых записях интересны и его наблюдения о сельских школах: о посещении урока в третьем классе, об учителях, о методах преподавания в шерпских школах и т.д. (запись от 9, 12 и 13 августа).

Таким образом, Николай Алексеевич в своих дневниковых записях хотел дать отчетливое представление о материальных и духовных формах культуры и быта малочисленного народа шерпа. В его записях проявляется не только естественная человеческая любознательность, как ведущий ученый-этнограф и фольклорист он сделал теоретические научные обобщения фактических данных, собранных им в этой интересной экспедиции. Таким образом, его дневниковые записи, кроме познавательного значения, имеют, прежде всего, большую научную ценность.

Николай Алексеевич в этой экспедиции также записывал на магнитофон буддийские молитвы школьников, когда учитель поет, а дети хором вторят ему. Впервые услышав пение, мы с Афанасием Николаевичем приняли его за осуохай. Николаем Алексеевичем были записаны и шерпские народные песни в исполнении жителей села, также он переписал профессиональные песни с кассеты хозяйки Нигмы. Все эти кассеты хранятся в его личном домашнем архиве. Думаю, что все его записи музыкального, танцевального и устного фольклора будут интересны нашим фольклористам и музыковедам, и ранние рукописные материалы, в дальнейшем будут переданы в архив ИГиИПМНС СО РАН как личный фонд Н.А. Алексеева, конечно после соответствующей профессиональной обработки со стороны работников сектора фольклора.

Это была очень интересная экспедиция, и я горжусь тем, что в этой поездке я близко познакомилась с двумя удивительными людьми – Николаем

Алексеевичем Алексеевым и Афанасием Николаевичем Осиповым. Я многому у них научилась, общение с ними в этой поездке доставило мне радость и заставило по-новому взглянуть на, казалось бы, уже давно известные факты.

Николай Алексеевич Алексеев был известным ученым с мировым именем. Его научные труды хранятся во многих библиотеках зарубежных научных институтов. Об этом многие узнали только после его смерти, когда пришли телеграммы со всех концов мира. Например, в библиотеках Калифорнийских университетов хранятся почти все его работы, семь названий в Стэнфорде и двадцать одно – в Беркли. Он хорошо знал английский и языки народов саяно-алтайской группы, был переводчиком в серийных изданиях «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».

Сегодня, хочу сообщить еще об одном не раскрытом таланте Николая Алексеевича. Как-то он рассказал мне, что в молодости пытался писать детские сказки и даже опубликовал их, то ли в журнале «Полярная звезда», то ли в «Чолбоне». И уже после его смерти, перебирая его бумаги, я нашла рукописи сказок. Оказывается, он мог бы быть хорошим детским писателем. Первая сказка называется «Веселый барабанщик», видимо, эту сказку он посвятил своему сыну Алешке. Вторая сказка называется «Олень и золотые рога». А в третьей сказке рассказывается о храбром зайчике Зайке-Айке. Возможно, и в других нераскрытых папках находятся другие рукописи его сказок.

Его дневниковые записи, его детские сказки, впрочем, как и все его научные труды, статьи, читаются очень легко, как говорится, «на одном дыхании». Николай Алексеевич, как полевик-этнограф, хорошо рисовал и фотографировал, очень хорошо играл в шахматы, умел исполнять тувинское горловое пение. Но он об этом не любил говорить, был очень скромным, никогда не выпячивался и ничего не просил за себя. Он скромно жил и тихо

ушел от нас, но его научные труды будут и в дальнейшем востребованы многими поколениями исследователей.

Ссылаясь на вышесказанное, я вношу предложение опубликовать этот очень интересный с точки зрения этнографии и фольклористики «Непальский дневник» Николая Алексеевича, воплотить в жизнь его неосуществленную мечту.

Во-вторых, Николай Алексеевич долгие годы работал в ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР, далее работая в Новосибирске в таких ведущих институтах, как Институт этнографии и археологии и Институт филологии СО РАН, он много сделал для изучения и пропаганды якутского фольклора, и благодаря только ему и под его непосредственным руководством вышли пять якутских томов в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Он также уделял много внимания подготовке молодых научных кадров для своей республики. В последние годы ему удалось объединить два очень крупных института и, работая уже в качестве директора нового института (ИГИиИПНС СО РАН), сумел сплотить научный коллектив. Предлагаю увековечить его память в барельефе, размещенном на стене родного института.

### Литература

1. *Алексеев Н.А., Петрова С.И.* Якуты глазами шерпов // ICANAS – XXXVII. Материалы Международного конгресса востоковедов. – М., 2004. – С. 730–731.
2. *Петрова С.И.* Свадебный наряд якутов: традиции и реконструкция. – Новосибирск, СО РАН, 2006. – 114 с.
3. *Петрова С.И.* Традиционная одежда якутов XVII–XIX веков: символика и семантика. – Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011. – 200 с.
4. *Петрова С.И.* Общее в материальной и духовной культуре шерпов и якутов // Европейский научный журнал. – 2011.

### **Н.А. Алексеев и академический проект «Якуты (Саха)»**

Академическая наука накопила обширный материал по этнографии якутов с древнейших времен по настоящее время.

В 2012 г. в этнологической серии «Народы и культуры» вышел том «Якуты (Саха)» – результат многолетнего труда коллектива Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, фундаментальное исследование, посвященное этнографии самых северных скотоводов в мире. Коллективная монография сразу же получила высокую оценку среди специалистов. Примечательно, что уже в «Предисловии» настоящий труд назвали важным событием в отечественной этнологии. «Перед нами – первое комплексное историко-этнографическое исследование по якутам, выполненное на высоком профессиональном уровне. Это также свидетельство успешного развития якутской этнологической школы» [1].

Издание тома «Якуты (Саха)» имеет свою долгую историю. Замысел фундаментального исследования, посвященного этнографии самых северных скотоводов в мире в книге «Тюркские народы Сибири», обсуждался еще в 1980-е гг. в Институте этнографии АН СССР Н.А. Алексеевым и Ю.Б. Симченко – одним из инициаторов серии «Народы и культуры». Был составлен план, намечен круг московских и якутских авторов. Но обстоятельства распорядились иначе, в 1987 г. в связи с избранием на должность ведущего научного сотрудника в сектор фольклора народов Сибири Института истории, филологии и философии СО АН СССР Николай Алексеевич Алексеев переезжает из Якутска в Новосибирск. Идея издания тома так и осталась на бумаге... В 2006 г. вышел первый том «Тюркских народов Сибири» без раздела о якутах; в 2008 г. – второй том, посвященный этнографии тюркских народов Восточной Сибири. Ответственными

редакторами тома стали д.и.н. Д.А. Функ и д.и.н. Н.А. Алексеев. Во время работы над этой книгой была достигнута договоренность об отдельном издании тома «Якуты». Николай Алексеевич Алексеев, став директором-организатором объединенного Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, возвращается в Якутск и приступает к осуществлению задуманного проекта. Формируется новый коллектив авторов, разрабатывается структура тома. Ведутся переговоры с Институтом этнологии и антропологии РАН по вопросам издания, Ученый совет института назначает Алексеева ответственным редактором тома, но внезапная смерть ученого не дала осуществиться замыслам.

Н.А. Алексеев как ученый соединял лучшие традиции ленинградской и московской этнографической школы. Окончив Ленинградский университет, поработав короткое время в Якутске, в 1962 г. он поступает в аспирантуру Института этнографии АН СССР, в сектор малых народов Крайнего Севера. Сектор представлял тогда собой детище выдающегося сибиреведа Б.О. Долгих. Здесь работали И.С. Гурвич, А.В. Смоляк, В.А. Туголуков, Ю.Б. Симченко, В.И. Васильев, С.Я. Вайнштейн, З.П. Соколова, М.Я. Жорницкая – ученые, на долгие годы, определившие научные ориентиры сибиреведения. В заседаниях сектора принимали активное участие М.Л. Левин, Г.Ф. Дебец, В.Н. Чернецов, студенты, аспиранты, а также исследователи, приезжавшие из Сибири и Севера.

Научная среда сформировала якутского ученого. Н.А. Алексеев внес огромный вклад в изучение традиционной религиозной культуры сибирских тюрков (якутов, алтайцев, хакасов, шорцев, тувинцев и тофаларов). Этой теме посвящены фундаментальные монографические труды Н.А. Алексеева «Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX вв.» (Новосибирск, 1975), «Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири» (Новосибирск, 1980), «Шаманизм тюркоязычных народов Сибири» (Новосибирск, 1984), «Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири» (Новосибирск, 1992).

Том «Якуты», посвященный этнической истории и традиционной культуре якутов, по замыслу Н.А. Алексеева, должен был объединить ученых разных поколений, этнографических школ и научных центров и в этом, наверное, главная особенность настоящего тома – сохранение классических традиций в лице старшего поколения и обновление исследовательских подходов молодого поколения ученых.

Обращаясь к истории становления и развития якутской этнологии, необходимо подчеркнуть, что северо-восток Сибири всегда находился в центре научного интереса Академии наук. Начиная с середины XVIII в., она стала главным организатором академических экспедиций по изучению культур и народов Северной Азии. Со второй половины XIX в. с созданием Императорского Русского Географического общества (ИРГО) начинаются активные этнографические исследования, в Восточной Сибири создается ряд территориальных отделов и подразделов. Первым научным мероприятием ВСОИРГО стала Вилюйская экспедиция Р.К. Маака (1854–1855), посвященная изучению Вилюйского округа, его географии, истории и этнографии. В 1883 г. в свет вышла его книга «Вилюйский округ» – монографическое описание хозяйства и культуры жизнеобеспечения этнотерриториальной (этнолокальной) группы народа саха – вилюйских якутов.

Фольклор и этнография другой этнотерриториальной (этнолокальной) группы верхоянских якутов стали предметом научного изучения политехника и ученого И.А. Худякова. Во время верхоянской ссылки (1867–1875) исследователь впервые обращается к культуре жизнедеятельности северных якутов, широко анализируя язык, фольклор, мифологию, «обычаи общежития», ритуальный комплекс, праздничную и игровую культуру. После смерти исследователя в 1890 г. в Иркутске был издан «Верхоянский сборник», содержащий образцы почти всех основных жанров якутского фольклора. Этнографические материалы были опубликованы в книге «Краткое описание Верхоянского округа» (Л., 1969.).

Здесь впервые по существу была поставлена проблема символической коммуникации народа саха, дана развернутая характеристика различных форм сакрального поведения северных якутов, которые на уровне современной науки дают возможность «прочтения» символического языка народной культуры.

Таким образом, монографические исследования по этнографии якутов начинались с научных трудов, касающихся в первую очередь этнолокальных групп саха как важных структурообразующих элементов якутского этноса.

Важное значение в изучении якутов имела Якутская (Сибиряковская) экспедиция ВСОРГО, организованная в 1894–1896 гг. На основе собранных материалов были опубликованы работы политссыльных В.Г. Богораза, Н.А. Виташевского, Н.Л. Геккера, В.И. Иохельсона, Ф.Я. Кона, Л.Г. Левенталя, И.И. Майнова, Э.К. Пекарского, С.В. Ястремского и др., посвященные вопросам якутской этнографии. В рамках «Трудов Якутской экспедиции» было издано фундаментальное исследование «Словарь якутского языка» Э.К. Пекарского (первый выпуск академического издания был осуществлен в 1907 г. в Петербурге).

Среди работ политссыльных первым опытом монографического исследования, посвященного в целом характеристике народа, стал труд польского политссыльного В.Л. Серошевского «Якуты» (СПБ., 1896), издание представляет одно из наиболее полных описаний состояния традиционного быта и культуры якутов конца XIX века. Книга была удостоена золотой медали Географического общества и второй раз была переиздана в 1993 г.

В развитии якутоведения огромную роль сыграла петербургская (ленинградская) этнографическая школа. В 1905 г. начинается экспедиционно-собираТЕЛЬская деятельность В.Н. Васильева, уроженца Якутии, впоследствии известного этнографа-сибироведа, сотрудника МАЭ (Кунсткамера), ставшего одним из лучших собирателей коллекций по народам Якутии в первой половине XX в. Прекрасное владение якутским

языком, переводческая деятельность, широкий диапазон научных интересов, экспедиционная работа, музейная собирательская деятельность – В.Н. Васильев воплощал в себе яркие черты петербургской этнографической школы. Продолжателем этих научных традиций стал А.А. Попов, также уроженец Якутии, крупный специалист по этнографии Сибири, вся научная жизнь которого была связана с сектором Сибири МАЭ РАН. Лингво- и этногеографический подход к проблемам традиционной культуры, заложенный в работах В.Н. Васильева и А.А. Попова, позволил выявить и описать фольклор, традиционные представления и верования разных этнографических групп народов Якутии, Крайнего Севера и Амура. Следует отметить, что этнографические экспедиции в Якутию, проведенные В.Н. Васильевым и А.А. Поповым, проходили в рамках крупномасштабного научно-исследовательского проекта, осуществленного в 1925–1930 гг. под эгидой специально созданной при Академии наук СССР Комиссии по изучению Якутской республики. В 1924 г постоянный представитель ЯАССР в Москве, в ближайшем будущем Председатель Совнаркома Якутской АССР, самый молодой государственный деятель М.К. Аммосов обратился в Академию наук СССР с предложением направить в республику научно-исследовательскую экспедицию с целью комплексного изучения потенциала громадного северного региона для развития его производительных сил. В своей статье «Задачи исследования Якутии», опубликованной в 1925 г., он писал: *«Прежде всего, Якутия должна познать себя. Она должна познать свои природные и человеческие ресурсы, свою историю, свою культуру. Чтобы строить новую жизнь и готовить будущее, Якутия должна знать свое прошлое и настоящее, для того, чтобы найти пути к развитию производительных сил своей страны».*

Оценивая значение академической экспедиции 1925–1930 гг. в контексте современного социально-экономического развития республики, можно с уверенностью констатировать, что это был поистине грандиозный инновационный проект в области науки. Академия наук совместно с



якутским правительством в кратчайшие сроки разработала программу академической экспедиции. Основные направления исследований были связаны с изучением природных, биологических и человеческих ресурсов, поиском и добычей полезных ископаемых, описанием антропологии, этнографии и истории народов Якутии. При изучении быта и культуры коренных народов были выделены приоритетные направления: это вопросы демографии, уровня смертности и рождаемости, скотоводства, земледелия, пушных и рыбных промыслов, вопросы кустарной промышленности. Огромное значение уделялось вопросам духовной культуры.

Якутская экспедиция АН СССР стала первой крупнейшей комплексной экспедицией XX в. По широте охвата, по количеству и качеству участников ей нет равных в истории экспедиционных исследований страны. Для исследований были привлечены 16 академиков, 9 членов-корреспондентов, 30 профессоров вузов, а для разработки научных программ, руководства работой экспедиции – ведущие специалисты по всем отраслям знания. В Комиссии по изучению Якутской республики работало 386 человек. Целью отрядов экспедиции была помощь населению в устройстве его жизни, организации необходимых учреждений, а также помощь руководству республики в разработке первого перспективного (пятилетнего) плана развития народного хозяйства ЯАССР. Комиссия по изучению Якутской АССР дала импульс развитию научной интеллигенции в Якутии. В ее работе приняли участие якутские исследователи, представители первой волны национальной интеллигенции В.В. Никифоров (статистико-демографический отряд) и Г.В. Ксенофонтов (сбор якутского фольклора, этнографии, материалов по шаманству).

В результате деятельности Комиссии были созданы первые научные учреждения в республике, так, в 1935 г. при Совете народных комиссаров ЯАССР был открыт научно-исследовательский Институт языка и культуры. Призыв к описанию и фиксации народной культуры, провозглашенный первым директором П.А. Ойунским, был воспринят как дело огромной

культурной важности. Фольклорно-этнографические экспедиции, организованные новым Институтом по всей Якутии, определили главные направления исследований, ориентированных на тесную связь языка, фольклора, истории и этнографии. В Архиве Якутского научного центра СО РАН хранятся уникальные рукописные материалы этнографа А.А. Саввина и фольклориста С.И. Боло, собранные в Вилюйской (1937) и Северной экспедициях (1939). Известный ученый Г.У. Эргис связывал второй этап фольклорной работы в Якутии только с этими именами. Приходится только сожалеть, что результаты этих двух фольклорно-диалектологических экспедиций (вилюйской и северной) до сих пор не опубликованы, материалы экспедиции широко использовались в данном издании.

Одним из первых приглашенных сотрудников института стал Г.В. Ксенофонтов, в то время уже известный историк-этнограф, работавший в Иркутске. В качестве научного сотрудника он активно включается в научную жизнь института. В 1937 г. выходит первый том его оригинального труда по ранней истории якутов «Ураангхай-сахалар». В монографии были проанализированы гипотезы происхождения якутов; на основе устной истории автор разрабатывает миграционную теорию формирования и складывания народа саха. Ксенофонтов продолжает работать над этнической историей, пишет конспекты ко второму тому книги. В это время у него уже изданы книги «Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов» (1928); «Хрестес. Шаманизм и христианство» (1929); «Культ сумашествия в урало-алтайском шаманизме»(1929); «Пастушеский быт и мифологические воззрения классического Востока» (1929), по языкознанию – «Расшифровка двух памятников орхонской письменности из Западного Прибайкалья» (1933).

Имя Г.В. Ксенофонтова (1888–1938), крупнейшего сибиреведа, известно каждому исследователю, чей интерес связан с древними культурами Сибири и Евразии. Ученый-энциклопедист, юрист по первому образованию, он прекрасно разбирался в вопросах ориенталистики, разрабатывал

собственные курсы по истории религии, занимался переводами философских работ немецких ученых, читал лекции по этнографии и фольклору народов Сибири.

Г.В. Ксенофонтов по праву считается основоположником якутской этнографической школы. В 1938 г. ученый был репрессирован. После смерти осталось богатое рукописное наследие исследователя, при помощи С.А. Токарева, Б.О. Долгих, И.С. Гурвича и А.П. Окладникова архив Ксенофонтова в 1949 г. был привезен в Якутск. Сегодня личный фонд якутского ученого составляет более 16 тысяч листов рукописного текста.

Единственный институт на северо-востоке, изучающий культуру и традиции коренных народов Якутии, в конце 1940-х гг. становится академическим научным центром. Символично, что коллективный труд, посвященный истории и этнографии якутов, был подготовлен и выпущен в 1957 г. Институтом языка, литературы и истории АН СССР совместно с московскими и ленинградскими учеными. Редакторами второго тома «Истории Якутской АССР (1957)», где были написаны обстоятельные разделы по якутской этнографии, со стороны института выступили директор З.В. Гоголев, а со стороны Института этнографии АН СССР – С.А. Токарев и И.С. Гурвич. С именами этих крупнейших специалистов по народам Сибири и Севера связано дальнейшее развитие этнологической науки в Якутии. Итогом многолетних исследований социальной структуры якутского общества стала докторская работа С.А. Токарева «Общественный строй якутов в XVII–XVIII веках», защищенная в 1940 г. Этот труд до сих пор не потерял своего значения, научные положения ученого получили дальнейшее развитие. В 2011 г. книга выдающегося историка-этнографа была переиздана в серии «Академия фундаментальных исследований: этнология». Что касается И.С. Гурвича, то научная жизнь ученого была тесно связана с Якутией. Окончив университет, он уехал в Оленёкский район, где работал директором школы. Здесь он начинает собирать материалы по религии, фольклору и традиционному хозяйству северных якутов. В 1946 г. он поступает в

аспирантуру Института этнографии и пишет диссертацию, посвященную всестороннему изучению северных якутов-оленоводов. Окончив аспирантуру, возвращается в Якутию и начинает работать в Институте языка, литературы и истории АН СССР. В конце 1950-х гг. он переезжает в Москву и поступает на работу в сектор малых народов Крайнего Севера института этнографии АН СССР. Долгие годы потом он возглавлял этот сектор. К нему и поступает в аспирантуру молодой исследователь из Якутии Николай Алексеев. Сектор в эти годы активно занимается якутской тематикой. В этом контексте нельзя не назвать имя М.Я. Жорницкой, без трудов которой невозможно представить современную этнографию якутов. М.Я. Жорницкая проделала тот же путь, что и ее старший коллега И.С. Гурвич, прекрасный полевик, она, являясь сотрудником Института языка, литературы и истории, начиная с середины 1950-х гг., записывала якутские танцы, собирала материалы по традиционной хореографии народов Севера в разных районах Якутии. Уже потом, в Москве, работая в секторе, она разработает новое направление в российской этнологии – этнохореографию.

Таким образом, по замыслу Н.А. Алексеева имена и труды всех ученых, посвятивших научное творчество изучению якутской этнографии, должны были быть отражены в настоящем томе. Коллективная монография «Якуты (Саха) сохраняет преемственность академической традиции, так, вместе с основными авторами тома – учеными старейшего Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, в нем приняли участие исследователи из Москвы и Санкт-Петербурга. Особенностью тома является к работе над ним, привлечены ученые из недавно созданных в республике новых образовательных структур. Это Северо-Восточный Федеральный Университет, созданный на базе Якутского государственного университета им. М.К. Аммосова (2008), и Арктический государственный институт культуры и искусства. Сегодня здесь активно формируются научные центры, занимающиеся фольклором, этнографией и культурой коренных народов Якутии. Н.А. Алексеев не успел завершить

свой итоговый труд, замысел ученого осуществили его коллеги-единомышленники.

Книга «Якуты (Саха)» посвящена памяти Николая Алексева – инициатора и вдохновителя этого тома, ученого, с именем которого связан отдельный этап якутской этнографии.

### **Литература**

1. Якуты (Саха) // Народы и культуры. – М.: Наука, 2012. – С. 7.

## ЭТНОГРАФИЯ: КУЛЬТУР-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

*С.А. Алексеева,  
Якутск*

### **Продолжая интеллектуальные традиции первых ученых-североведов... (неопубликованный труд этнографа В.Н. Васильева)**

На сегодняшний день с позиций новых методологических подходов необходимо продолжать фундаментальные разработки материалов первых ученых-североведов по изучению историко-культурного наследия коренных этносов Якутии. Осмысление эволюции российской академической традиции научного изучения Арктики и Севера в советский период, несомненно, вызывает неподдельный интерес отечественных исследователей. Огромный корпус невыявленного фактологического материала, данные экспедиционных поездок и неопубликованных архивных материалов остаются невостребованными и ждут своего часа.

В 1925–1930 гг. Комиссией по изучению производительных сил Якутской АССР (КЯР) была организована работа грандиозной по масштабам того времени Якутской комплексной экспедиции по изучению производительных сил, экономики, истории и культуры республики. Всего было организовано пять специальных этнографических отрядов, перед которыми были поставлены задачи сбора историко-этнографического материала, исследования традиционной культуры и быта, выявления этнографического облика населения, сложившегося в данных исторических условиях.

Изучение культуры народов Севера как особого этнотерриториального комплекса становится одним из приоритетных исследовательских направлений. В этом отношении особый интерес вызывают материалы Тунгусского этнографического подотряда – самого первого

этнографического отряда, организованного КЯР, руководителем которого был В.Н. Васильев.

В течение 1926–1928 гг. участниками экспедиции была проведена колоссальная работа, собран огромный материал, имеющий непреходящую ценность для этнографической науки. В рамках этого подотряда В.Н. Васильев совершил две масштабные экспедиционные поездки. Первая проходила в районах расселения аяно-охотских эвенков в течение 11 месяцев, за это время он прошел маршрут длиной более 4000 км. Вторая экспедиционная поездка заняла четыре месяца, тогда были изучены районы проживания полуоседлых алдано-майских эвенков.

По результатам этой экспедиционной поездки В.Н. Васильевым была подготовлена к печати авторская рукопись «Тунгусы Алдано-Майского и Аяно-Охотского районов» объемом около 40 п.л., до сих пор не увидевшая свет.

Еще осенью 2008 г. по инициативе нашего директора, д.и.н. Николая Алексеевича Алексеева, наш институт заключил договор о сотрудничестве с Санкт-Петербургским филиалом Архива РАН. В 2009 г. нами была достигнута принципиальная договоренность о совместном издании авторской рукописи Виктора Николаевича Васильева «Тунгусы Алдано-Майского и Аяно-Охотского районов» (55,0 п.л.). В июне 2010 г. мы наконец-то получили эту рукопись в электронном варианте, в отсканированном виде, и в данное время она готовится к печати.

Сама рукопись представляет собой фундаментальное монографическое исследование традиционного хозяйства, культуры и социально-демографического положения алдано-майских и аяно-охотских эвенков и состоит из семи разделов: физико-географический очерк; краткий исторический очерк; расселение и численность населения; домашний быт; хозяйственный быт; промыслы; экономическое положение тунгусов, которые, в свою очередь, подразделяются на главы.

К большому сожалению, коллеги автора не нашли разделы третий «Расселение и численность населения» и шестой «Промыслы» (раздел состоял из 10 глав, примечания в 400 стр., который был представлен автором, но затем взят им обратно для передачи на отзыв кому-то в ИПИИ или МАЭ. Кому он его передал, неизвестно, а на квартире покойного он найден не был). Из-за смерти автора в 1931 г. работа по подготовке к публикации не была завершена.

И это еще не все, а только первая часть задуманной им работы. Часть вторая, по мысли автора, должна была быть посвящена верованиям, фольклору, быту, социальному строю тунгусов. Однако она осталась им не написанной, т.к. его черновых записей, материалы ко второй части труда В.Н. Васильева, общим объемом 953 л., хранятся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН отдельно («Материалы по этнографии тунгусов / к работе Васильева В.Н. о тунгусах» (1928), фонд 47, опись 1, д. № 887) [1].

К сожалению, автору не удалось увидеть свой труд опубликованным, и такое положение сохраняется до наших дней. Неоднократные попытки издать эту работу оканчивались по тем или иным причинам неудачей. Однако представление о том, что это за труд, можно получить уже на основе «Предварительного отчета о работах среди алдано-майских и аяно-охотских тунгусов в 1926-1928 годах», опубликованного в 1930 г. в Материалах Якутской комиссии [2].

Работы подобного уровня – не частое явление в истории тунгусоведения. А для современного его состояния значение данной монографии переоценить вообще невозможно, так как в центре рассмотрения находятся материалы, в значительной степени исчезнувшие из функционирования эвенкийской культуры [3, с. 370].

Во время данной экспедиции к эвенкам была также собрана великолепная этнографическая коллекция, состоящая из более чем 100 экспонатов традиционной культуры верхнемайских и аяно-охотских эвенков,



привезенная им в 1928 г. в Ленинград в Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого, где она хранится под № 3723.

Для Якутского областного музея была также собрана коллекция, состоящая из 577 предметов материальной и духовной жизни тунгусов. Это была поистине бесценная коллекция, первая в составе фондов Якутского музея, прекрасно аннотированная и оформленная по всем правилам научного описания, принятым в то время, и потому предметы этой коллекции имеют неоценимое значение для исследователей как первоисточники. Регистрационные описи этой коллекции, карточки научного описания были обнаружены в 1998–1999 гг. в фондах Национального архива РС(Я).

В.Н. Васильев собрал материалы по народам Сибири и Дальнего Востока для Кунсткамеры и музеев Германии, в частности, для музея Естественно-исторического общества в г. Нюрнберге (380 предметов), Народоведческого музея в Гамбурге (9255 предметов), музеев Кельна и Дрездена. Также, помимо научных работ, он написал ряд заметок, статей и очерков исторического, фольклорного, географического, экономического характера, которые были опубликованы в свое время в журналах «Сибирские вопросы», «Вестник Европы», «Природа» и др.

Виктор Николаевич Васильев был действительно знатоком своего дела, настоящим ученым-этнографом, фольклористом, истинным патриотом и неутомимым исследователем Севера, Сибири и Дальнего Востока.

Мы можем с полным основанием назвать В.Н. Васильева, одним из первых этнографов-эвенковедов, стоявших у истоков зарождения этого исследовательского направления в начале XX в. Дело в том, что история эвенков к началу XX столетия, когда началась научная деятельность В.Н. Васильева, представляла собой *terra incognita*. К тому времени, пожалуй, только труды А.Ф. Миддендорфа, С.К. Патканова и И.И. Майнова содержали значительные эвенкийские материалы. Без сомнения, это очень ценные и интересные работы, но их было совершенно недостаточно в плане охвата и изучения всего эвенкийского этноса [4, с. 56].

Ученый с широким диапазоном научных интересов, собиратель музейных коллекций В.Н. Васильев действительно воплощал в себе лучшие черты петербургской этнографической школы. Жизнь и судьба этого человека, как и многих представителей интеллигенции того периода, была нелегкой. Но ему, потомку старожилов, прошедших все испытания судьбы, было свойственно преодолевать любые трудности, и он посвятил свою жизнь и талант изучению традиционных культурных ценностей народов, населяющих огромное азиатское пространство России – Сибирь, Якутию, Дальний Восток и Сахалин. Результаты его титанической деятельности по сбору и изучению уникальной культуры народов данных регионов имеют непреходящее значение не только для этнографической и фольклористической науки, но и развития этих народов [5, с. 3].

Оценивая наследие с позиций современной науки, нельзя не высказать этим скромным труженикам науки слова признательности и восхищения. Их труды – это сосредоточие уникальных фольклорных и этнографических материалов, отражающих богатые духовные традиции народов Якутии, Сибири и Дальнего Востока и способствующих сохранению, возрождению и защите традиционной культуры и фольклора. Анализ научного наследия В.Н. Васильева позволяет говорить о развитии особой научной традиции – интеллектуальной культуры – пограничья [6, с. 7–8].

К большому сожалению, на сегодняшний день приходится констатировать, что научное наследие В.Н. Васильева до сих пор остается не раскрытым, большая часть его трудов еще не опубликована, нет ни одной монографической работы, посвященной жизни и деятельности В.Н. Васильева.

Результаты его большой работы в составе Комиссии АН СССР по изучению Якутской АССР представляют собой еще более внушительную картину, которая, к сожалению, до сих пор подобна айсбергу, так как большая часть этих материалов еще не введена в научный оборот и остается пока неизвестной большинству исследователей [7, с. 69].

Собственно, его имя, забытое на долгие годы, стало известно широкой общественности лишь после публикации в 1994 г. Н.В. Емельяновым «Образцов народной литературы якутов, собранных В.Н. Васильевым» [8].

В 2003 г. в г. Якутске состоялся Всероссийский научно-полевой семинар «Во имя возрождения, сохранения и развития культуры народов Сибири: русская этнографическая традиция», посвященный 100-летию А.А. Попова и 125-летию В.Н. Васильева, к работе которого была выпущена небольшая брошюра, содержащая биографические данные и краткое описание его родословной [9]. Кроме того, о В.Н. Васильеве упоминают в своих трудах известные исследователи Э.К. Пекарский, Г.В. Ксенофонтов, П.С. Троев, П.А. Слепцов, А.А. Петров, Н.Н. Ефремов, А.Н. Решетникова, Ю.Н. Ермолаева, Е.Н. Романова, С.И. Боякова, Н.А. Алексеев, Н.В. Ермолова, Н.А. Томилов и др.

В 1998 г. была издана монография П.С. Троева «Влияние ссыльных народников на культурную жизнь Якутии (60-90-е годы XIX века)», в которой говорится о том, что на духовное становление В.Н. Васильева оказали большое влияние друзья его отца ссыльные революционеры [10].

В 2005 г. д.и.н. С.И. Бояковой была обнаружена в Российском государственном архиве экономики статья, где говорится об участии В.Н. Васильева в освоении Северного морского пути и подготовке им нескольких аналитических записок по развитию экономики Севера Якутии, которые пока не обнаружены [11]. В этом же году А.Н. Решетниковой был подготовлен первый выпуск «Каталога тунгусской коллекции В.Н. Васильева», изданного в «Сахаполиграфиздате» и включающего описание 196 предметов из фондов Якутского государственного объединенного музея истории и культуры народов Севера им. Е. Ярославского, а также список предметов, сданных В.Н. Васильевым в Музей археологии и этнографии в Ленинграде в 1928 г. (архив МАЭ), и «Опись тунгусских этнографических экспонатов для Якутского музея. 1927 год». Каталог предваряется словом об известном

этнографе и фольклористе и списком печатных трудов В.Н. Васильева, подготовленны д.ф.н. Н.Н. Ефремовым [12].

И, наконец, в 2010 г. увидел свет сборник «Во имя возрождения, сохранения и развития культуры народов Сибири: русская этнографическая традиция: материалы Всероссийского научно-полевого семинара “Во имя возрождения, сохранения и развития культуры народов Сибири: русская этнографическая традиция”», посвященного 100-летию А.А. Попова и 125-летию В.Н. Васильева (2003 г.), и Всероссийской научной конференции «И.В. Попов – основоположник изобразительного искусства Якутии: исследователь, просветитель, гуманист», посвященной 130-летию И.В. Попова (2004 г.) [13]. В сборнике представлены материалы двух конференций, посвященных русским уроженцам Якутии В.Н. Васильеву, А.А. Попову и И.В. Попову, оставившим яркий след в российской этнографической науке. Статьи освещают их научное творчество и общественную деятельность. Этот сборник знаменует начало нового этапа исследований мировоззрения, поведения и созидательной деятельности русского уроженца Якутии. Н.А. Алексеев отмечал исключительную важность издания данной рукописи для этнографической науки, самих коренных малочисленных народов Севера, сетовал, что много раз он в свое время обращался к известным ученым-североведам с идеей ее издания, но по каким-то причинам эта книга до сих пор не увидела свет.

Николай Алексеевич сопоставлял рукопись В.Н. Васильева по объему содержащегося материала с фундаментальной работой В.Л. Серошевского «Якуты» и другими крупными трудами, очень радовался и гордился тем, что наконец-то, спустя 80 лет, данный фундаментальный труд «Тунгусы Алдано-Майского и Аяно-Охотского районов» будет опубликован под грифом нашего института.

Отрадно, что, продолжая интеллектуальные традиции ученых-североведов, честь осуществить и реализовать идею осмысления эволюции российской академической традиции научного изучения Севера и Арктики, в

том числе систематизировать и подготовить к печати рукописное наследие В.Н. Васильева, он доверил молодому сотруднику сектора этнографии – С.А. Алексеевой. И, как неоднократно подчеркивал Н.А. Алексеев в беседах, действительно, издание данного капитального труда будет своего рода данью, своеобразным памятником мужеству первых исследователей-североведов, которые отдали не только силы, светлый ум, благородное сердце, но и свои жизни истинному служению Науке.

### Литература

1. Материалы по этнографии тунгусов (к работе Васильева В.Н. о тунгусах) (1928). СПбф РАН Ф. 47. О. 1. Д. № 887.
2. *Васильев В.Н.* Предварительный отчет о работах среди алдано-майских и аяно-охотских тунгусов в 1926–1928 гг. – Л., 1930. – Вып. 36.
3. *Ермолова Н.В.* Вклад В.Н. Васильева в этнографическое изучение эвенков // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: тез. докл. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. / редкол.: В.А. Тишков [и др.]. – Оренбург: Изд. центр ГАУ, 2009. – 600 с.
4. *Ермолова Н.В.* Эвенкийские материалы в трудах В.Н. Васильева // Во имя возрождения, сохранения и развития культуры народов Сибири: русская этнографическая традиция: материалы Всероссийского научно-полевого семинара «Во имя возрождения, сохранения и развития культуры народов Сибири: русская этнографическая традиция», посвященного 100-летию А.А. Попова и 125-летию В.Н. Васильева (2003 г.), и Всероссийской научной конференции «И.В. Попов – основоположник изобразительного искусства Якутии: исследователь, просветитель, гуманист», посвященной 130-летию И.В. Попова (2004 г.). – Новосибирск: Наука, 2010. – 247 с.
5. *Ефремов Н.Н.* Известный этнограф и фольклорист В.Н. Васильев // Каталог тунгусской коллекции В.Н. Васильева (Якут. гос. объединенный музей истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского (рук. проекта А.Н. Решетникова)). – Якутск: Сахаполиграфиздат, 2005. – 112 с.
6. *Романова Е.Н.* Предисловие // Во имя возрождения, сохранения и развития культуры народов Сибири. – 247 с.
7. *Ермолова Н.В.* Эвенкийские материалы в трудах В.Н. Васильева. – 247 с.

8. Образцы народной литературы якутов, собранные В.Н. Васильевым // Образцы народной литературы якутов, изданные под редакцией Э.К. Пекарского. – Пг, 1916.– Т. 3, вып. 1. – 196 с.; Образцы народной литературы якутов; Вып. 2. – Якутск, 1994. – 104 с.

9. Во имя возрождения, сохранения и развития культуры народов Сибири: русская этнографическая традиция // Всероссийский научный полевой симпозиум (к 100-летию А.А. Попова и 125-летию В.Н. Васильева). – Якутск, 2003 г. – 40 с.

10. *Троев П.С.* Влияние ссыльных народников на культурную жизнь Якутии (60–90 годы XIX века). – Якутск, 1998. – С. 130–131.

11. *Боякова С.И.* Новые факты биографии исследователя народов Севера В.Н. Васильева (Публикация документа) // Якутский архив. – 2005. – № 1 (16). – С. 98.

12. Каталог тунгусской коллекции В.Н. Васильева (Якут. гос. объединенный музей истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского (рук. проекта А.Н. Решетникова). – Якутск: Сахаполиграфиздат, 205. – 112 с.

13. Во имя возрождения, сохранения и развития культуры народов Сибири: русская этнографическая традиция: материалы Всероссийского научно-полевого семинара «Во имя возрождения, сохранения и развития культуры народов Сибири: русская этнографическая традиция», посвященного 100-летию А.А. Попова и 125-летию В.Н. Васильева (2003 г.), и Всероссийской научной конференции «И.В. Попов – основоположник изобразительного искусства Якутии: исследователь, просветитель, гуманист», посвященной 130-летию И.В. Попова (2004 г.). – Новосибирск: Наука, 2010.- 247 с.

*Л.Б. Степанова,  
Якутск*

**На пограничье этнографической науки и краеведения:  
собираТЕЛЬСкая работа якутского краеведческого музея  
в 1920–1938 гг.**

Концепт пограничья с его транскультурностью, соединением пространств и субъектов, имеет значительное разнообразие и является полисемантическим [Кочан, 2008, с. 72]. Применительно к этнографической науке и краеведению, он выступает в качестве структурирующего начала, очерчивающего пределы их взаимодействия между собой. Краеведческое движение стало механизмом выживания этнографической науки, пережившей в 1920-е гг. славу неуместного пережитка буржуазной науки.

Краеведение стало для определенного сообщества формой преодоления наложенных государством ограничений. Эта необходимость привела в движение социальные факторы, которые оказали огромное влияние как на научное, так и музейное сообщество.

Краеведческое движение в общественной жизни страны 1920–1930-х гг. маркируется в качестве уникального явления, когда страна была увлечена различного рода изысканиями по комплексному изучению родного края, проводившемуся в провинциях представителями местного населения при участии или под руководством ученых. Механизмом его развития стало активное влияние научных обществ на общественную жизнь страны. Феномен рассматриваемого периода заключается в том, что несмотря на разруху Гражданской войны, начало коллективизации, местная интеллигенция взялась за сбор и фиксацию исчезающей повседневности, определив начало нового этапа просветительской деятельности, которым стало краеведческое движение. Он стал развиваться, опираясь на опыт российских научно-исследовательских обществ и этнографических музеев, обладавших к этому времени опытом удаленной работы с провинциальными окраинами страны по сбору этнографических материалов и вещевых коллекций. Этот процесс основывался на развитой корреспондентской сети на местах и представлял собой одного или нескольких человек, обладающих достаточной квалификацией для выполнения возложенных на них задач. Свою работу они вели по присланным собирательским программам и вопросникам.

Предпринятые в начале XX в. научными обществами и музеями усилия по специальной подготовке прогрессивного студенчества и представителей сельской интеллигенции (учителей, фельдшеров, городских жителей, имевших крепкие связи с селом) дали свою отдачу в конце 1920-х гг., когда Академия наук СССР приступила к крупномасштабной экспедиционной деятельности. Поддержав краеведческое движение в стране, Академия наук СССР сумела в кратчайшие сроки реализовать поставленные перед ней

задачи, опираясь на помощь и силы местной интеллигенции. Безусловно, что в исследовательской лихорадке, охватившей страну в 1920–1930-е гг., имелись свои региональные особенности. Это было время поиска новых форм и методов работы, именно в этот период произошло формирование концепции универсального краеведческого музея.

Развитие краеведческого движения в Якутии было тесно взаимосвязано с Якутским областным музеем. Рассматриваемый хронологический период вместил полный цикл его окончательного переоформления в образец советского музея краеведческого направления. Сотрудники Якутского областного музея являлись активными членами различных научно-исследовательских обществ: Якутского отделения Русского географического общества, научно-исследовательского общества «Саха кэскилэ», Окружного бюро краеведения, работали в составе различных экспедиций, финансируемых не только музеем, сколько непосредственно указанными обществами. Отдаленность окраины от научных центров способствовала концентрации вокруг музея людей, которые желали видеть в нем научное учреждение, способное собирать в себе материалы, как краеведческого характера, так и научного и промышленного освоения края. Характерно, что, даже в условиях Гражданской войны, музей продолжал вести собирательскую и экспедиционную работу. Большой вклад в дело восстановления Якутского областного музея в 1920-е гг. после окончания Гражданской войны внесли представители местной интеллигенции, ранее являвшиеся членами Общества изучения Сибири и улучшения ее быта и ЯОРГО: Н.Н. Грибановский, Г.А. Попов, Е.Д. Стрелов, М.И. Ковинин, В.И. Бик, М.А. Кротов. Они продолжали работать на благо музея в самые трудные и сложные годы Гражданской войны (1918–1924 гг.). В 1919 г. Н.Н. Грибановский в ходе поездки в Западно-Кангаласский улус провел раскопки пяти якутских арангасов, откуда в музей доставил: лук, стрелы, фрагменты скелета человека и др. В 1921 г. музей организовал поездку в Западно-Кангаласский улус с целью обследования старинных якутских наземных



захоронений и в Мегино-Кангаласский улус для предварительного обследования озер Абалах и Тураннах.

В 1923 г. заведующий музеем Г.А. Попов провел раскопки древней могилы в Мегино-Кангаласском улусе [Местникова, 1957, С. 48]. В музей поступили этнографические сборы Н.Н. Грибановского, материалы археологических раскопок Е.Д. Стрелова и Г.А. Попова, пожертвования А.И. Попова, минералогическая коллекция от Н.М. Харитонова. По ходатайству секретаря Якутского отдела Русского географического общества (далее – ЯОРГО) Н.Н. Грибановского музей пополнился предметами старины, поступавшими в ревкомы, вещами из национализированного имущества торговой фирмы П.А. Кушнарева, приобретенными на взносы членов ЯОРГО нумизматической и этнографической коллекциями. Наконец, благодаря финансовой поддержке общества, музей приступил к активной выставочной деятельности и экспедиционным сборам.

В том же году была организована выставка этнографических работ художника В.В. Шаравина (МАЭ РАН, кол. 4410). В 1924 г. открылась выставка, посвященная Революции 1905 г. (организаторы: В.И. Бик, М.А. Кротов, Н.Н. Москвин). В 1925 г. сотрудники музея при помощи членов ЯОРГО организовали уже пять выставок: 1) выставка, посвященная годовщине Октябрьской революции (организаторы: В.И. Бик, Н.Н. Манилов, Н.Н. Москвин); 2) выставка «Охрана материнства и детства» (Н.Н. Москвин); 3) выставка, посвященная 20-летию Революции 1905 г. (организаторы: В.И. Бик, Н.Н. Манилов, Н.Н. Москвин); 4) весенняя сельскохозяйственная выставка (Н.В. Колесова); 5) медицинская выставка (Н.Н. Москвин). Выставочная работа привлекла в музей новых посетителей, которые активно включились в его собирательскую работу. Именно возраставшее из года в год число пожертвований от населения позволило сохранить музей в самые сложные исторические периоды – во время революции 1918 г., Гражданской войны 1921–1924 гг. и ВОВ 1941–1945 гг.

В 1924 г. Московское отделение Центрального бюро краеведения обратилось в адрес Якутского областного музея с призывом возглавить в республике краеведческое движение, на который отозвались сотрудники музея Г.А. Попов и Н.Н. Москвин. В этом же году Н.Н. Москвин организовал при музее «Кружок юных краеведов», а Г.А. Попов провел большую пропагандистскую работу по привлечению учительских кадров к сотрудничеству с музеем. В 1927–1928 гг. по инициативе Г.А. Попова в музее проходили занятия по краеведению среди учащихся Педтехникума, школы 2-й ступени, медицинского и сельскохозяйственного техникумов [НА РС(Я). Ф. 1407. Оп. 1. Д. 7. Л. 29]. Особое внимание им было уделено подготовке специалистов из числа местных кадров для музейной работы в качестве научного и технического персонала. Еще в 1922 г. Г.А. Попов организовал при музее из числа учащихся г. Якутска «Кружок любителей природы». Для них читали лекции по ботанике, энтомологии, сельскому хозяйству, а также по археологии, истории; во время полевых экскурсий проводился инструктаж по сбору материалов. Обучали их навыкам сбора фольклора, методам разработки исторического материала. Музейные специалисты понимали, что необходимо заботиться о целенаправленном пополнении фондов. Это было особенно актуально для музея, которому следовало собрать как можно больше коллекций, отражающих комплексную историю края.

Вторая половина 1920-х гг. XX в. стала важным периодом в развитии музейного дела в Якутии, прошедшим под знаком сотрудничества с Якутской комиссией по изучению производительных сил ЯАССР АН СССР (далее – КЯР). Для Якутского областного музея эти годы ознаменовались развитием тесного сотрудничества с Академией наук СССР. Формирование коллекций музея шло под руководством крупных ученых с активным привлечением к собирательской работе местного населения. По линии КЯР были приглашены на должность заведующего музеем – этнограф из Ленинграда М.М. Измайлова, заведующего отделом природы – сотрудник Зоологического музея К.Е. Воробьева, препаратора – сотрудник

академической экспедиции М.А. Габшевич, орнитолог М.И. Ткаченко, для организации национальной библиотеки прибыла этнограф Н.Н. Бурыкина. Они приняли деятельное участие в инвентаризации, определении коллекций и постановке экспозиции Якутского областного музея. КЯР рассчитывала обрести в музее надежную базу, куда начальники отрядов Якутской академической экспедиции должны были доставлять дублиеты собранных коллекций. В Якутском областном музее побывали: начальник зоологического отряда Л.В. Бианки с сотрудниками, начальник гигиенического отряда АН С.Е. Шрейбер с сотрудниками (врач-окулист В.Н. Дорофеев, врач-гигиенист Т.А. Колпакова, М.Р. Ионова с дочерью), географ и геолог Г.А. Дымский, животноводы Ф.И. Салтыков и Т.А. Шубская, начальник статистико-экономического отряда Н.В. Воленс с сотрудниками, начальник геологического отряда А.Л. Григорьев с сотрудниками, этнографы И.П. Сойкконен и В.Н. Васильев [НА РС(Я). Ф. 1407. Оп. 1. Д. 7. Л. 55].

М.М. Измайлова и Н.Н. Бурыкина по заданию КЯР на примере своих изысканий и собирательской работы реализовали метод краткосрочных этнографических поездок. Неслучайно он был возложен на этнографов, которые получили возможность проживания в районе изучения и соответственно могли варьировать цели своих исследований, ограничиваясь выполнением одной определенной задачи. При непродолжительном пребывании в каком-либо населенном пункте рекомендовалось ограничиваться тщательным описанием и зарисовкой предметов материальной культуры населения. При сборе предметов наибольшее внимание следовало уделить тем материалам, которые представляют собой что-либо особенное, хотя бы в мелочах, присущее только данной местности. Наряду с экспедиционным методом изучения республики, под руководством К.Е. Воробьевой при музее велись стационарные наблюдения по зоологии и фенологии.

Введенный М.М. Измайловой метод краткосрочных исследований впоследствии был взят за основу экспедиционных исследований ЯГОМиКНС

им. Ем. Ярославского. В условиях строгого ограничения временными рамками рабочей командировки и скудного финансирования он полностью оправдывал себя. Работа КЯР стимулировала развитие краеведческого движения в ЯАССР. На базе «Кружка юных краеведов», работавшем при Якутском областном музее с лета 1925 г., сотрудники КЯР предприняли попытку формирования будущих музейных кадров. Занятия кружка проводились в препараторской музея, под руководством М.М. Измайловой, Н.Н. Москвина, А.Я. Тарабукина, М.А. Габшевича и К.Е. Воробьевой. Работа в кружке осуществлялась по секциям: этнографическая, энтомологическая, ботаническая и зоологическая.

Кружковцы приняли активное участие в экспедициях КЯР, сопровождая их в качестве переводчиков и технических работников, среди них Гилева Мария, Всеволод Бочковский, Николай Березкин, Кондакова Параскева, Михаил Припузов, Семенов Петр. Всего в кружке состояло около 80 человек, основной костяк составлял примерно 40 человек, из которых большинство являлись учениками старших классов школы 2-й ступени г. Якутска. Они внесли свой вклад в сбор зоологических, геологических и энтомологических коллекций музея. По итогам их работы в кружке, участия в академических экспедициях и собирательской работе в окрестностях г. Якутска администрация Якутского областного музея сделала представления в Наркомат просвещения и здравоохранения ЯАССР (далее – НКПЗ ЯАССР) для их дальнейшего обучения в вузах СССР [НА РС(Я). Ф.1413. Оп. 2. Ед. хр. 329. Л. Л.201].

Об объеме проводившихся на территории Якутии краеведческих исследований свидетельствует письмо Н.Н. Грибановского, переданное в секцию «Человек» через П.В. Виттенбурга от 18.05.1927 г.: *«У якутских краеведов имеется много материальных материалов собранных ими на местах при изучении и обследовании того или иного вопроса, касающегося Якутского края. Материалы эти в большинстве своем случае в сыром виде (дневники, дорожные записи), но есть у некоторых лиц почти в готовом*

*виде для печати. Все эти материалы хранятся у них на руках, мало кому известны и очень небольшая часть находится в научных обществах РСФСР и Якутии, но и там пылятся в шкафах архива и ждут лучших времен для их напечатания. Собираясь ехать в командировку в Ленинград, я по возможности собрал сведения об этих материалах и в данное время имею поделиться полученными данными, предполагаю, что комиссия по изучению Якутии некоторые из этих материалов, возможно, что и пригодятся, а некоторые наверно осветят те или иные вопросы, которыми интересуется комиссия, но которые еще не обследованы» [Архив СПбф. РАН. Ф. 47. Оп. 1. Д. 33. Л. 86].*

Исходя из докладной записки Грибановского следует, что Петр Вонифатьевич Слепцов располагал следующими материалами: 1) рисунки предметов, картины по этнографии, истории, фольклору якутов и тунгусов. Материалы собирал более 15 лет. Записи произведены на якутском языке; 2) альбом орнаментов якутов и тунгусов, приблизительно около 500 зарисовок; 3) материалы для подробного описания шаманского костюма (всех его частей и особенно привесок); 4) материалы о кузнечном искусстве якутов [Архив СПбф. РАН. Ф. 47. Оп. 1. Д. 33. Л. 95]. У краеведа Михаила Иоакимовича Ковинина имеются материалы о юкагирах (личные наблюдения в течение трехлетней жизни в Колымском крае) и шаманстве якутов и юкагиров Колымского округа [Там же. Л. 96]. Ефим Дмитриевич Стрелов располагает материалами об архивном строительстве в Якутии и работах по изучению имеющихся там материалов (доклад на эту тему хранится в центральном архиве Якутии), материалами о Манчаары (национальном якутском герое) с использованием архивных, литературных и рукописных материалов. Также у него хранятся дневники 15 археологических раскопок, произведенных автором в Хоринском наслеге Западно-Кангаласского улуса (одна раскопка совершенно разработана, с предметов сняты фотографии и готовятся клише для печати) [Там же. Л. 92].

В 1930-е гг. художник И.В. Попов по заказу Якутского краеведческого музея выполнил зарисовки с музейных предметов, в технике акварели, в частности, с археолого-этнографических материалов, собранных экспедицией Г.В. Ксенофонтова. Неоценимый вклад в дело сбора и комплектования археологических коллекций музея внес первый профессиональный археолог Якутии, член ЯОРГО Е.Д. Стрелов. С 1914 по 1929 г. он произвел ряд могильных раскопок в разных районах Якутского и Вилюйского округов. В 1928 г. он доставил в музей труп-мумию женщины в старинном якутском костюме. Было изъято довольно значительное количество разных предметов (одежда, вооружение, предметы личного обихода и посуда, относящиеся к XVII–XVIII вв.). Все археологические материалы были переданы им в Якутский областной музей [НА РС(Я). Ф. 1407. Оп. 1. Д. 124. Л. 2]. В 1929 г. С.И. Боло и М.М. Носов составили сводную картотеку археологических раскопок, проводившихся на территории Якутии, и сведений о расположении родовых якутских кладбищ, основанных на родословных таблицах древних якутских родов. Результатом стало планомерное археологическое изучение Якутии. Впоследствии ведение этой картотеки продолжил И.Д. Новгородов. За последующие 15 лет экспедиционных работ музей собрал раскопочный материал с более чем 50 погребений, относящихся к этнографической повседневности XVIII–XIX вв.

В январе 1927 г. от НКПЗ ЯАССР в музей поступила этнографическая коллекция, приобретенная у Е.Д. Стрелова (кол. 2646). В ее состав вошли: праздничное конское убранство и упряжь; ювелирные изделия; мужская и женская нарядная одежда. Предметы были собраны в Борогонском, Западно-Кангаласском районах. В том же году руководитель Алданского этнографического подотряда В.Н. Васильев, по поручению Якутского областного музея, взялся за формирование систематической коллекции, характеризующей быт майских эвенков, проживающих в Алдано-Майском районе ЯАССР и на Аяно-Охотском побережье. По результатам этой поездки им была полностью аннотирована и передана в дар музею коллекция,

состоявшая из 577 предметов материальной и духовной культуры эвенков (кол. 2649). Коллекция была сформирована по разделам: скотоводство; оленеводство; рыболовство; охота; ремесла; утварь; жилище; одежда и ее принадлежности; народные знания и представления; игры, игрушки, детство (предметы воспитания и ухода за детьми); религиозный культ. Каждый предмет получил свой регистрационный номер и был описан с указанием времени, места сбора и бытования, его основных размеров. В некоторых случаях объяснялась техника изготовления, приводилось местное и русское название с указанием стоимости предметов. В настоящее время в музее сохранились лишь 196 предметов и 84 фотографии из этой коллекции, большая её часть оказалась утраченной ввиду отсутствия надлежащих условий хранения [Решетникова, 2005, с. 11–12].

Таким образом, в период с 1925 по 1929 г. этнографическое собрание музея было пополнено коллекциями М.М. Измайловой (кол. 2645), Е.Д. Стрелова (кол. 2646), В.Н. Васильева по эвенкам (кол. 2649). Зимой 1927/28 г. общество «Саха кэскилэ» на свои средства совместно с КЯР организовало на север Якутии этнографическую экспедицию под руководством члена общества П.В. Слепцова (Хатанго-Анабарский район). Директор Якутского областного музея М.И. Ковинин поставил перед президиумом КЯР вопрос о предоставлении дублетных экземпляров Хатанго-Анабарской экспедиции. Эта просьба основывалась на существовавшей между КЯР и Якутским музеем договоренности о снабжении музея коллекциями из дублетного фонда Якутской экспедиции. Принимая во внимание, что коллекция не собиралась с расчетом на дублетные экземпляры, он просил компенсировать их музею экспонатами из дублетного фонда МАЭ [Архив СПбФ РАН. Ф. 47. Оп. 1. Д. 467. Л. 140]. Последняя просьба не была удовлетворена ввиду скоропостижной кончины П.В. Слепцова. Аннотирование собранных им материалов осталось незавершенным. В предыдущие годы уже случалось, что коллекции, вывезенные из Якутского областного музея для определения

и научной атрибуции в центральные музеи, обратно уже не возвращались, ситуация повторилась в случае с материалами коллекции П.В. Слепцова.

В результате активной экспедиционной работы музея, естественно-исторические и этнографические коллекции выросли более чем в два раза: с 21.267 ед. хранения в 1920 г. до 45.053 ед. хранения в 1928 г. [Попов, 1929, с. 222]. Однако рост коллекций музея в этот период можно также объяснить увеличением его финансирования. Так, если в 1927–1928 гг. на содержание музея выделялось 9811 руб., то в 1928–1929 гг. – уже 19 494 руб., в 1934 г. на нужды музея было выделено уже 34 441 руб. Но с 1932 г. его финансирование вновь было обрезано, было выделено 26 000 руб. [НА РС(Я). Ф. 1407. Оп. 1. Д. 77. Л. 17].

Работа сотрудников Якутского областного музея в 1920–1930-е гг. помогла прояснить многие вопросы ранней истории якутского народа, организовать изучение недровых богатств и социально-экономического потенциала. Ввиду отсутствия научных учреждений в ЯАССР, КЯР в ходе организации своей работы во многих вопросах опиралась на кадровый ресурс Якутского областного музея и группировавшиеся вокруг него научно-исследовательские общества.

В 1930 г. реорганизация Наркомпроса РСФСР повлекла за собой ликвидацию Главнауки и всей системы местных отделов по охране памятников истории и культуры. Это привело к уничтожению централизованной системы управления охраной культурного наследия, а решения Всесоюзного съезда музейных работников (1930 г.) и постановление СНК РСФСР от 30 марта 1931 г. «О мерах по развитию краеведного дела» окончательно закрепили за властью право создания и последующего руководства всем краеведением [В помощь работнику музея..., 1936, с. 12]. Эти нормативные документы стали первым тревожным сигналом в судьбе краеведческого движения. Впервые музеям было сформулировано требование «борьбы за посетителя». С этого времени начала действовать установка на «массовость охвата» населения. Просветительская деятельность



музея стала оцениваться с точки зрения роста количества посетителей, организации массовых экскурсий. Для этого предпринимались специальные меры: заключались договора со школами, стали организовываться массовые экскурсии работников государственных учреждений и организаций, учащихся средних учебных заведений. Практику получило проведение специализированных тематических выставок, приуроченных к разным историческим событиям и памятным датам. Мультидисциплинарный характер сборов коллекций для музеев трансформировался к 1930-м гг. в т.н. «производственную этнографию» – сбор образцов продукции колхоза, цифровых показателей достижений колхозов, исследование состояния здравоохранения и культурного досуга колхозников, постепенно став основной формой научно-исследовательской работы музея [Архив ЯГОМиКНС им. Ем. Ярославского. Оп. 2. Д. 46. Л. 57–58].

В сложившейся ситуации в якутском сообществе возникли разногласия. В своем письме от 20.06.1931 г. на имя Центрального бюро краеведения (далее – ЦБК) в г. Москва, И.Д. Новгородов поставил вопрос о необходимости организации краеведческой работы в Якутии и взял на себя дальнейшее руководство нею. По его мнению, в первую очередь для организации краеведческой работы в Якутии необходимо: *«а) широко распространять путем печати на русском и якутском языках и выступлениям на общих собраниях идею советского краеведения, его цели и задачи в период социалистического строительства; б) привлекать к краеведческой работе пионеров, комсомольцев, партийцев, рабочих, колхозников, бедняков, середняков и советскую интеллигенцию; в) организовать сеть кружков и ячеек краеведения в совхозах, колхозах, фабрично-заводских предприятиях, также школах и там где представляется благоприятные условия для краеведческой работы; г) по основной установке краеведения следует, что изучение края нужно практически связать с социалистическим строительством, для чего всю краеведческую работу необходимо вести в тесном контакте с хозяйствами*

*и планирующими органами и над руководством партийных организаций; организовать Якутское областное бюро краеведения в г.Якутске, районные бюро краеведения в центральных районах ЯАССР (Мегежекское; Вилюйское; Сунтарское; Олекминское; Ленское; Западно-Кангаласское; Мегино-Кангаласское; Намское; Амгинское; Чурапчинское; Таттинское; Усть-Алданское; Усть-Майское), создавать ячейки краеведения в совхозах, колхозах, школах, заводах и других предприятиях...» [НА РС(Я). Ф. 1413. Оп. 2. Д. 329. Л. 5]. Таким образом, якутские краеведы по сути раскололись на два лагеря. Это выразилось в том, что одни вступили в члены Общества изучения истории Якутии под руководством Г.А. Попова, другие – Общества изучения Якутского края под предводительством И.Д. Новгородова.*

Из переписки И.Д. Новгородова с Наркоматом просвещения РСФСР от 5.06.1933 г. следует, что планировалось введение музейного образования в школах для развития музейного дела в республике. Это было связано не только с обеспечением детского досуга, но и дальнейшим обучением молодых специалистов из числа местного населения в вузах страны [НА РС(Я). Ф. 1413. Оп. 2. Д. 329. Л. 8–9]. Общество изучения Якутского края по окончании работы КЯР рассчитывало превратиться в краевой исследовательский институт, получив все его оборудование. При этом, существование других научно-исследовательских обществ, таких, как Общество изучения истории Якутии, Общество изучения этнографии и других, считалось не столь важным [Там же. Л. 11].

Во второй половине 1930-х гг. десятилетний бум краеведческого движения постепенно стих под напором начавшихся в стране репрессий. В 1936 г. были арестованы видные деятели якутских научных обществ: М.И. Ковинин, Н.Н. Москвин, Г.А. Попов, Е.Д. Стрелов, Г.В. Ксенофонтов. Была уволена ввиду дворянского происхождения специалист по учету фондов В.А. Шерлаимова. Критике подверглась деятельность художников И.В. Попова и М.М. Носова, происходивших из семей священнослужителей. После арестов музейных работников, в конце 1930-х гг. в ЯАССР были закрыты все научно-

исследовательские общества, свое номинальное существование продолжило лишь Якутское географическое общество. Была развалена работа по подготовке музейных кадров, закрылись кружки юного натуралиста и юного краеведа, действовавшие при музее. Старые квалифицированные специалисты заменялись новыми, недостаточно подготовленными. При непосредственном вмешательстве местных органов власти был изменен профиль работы музея, деятельность которого стала регламентированной.

22 ноября 1935 г. состоялось совещание музейных работников, на котором врид наркомпроса И.М. Романов выступил с резкой критикой работы музея. По итогам этого совещания музей изменил структуру своих отделов. В соответствии с типовой структурой краеведческих музеев в нем остались три обязательных отдела: природы, истории и социалистического строительства. Таким образом, Якутский краеведческий музей был подчинен унифицированной концепции комплектования музейных фондов с регламентированной собирательской деятельностью. Если еще в 1920-е гг. сбор экспонатов проводился с целью сохранения выдающихся памятников культуры и сопровождался научным документированием сборов, то в 1930-е гг. эти две задачи комплектования перестали считаться важными [Шангина, 1992, с. 86–92]. Сузилось само понимание значения научно-исследовательской работы в музее. Все достижения, которые музей сумел добиться благодаря шефству КЯР АН СССР по налаживанию планомерной собирательской работы, подготовке музейных кадров и т.д., были утрачены.

Ввиду отсутствия финансирования на проведение экспедиций и приобретение этнографических предметов музей был вынужден ограничиваться фенологическими и метеорологическими наблюдениями, сбором ботанических и зоологических коллекций. В то же время, несмотря на существующие ограничения, начиная со второй половины 1930-х гг. Якутский краеведческий музей основной упор в своей работе ставит на развернутую экспедиционную деятельность, выразившуюся в проведении геологических разведок по заданию Управления Геолкома и археологических

раскопок, которые не требовали значительных финансовых затрат. Археологические экспедиции музея в 1930-е гг. в составе И.Д. Новгородова, С.И. Боло, М.И. Ковина собрали из древнеякутских захоронений XVIII в. огромный, ранее малоизвестный материал, позволивший исследователям по-новому взглянуть на прошлое якутского народа. Среди памятников, подвергнутых изучению, были захоронения таких известных исторических личностей, как внук родоначальника кангалассцев легендарного Тыгына Мазары Бозеков и его сын Софрон Сыранов, родоначальник 1-го Морукского наслега Мегино-Кангаласского района Аба-Уос-Джорго Идельгин, родоначальник Ожулунского наслега Омуоруйа. В 1933 г. по итогам археологических раскопок музея была организована специальная выставка, которая дала возможность населению представить себе культуру далеких предков, оказавшуюся для них совершенно незнакомой. Неожиданность этих находок заставила исследователей по-новому взглянуть на прошлое якутского народа [Винокуров, 1991, с. 17]. Несмотря на то, что сбор экспонатов во многом носил случайный характер, собранная исследователями небольшая коллекция отражала достаточно точную картину жизни и быта якутов XVII–XVIII вв. В ходе археологических раскопок погребений сотрудники музея часто встречались с разоренными могилами XVII–XVIII вв.: районные отделения «Воинствующих безбожников» безжалостно уничтожали старинные кладбища. Возмущенный деятельностью этого общества, в целях сохранения уникальных памятников старины, краевед С.И. Боло впервые поставил перед общественностью проблему возмещения ущерба за частичное или полное разрушение археологических объектов. В газете «Социалистическая Якутия» от 26 мая 1936 г. была опубликована его статья «Против самовольных раскопок и разрушений исторических памятников старины». В качестве примера С.И. Боло назвал разрушенные могилы таких известных по народным легендам и преданиям персоналий, как Эргис ойуна, погребенный в Западно-Кангаласском районе, Чорбогор Батыра – в Хамагаттинском наслеге. Он обратился к населению с

просьбой не допускать самовольных раскопок [НА РС(Я). Ф. 1407. Оп. 1. Д. 47. Л. 30].

Для музейных сотрудников 1930-х гг. археологические раскопки приравнивались к выявлению предметов подлинной этнографической повседневности из погребального инвентаря якутских могил. Это был своеобразный метод получения этнографических данных посредством археологических раскопок, а по сути – попытка реконструкции средневекового общества посредством интегрирования археологических и этнографических исследований. Конечной целью же являлось реконструирование предметов одежды и быта средневековых якутов, получение данных об архаичном орнаменте и особенностях погребальной обрядности.

Таким образом, краеведческое движение в нашей стране по своей сути явилось социокультурной трансформацией музейно-этнографического собирательства и продолжило свое неизменное существование в рамках музея и научно-исследовательских обществ. Именно удаленность от центра позволила реализовать уникальный исследовательский потенциал местной интеллигенции, развернувшейся в масштабное движение, впоследствии разгромленное карательными органами государства. Важной чертой развития мультидисциплинарных краеведческих исследований в Якутии стал процесс собирательства коллекций для Якутского областного музея постоянным кругом лиц, занимавшихся в течение многих лет исследовательской работой. Сейчас для нас очень ценен опыт энтузиастов тех лет в качестве примера бескорыстного служения и преданности своему делу.

### **Литература**

1. Архив СПбФ. РАН. Ф. 47. Оп. 1. Д. 33 // Секция «Человек» и организация этнографо-антропологических и статистико-экономических исследований. 1925–1928 гг.
2. Там же. Д. 467 // Об этнографических коллекциях КЯР.

3. Архив ЯГОМиКНС им. Ем. Ярославского. Оп. 2, Д. 46 // Переписка и отношения с Наркомпрос ЯАССР о состоянии и работе музея в 1941г.
4. В помощь работнику музея. Законы, распоряжения, разъяснения по музейному строительству / сост. А. Б. Гиленсон. – М.: Наркомпрос РСФСР, 1936. – 64 с.
5. *Винокуров П.В.* Знакомьтесь: Якутский музей: (К 100-летию Якут. гос. объединенного музея истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского; отв.ред. В.В. Петров). – Якутск, 1991. – 46 с.
6. Каталог тунгусской коллекции В.Н. Васильева /Якут.гос. объединенный музей истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского/ (рук-ль проекта А.Н. Решетникова). – Якутск: Сахаполиграфиздат, 2005. – 112 с.
7. *Кочан В.М.* Проблема границ и пограничья в социокультурных исследованиях конца XIX – XX вв. // Вісник СевДТУ. Вип. 86: Філософія: зб. наук. пр. – Севастополь: Вид-во СевНТУ, 2008. – С. 70–73.
8. *Местникова М.В.* 65-летие Якутского краеведческого музея им. Ем. Ярославского // Сб. науч. ст. [под ред. М.А. Кротова] / Якут. респ. краевед. музей им. Ем. Ярославского. – Якутск.: Як. кн. изд-во, 1957. – С. 3–50.
9. Национальный архив РС(Я). Ф. 1407. Оп. 1. Д. 7 // Отчеты о работе научных сотрудников музея за 1925–1926 гг.
10. Там же. Д. 47 // Материалы археологических экспедиций ЯКМ. 1938–1945 гг.
11. Там же. Д. 77 // Переписка Якутского республиканского музея с районными музеями о их работе, высылке и приобретении экспонатов за 1940 г.
12. Там же. Д. 124 // Перечень экспедиций Якутского областного музея за 1891–1947 гг.
13. Там же. Ф. 1413. Оп. 2. Д. 329. Протокол заседания общества изучения Якутского края. 1930 г.
14. *Попов Г.А.* Научно-исследовательская работа в Советской Якутии // Сборник трудов исследовательского общества «Сага keskile». – Вып. V. – Якутск, 1929.– С. 218–223
15. Решетникова А.Н.Каталог тунгусской коллекции В.Н. Васильева / Якут. гос. объединенный музей истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского/ [рук-ль проекта А.Н. Решетникова]. – Якутск: Сахаполиграфиздат, 2005. – 112 с.
16. *Шангина И.И.* Концепции комплектования музейных этнографических собраний (30-50-е годы XX в.) // Из истории формирования этнографических коллекций в музеях России (XIX–XX вв.). – СПб., 1992. – С. 86–92.

### Якутско-приамурские параллели на основе данных фольклора и палеоэтнографии

Влияние этнокультурных систем Якутии и Дальнего Востока фиксируется в археологических культурах еще со времен каменного века. Предполагаемые контакты населения раннего железного века Якутии с приамурскими племенами наглядно прослеживаются в материалах Тумулурского и Дюпсинского погребений на р. Алдан, V культурного слоя стоянки Улахан Сегеленнях, которые аналогичны мохэским и датируются II–VIII вв. н.э. [1, с. 19–22].

Что касается этнокультурных контактов самих якутов с населением Дальнего Востока в позднее средневековье, то в исторических преданиях центральных якутов упоминается, что в старину со стороны Китая, с земли Тонгус Молдью (Молджу), что находится к востоку от Якутии на Амуре, прибыл человек по имени Молдью и, женившись на местной девушке, осел на хангаласских землях, что на Средней Лене [20, с. 143–147, 290]. Среди его сыновей, обученных военному искусству и «носящих панцири» значились Кэлтээки-Сабыйа [Там же] и Нанай-Намырчы [9, с. 106, 107, 109], имена которых схожи с тунгусо-маньчжурскими родовыми названиями. Племя кэлтээки упоминается, наряду с туматами, в числе аборигенного населения Якутии, которые с приходом южных предков якутов на Среднюю Лену перекочевали на север [20, с. 29]. Относительно имени Нанай, то его можно связать с известным народом Приамурья, среди которого кстати был известен род Киленов (Кили) эвенкийского происхождения. Г.М. Василевич в свое время высказывала предположение, что этноним *гиляки*, возможно, произошел от слова «киле» [22, С. 27]. Исследователи, учитывая распространение среди юкагиров имен Келтега, Килтега, Колтога, допускают, что калтагиры были в числе тех тунгусов, которые первыми

продвинулись из Забайкалья и Приамурья в более северные районы Сибири, где вступили в контакт с юкагирами [16, с. 187].

Среди вилюйских якутов встречаются также родовые названия удюгэй и акана, которые невольно наталкивают на мысль об удэге и одной из групп нанайцев аккани [23, с. 213]. Любопытно отметить, что, по-нанайски аккани означает «нечистые» по рождению, т.е. метисы [15, с. 213]. Основой хозяйства якутских юёдэй, удюге являлось озерное рыболовство [8, с. 16–17]. Согласно археологическим данным, у предков современных народов Приамурья, в том числе и у нанайцев, еще в неолите сложилась своеобразная культура оседлых рыболовов. Согласно письменным источникам, население Бохая, проживавшее по берегам озера Мэйто, т.е. Большой и Малой Ханки, занималось рыбной ловлей, причем особой популярностью не только в самой стране, но и за пределами пользовались «мэйтоские караси» [21, с. 193]. Определенная близость прослеживается и в терминах рыболовства. Так, нанан. *тучи* – «мешкообразная сеть» можно сопоставить с якут. *туу* – «морда», нанан. *мэнггэ* – «заездок» с якут. *мунгха* – «невод». По мнению А.В. Смоляк, не все подобные аналогии можно объяснить торговыми связями, они в культуре якутов и народов Нижнего Амура могли появиться в период, весьма далекий от прихода южных предков якутов на современную территорию: ареалы этих двух регионов, по-видимому, издавна были тесно связаны постоянным взаимным общением субстратного населения [13, С. 233].

Немало параллелей прослеживается и в обрядовой практике. Так, М. Овчинников описал якутский обряд жертвоприношения, когда шаман обращался к духу-хозяину воды с просьбой об удачном улове рыбы. Если при этом было желательно наловить, например, карасей, то делали деревянное изображение карася [28, С. 405]. Аналогичный обряд совершали нанайцы-гиляки при обрядовом «молении на воде», для чего по указаниям шамана, изготавливали деревянные чаши в виде рыб [7, с. 88].



И якуты, и нанайцы, приходя на место охоты, на специально избранном дереве вытесывали изображение лика духа – хозяина леса, нанайцы – пиухэ, а якуты – Байаная. Так же, как и нанайцы, якуты обращались к убитому пушному зверьку с просьбой послать собратьев в капканы и ловушки; передать собратьям приглашение посетить охотничье угодье [4, с. 25]. Хотя у якутов дух-хозяин леса представлялся в образе старика Баай Байаная, до сих пор считается, что если охотнику приснится молодая красивая женщина, то это к добыче большого зверя. В сюжетах, записанных Г.И. Варламовой от зейских эвенков, доминирующим в качестве духа-хозяйки тайги выступает образ девушки. Сюжет охотничьих рассказов одинаков: «К охотнику приходит красивая девушка, они начинают жить вместе и мужчина становится необычайно удачливым в охоте. Девушка просит его никому о ней не говорить и не рассказывать, когда он выйдет из тайги к людям. Охотник нарушает ее условие, и удача уходит от него» [3, с. 29].

Эти параллели могут быть заимствованиями более поздних контактов, но присутствуют и более древние. Так, известно, что среди всех народов Амура бытовали мифологические сюжеты о сотворении мира, о множественности солнц в далеком прошлом, о двух, трех, девяти солнцах, что отмечено также в источниках по древней истории Китая. В якутской легенде «Кюннэй и Юрюкээн», записанной тем же М. Овчинниковым, говорится, что «в незапамятные времена Аар Тойон раздвинул два белых солнца по сторонам и сотворил третье» [27, с. 407].

Интерес вызывают и мифологические представления индоиранского происхождения, на что в свое время обратил внимание Л.Я Штернберг. В шаманской мифологии народов Амура присутствуют представления о шаманском дереве *туру*, *дару*, что, с якутским *туру* с тем же значением – шаманское дерево, имеющееся на земле у каждого шамана, которое вырастает при призвании его к шаманству и падает с его смертью. *Тюспэт туру* – шаманский атрибут» [12, стб. 2845]. Л.Я. Штернберг относительно нанайских представлений писал, что они вполне сопоставимы с

представлениями жителей Индии о священном дереве *тару*. А нанайское название духа в виде фантастической птицы *кори*, *корида* он идентифицировал с мифической птицей *гаруда* [18, с. 284]. Якуты шаманскую мифическую птицу называли *хорудай*.

Некоторые параллели наблюдаются и в погребальном обряде якутов и народов Приамурья. Это в первую очередь относится к одновременному существованию нескольких способов погребения: погребения в земле (ингумация), воздушных захоронений, трупоположение на дневной поверхности и трупосожжение (кремация). В якутских легендах традиция трупосожжения в основном приписывается другим племенам, некогда проживавшим на территории Якутии. В предании говорится о «многочисленном лесном народе» сортолах, которые обитали в тайге у озер, занимаясь охотой и рыбной ловлей. Во главе их стояли военные вожди – богатыри *хосууны*, которые назывались Кылыс-хосуун (якут. *кылыс* – меч). Они носили косы, спускавшиеся до самых колен. После победы над врагами «нагромождали трупы своих врагов кучами до половины дерева высотой и сжигали. Только особенно храбрых и упорно воевавших с ними воинов-хосуунов других племен сортолы погребали на арангасах. Своих же покойников сортолы хоронили на поверхности земли...» [29, с. 81].

Кремация, воздушное захоронение, трупоположение на дневной поверхности были характерны для погребального обряда населения Приамурья I тыс. н.э. [6, с. 144–145, 153–154; 11, с. 5–7, 96–97; 10, с. 6–7, 19]. Интерес представляет и титул вождей-воинов Кылыс-хосуун (*букв.* богатырь, вооруженный мечом). Исследователь военного дела якутов Ф.Ф. Васильев, анализируя якутские мечи, был склонен рассматривать их в сравнении с китайско-маньчжурскими мечами «дадао» [25, с. 100, 102]. Ношение кос мужчинами было в обычае у мохэ и чжурчжэней, этот обычай существовал еще раньше у сяньбийцев. Сохранялся он и у современных тунгусов, в частности у нанайцев [5, с. 195]. Сами якуты считали сортолов предками тунгусов и других северных племен, но последние их таковыми не

признавали. Вместе с тем И.И. Гохман, отмечая наличие в составе бурят родовой группы с наименованием сартул, приводил в качестве свидетельства связи протобурят с согдийцами, указывая на возможность у первых европеоидной примеси [26, с. 125].

Определенный интерес представляют детские захоронения на деревьях. Участниками Виллойского отряда Якутской экспедиции АН СССР в Сунтарском улусе было обнаружено трупоположение ребенка в дупле растущего дерева. Сами якуты данное захоронение называли тунгусским [17, С. 178]. Захоронение младенцев в дупле деревьев – распространенный обычай у тунгусо-маньчжурских народов, в т.ч. Амура. Душа *оми*, *омиа* ребенка после его смерти в виде птички возвращалась обратно в родовое дерево и через некоторое время рождалась вновь у своей матери или у любой женщины своего рода. В семьях, у которых часто умирали дети, устраивали специальное камлание шамана. Он летал к небесному дереву душ, брал оттуда самую хорошую, крепкую душу ребенка, а возвратившись, помещал ее в маленький мешочек (фатача) [14, с.104]. У якутов подобный обряд назывался «Изготовление гнезда для души ребенка». Кстати, у якутов существовал шаманский обряд *омита*. Когда шаман обращался к духу-хозяину местности с просьбой ниспослать душу *кут* рогатого скота, то последнюю называл «оо-ми» [2, с. 42].

После смерти молодого человека якутский шаман совершал камлание проводов его души *кут* в загробный мир, что совпадает как по структуре, так и по смысловому содержанию с камланием приамурских шаманов под названием «перевоз души умерших в загробный мир *бунн*» [14, с. 160–164]. Здесь следует отметить, что якутский шаман провожал душу умершего до преграды *буом*, что находилась между мирами мертвых и живых. Буом – от алт. *ном* ‘преграда, препятствие, трудный переход’. Так называли якуты приток р. Селимджи, левого притока Зеи в Амурской области [12, стб. 559]. Видимо, речка представлялась им виде пограничного рубежа двух разных культурных областей и таила в себе много опасностей.

Души тех людей, которых якуты особенно любили и жалели, запирали в берестяной сосуд-хранилище *тюктюйэ*. По данным В.Л. Приклонского, после смерти ребенка «якуты вырезают куклу из коровьей или лошадиной бабки (ножной кости), окутывают ее шкуркой дорогого зверя и украшают серебряными серьгами. В куклу эту вселяется дух умершего. Духу этому надо угодить, иначе он может причинить много вреда. Чтобы обезопасить себя от гнева таких духов, куклу заделывают в дупло дерева» [30, с. 64–65]. Традиция изготовления вместилищ-хранилищ для душ умерших, также широко распространенная среди народов Нижнего Амура, вероятно, берет начало в культуре мохэ, в которой она воплощена в виде лошадиных бабок из Троицкого могильника [6, с. 76]. Куклу-замену умершего амурские народы делали из разных материалов, одевали ее в красивые одежды и также прицепляли настоящие серьги.

В заключение следует отметить, что средневековое население Дальнего Востока по своему происхождению было полиэтническим и находилось в весьма тесных связях как с монголоязычными, так и тюркскоязычными племенами. Начиная с мохэ, народами Дальнего Востока были заимствованы многие религиозно-мифологические представления и связанные с ними обряды древних тюрков, что подтверждается и археологическими материалами. И не исключено, что с миграциями племен самого различного происхождения, происходившими в VII–IX вв. на территории региона Амура в сторону территории Якутии могут быть связаны элементы дотюркского (хунно-сяньбийского, по Ю.С. Худякову) и древнетюркского пласта в палеоэтнографии якутов. До сих пор в определении дотюркских и древнетюркских истоков культурогенеза якутов перевалирует прибайкальское (оно же «минусинское») направление, тогда как этих направлений могло быть несколько, в т.ч. и амурское. В этой связи отметим, что филологи, в т.ч. В.И. Цинциус, отмечают, что нанайцы, ульчи Нижнего Амура и ороки Сахалина сохраняют в своих языках древнейшие реликты алтайских языков, отсутствующие в языках эвенков. Вероятно, корни этих

явлений связаны с древнейшей и средневековой историей Дальнего Востока. Так, известно, что на территории государства Бохай (VII–X вв.) существовала область Тели. Некоторые исследователи связывают ее появление с включением в состав Бохая какой-то части уйгурских племен, в числе которых, надо полагать, были телецкие племена [19, с. 43]. Не исключено, что какая-то их часть под натиском кыргызов двинулась сперва на север Приморского края, а затем через Хабаровский край попала и в Якутию.

### Литература

1. *Алексеев А.Н.* Древняя Якутия: железный век и эпоха средневековья. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1996. – 96 с.
2. *Бравина Р.И.* Концепция жизни и смерти в культуре этноса: На материале традиций Саха. – Новосибирск: Наука, 2005. – 307 с.
3. *Варламов А.Н.* Исторические образы в эвенкийском фольклоре. – Новосибирск: Наука, 2009. – 96 с.
4. *Гаер Е.А.* Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX – начале XX в. – М.: Мысль, 1991. – 128 с.
5. *Деревянко Е.И.* Мохэские памятники Среднего Амура. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1975. – 241 с.
6. *Деревянко Е.И.* Троицкий могильник. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1977. – 224 с.
7. *Зеленин Д.К.* Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. – 436 с.
8. *Ксенофонтов Г.В.* Ураангхай сахалар. Очерки по древней истории якутов. – Якутск: – Нац. кн. изд-во РС(Я). 1992. — Т. 1 в 2 кн. Т. 1, кн. 2. – 317 с.
9. *Ксенофонтов Г.В.* Эллайада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. – М.: Наука, 1977. – 248 с.
10. *Медведев В.Е.* Корсаковский могильник: хронология и материалы. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 175 с.
11. *Медведев В.Е.* Культура амурских чжурчжэней (Из материалов грунтовых могильников). – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1977. – 224 с.
12. *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка: – В 3 т. – 2-е изд. – М.: Изд-во АН СССР, 1959.

13. *Смоляк А.В.* Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина. Этногенетический аспект. – М.: Наука, 1984. – 246 с.
14. *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). – М.: Наука, 1991. – 280 с.
15. *Смоляк А.В.* Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. Середина XIX – начало XX в. – М.: Изд-во «Наука», 1975. – 232 с.
16. *Туголуков В.А.* Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. – М.: Наука, 1985. – 284 с.
17. *Шрейбер С.Е.* Медико-санитарное обследование населения Вилуйского и Олекминского округов // Мат-лы Комисс. по изучению Якутской АССР. – Вып. 9. – Л.: Изд-во АН СССР, 1931. – 272 с.
18. *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. – Л.: Изд-во АН СССР, 1936. – 572 с.
19. Государство Бохай (698–926 гг.) и племена Дальнего Востока России / отв. ред. Э.В. Шавкунов. – М.: Наука, 1994. – 219 с.
20. Исторические предания и рассказы якутов. – В 2 ч. – Ч. 1. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – 359 с.
21. История Дальнего Востока СССР с древнейших времен до XVII века. – М.: Наука, 1989. – 375 с.
22. История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки – СПб.: Наука, 2003. – 326 с.
23. Этническая история народов Севера / отв. ред. И.С. Гурвич. – М.: Наука, 1982. – 270 с.
24. *Васильев Ф.Ф.* Сино-маньчжурские параллели в якутской этнографии // Язык-миф-культура народов Сибири: сб. науч. тр. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1994. – С. 169–177.
25. *Васильев Ф.Ф.* Военное дело якутов. – Якутск: Нац. кн. изд-во «Бичик», 1995.
26. *Гохман И.И.* Среднеазиатская колония в Прибайкалье // Проблемы антропологии и исторической этнографии. – М., 1968. – С. 121–127.
27. *Овчинников М.* Кюннэй и Юрюкен (Якутское предание) // Сибирский архив. – 1912. – № 5. – С. 407–408.
28. *Овчинников М.* Обряд Арчы у якутов Олекминского округа // Там же. – С. 405.
29. *Окладников А.П.* Отчет об археологических исследованиях на Нижней Лене от Жиганска до Кумах-Сурта в 1942–1943 гг. // Ленские древности. Материалы по древней истории Якутии. – Якутск, 1946. – Вып. 2. – 187 с.
30. *Приклонский В.Л.* Три года в Якутской области: Этнографические очерки // Живая старина. – 1891. – Вып. 3. – С. 48–84.

**Традиционное искусство и ритуально-обрядовая практика народов Центральной Азии, Южной и Северо-Восточной Сибири: комплексное исследование (на материалах экспедиций 2008–2010 гг.)**

Экспедиционные исследования традиционного искусства (А.Г. Петрова) и ритуально-обрядовой практики (П.Е. Заболоцкая) народов Центральной Азии, Южной и Северо-Восточной Сибири проводимые с 2008 г., продолжаются и в наши дни. За период с 2008 по 2010 г. реализованы два проекта – «Дорога к чорону» и «Художественный мир в ритуально-обрядовых формах культуры тюркских народов», в рамках которых были предприняты поездки в Монголию, Республику Тыва, Хакасию, Кыргызстан, Казахстан, Узбекистан.

Проект «Дорога к чорону» был посвящен изучению скульптурных изображений (с сосудом в одной руке или держащий сосуд двумя руками), распространенных в разных районах: Алтай, Тува, Монголия и на прилегающих к ним территориях. Скульптуры не принадлежат ни к одной хронологической или иконографической группе. Перед ними совершали обряды, связанные с культом предков. Главной особенностью сосудов в руках изваяний является наличие выраженного поддона и венчика, характерность, близкая к очертаниям позднейшей развитой формы якутского чорона. Сосуды, расположенные на уровне пояса или груди, соотносятся с понятием «верха» телесной топографии, что соответствует и функции чорона в ритуале праздника Ысыах. Задачей проекта являлось ознакомление со скульптурными изображениями на территории Монголии, Тывы, Хакасии, изучение соответствующих коллекций музеев Горноалтайска, Кызыла. Основные результаты можно очертить следующим образом: сосуды, изображаемые в руках изваяний, были распространены в основном в VIII–X вв. Широко распространенная в культовом искусстве архаичная поза с сосудом в согнутых к груди руках являлась жестом предложения жертвы

небесным божествам. Изображенные в руках центральноазиатских и южносибирских изваяний сосуды трактуются сегодня исследователями как поминальные кубки. В основном это были металлические, серебряные сосуды, прототипом которых, как отмечает Г.В.Кубарев, стали близкие по форме деревянные кружки. Столь неизменное изображение сосудов в руках изваяний может говорить об особом отношении к этому атрибуту. Они имели довольно разнообразные формы (10 типов). В связи с этим следует отметить важный момент – формы якутских архаичных *чоронов* нестабильны, и эта поливариантность может говорить о существовании, вплоть до XVI–XVII вв., различных пространственных воплощений сосуда. С этих позиций справедливо высказывание И.В. Константинова о существовании у южных предков саха сосуда (или сосудов), значение которого могло перейти к *чорону*. Таким образом, форма *чорона*, возможно, не сложилась на территории Якутии, а была привнесена южными предками.

Проект «Художественный мир в ритуально-обрядовых формах культуры тюркских народов» (2010). Авторы проекта стремились рассмотреть и охарактеризовать современное состояние ритуально-обрядовой практики народов указанных регионов; выявить культурно-исторические параллели отдельных структурных элементов ритуально-обрядового комплекса; изучить соотношение утилитарно-функционального и декоративного, магического и эстетического в ритуально-обрядовом комплексе народов Средней Азии, Казахстана и Северо-Востока Сибири.

Основополагающее значение придавалось комплексному подходу, который дает объемное, трехмерное представление о ритуально-обрядовых формах, традиционном искусстве. Проведенная работа в целом подтверждает центральноазиатскую и южносибирскую концепцию зарождения этнокультуры саха. Общность ритуально-обрядовых форм, элементов материальной и художественной культуры (кыргызов, казахов, саха) ясно проявлена, несмотря на территориальную удаленность.



Одним из ключевых моментов в проекте можно назвать рассмотрение такого общего элемента ритуально-обрядовых действий в традиционной культуре многих тюркских народов, как ритуал кумысопития. Ритуал, связанный с важнейшими представлениями тюркских народов (для которых молочная пища осознавалась как культурная ценность) – якутов, кыргызов, казахов, проводится весной с целью притягивания плодородия, счастья и благополучия. Обнаруживается единство структуры ритуала распития кумыса, терминологические параллели. Например «*саамал кымыз*», так же как и у саха, у кыргызов обозначает «свежий не закисший, свежеприготовленный кумыс».

Отмечены в культуре кыргызов, казахов, саха и параллели в традиционной системе питания (отношение к мясным и молочным продуктам, «*ак*» (каз.) – белый (молоко и молочные продукты), «*кок*» (каз.) – зеленый (растительная пища), «*кызыл*» (каз.) – красная пища (мясо, мясные продукты). Для обозначения молочной пищи у якутов имеется термин *урун ас* – белая пища. Общим является у данных народов ритуально-обрядовое действие «*жэлэ тартма*» (ср. «*сэлэ тардыы*» у якутов), проводившееся в течение двух дней. У казахов этот праздник называется «*бие байлар*» (привязывание, дойка кобылиц).

Безусловно, кумысный праздник тюркских народов связан с обращением к божеству конного скота – при проведении праздника, наряду с коновязями-*сэргэ*, сооружают маленькие коновязи «*сэлэ*», соединенные конской волосяной веревкой-*ситии*.

В художественной культуре тюрков сохраняются основные принципы эстетической организации предметных форм предшествующего скифо-сибирского времени. Отголоски этого общего для тюркских народов наследия достаточно ярко проявились в одежде, ювелирном и орнаментальном искусстве, резьбе по дереву, ремесленных традициях. Общее есть в архитектурных терминах, обозначениях жилых построек, элементах жилищ, конструктивных способах, например, «*тюннюк*» (як.

окно), «*тюдюк*» (кырг. дымовое отверстие в юрте), «*багана*» (як. опоры юрты-балагана), «*баган*» (кырг. монг. опоры центральной части юрты) и пр., типах жилищ, таких, как юрта в виде усеченной пирамиды (алтайцы, сагайцы, якуты), прямоугольные срубы (алтайцы, тувинцы, буряты, якуты), многоугольные срубы (алтайцы, сагайцы, кызыльцы, тувинцы, якуты).

Типы плечевой одежды, головных уборов и в целом ансамбль традиционной одежды и костюма имеют ближайšie аналогии и в типологическом, и терминологическом отношениях. Единый принцип прослеживается в комплектности ювелирных украшений: нагрудных, наспинных, накосных, в декоративных особенностях, исключением является широкое применение, в отличие от якутской традиции, ювелирном декоре кыргызов и казахов, драгоценных и полудрагоценных камней, кораллов и пр. Интересны элементы верхового конского убранства. Отметим, что это совпадение – типологическое, безусловно, связанное с общими элементами, характерными для всех коневодческих народов – конская сбруя была важной частью художественной практики для ювелиров и мастеров кузнечного дела, но здесь орнаментальные принципы, технические приемы имеют ближайшую связь. В декоре превалируют зооморфно-растительные композиции, появившиеся еще в культуре ранних кочевников.

Предметный мир скотоводов Центральной и Средней Азии, Казахстана, обусловленный подвижным образом жизни, (единым хозяйственно-культурным типом), составляли предельно легкие, мобильные вещи, изготавливавшиеся в условиях домашнего производства из наиболее доступных и прочных материалов – кожи, дерева, рога, бересты и пр. Деревянную посуду следует считать наиболее распространенной у древних тюрок (в том числе и у кыргызов, казахов), а также сакральной, поскольку дерево считалось живым существом. Кыргызы, как и якуты, отдавали предпочтение деревянным и кожаным емкостям, в их представлениях молочная пища должна была содержаться в сосудах и емкостях из «чистых» материалов. Посуда из дерева, кожи (прежде всего у якутов) количественно

преобладала над стационарной керамической – редкой и обладавшей недостаточно высоким качеством. Керамическое производство было высокоразвито у кыргызов и казахов, формы керамики, имеющие древнейшую традицию предшествующих исторических этапов, испытавшие значительное влияние художественных культур соседних земледельческих регионов, разнообразны. Инструментарий резчиков соответствовал долблено-резной технике, и практически вся деревянная посуда кыргызов и казахов изготавливалась в основном в этой древнейшей технике. Можно говорить об общих чертах в обработке металла, мягких материалов, терминах инструментария и пр.

Якутское орнаментальное искусство несет в себе многие черты орнаментального искусства Средневековья, периода, когда у тюркских племен завершается формирование традиционного орнаментального искусства, характерного фактически для всех тюркских народов позднего Средневековья. Орнаментальное искусство указанных регионов говорит о сложившихся традициях понимания декора предмета, о тесной семантической обусловленности видов декоративного решения предметов. Присутствие в искусстве саха близких орнаментальных мотивов, приемов и композиционных принципов свидетельствует о тесной связи, и более ярко это проявилось в декоре предметов из мягких материалов, также металла. Это в основном растительная, роговидная орнаментация, обобщенные геометризованные формы. Симптоматично, что орнаментальные мотивы саха, характерные для мягких материалов, близки по своей структуре казахским, кыргызским и узбекским, в частности, растительные, криволинейные, роговидные формы, «бордюрный» принцип, композиции с центральной фигурой, цветовые контрасты и др.

Таким образом, в декоративно-прикладном искусстве якутов, народов Средней Азии и Казахстана продолжают устойчиво сохраняться традиционные орнаментальные мотивы и технико-технологические приемы.

Профессионализация декоративно-прикладного искусства у указанных народов связана во многом со становлением и развитием, влиянием на него профессиональных форм искусства. У саха интерес к традиционному народному искусству наиболее активно проявился во второй половине XX в. (в станковых формах, особенно в графике), у казахов – в период становления профессиональных театров, художественных галерей (Х.Х. Труспекова). Дальнейшая профессионализация декоративно-прикладного искусства, как и во многих областях Союза, происходила в связи с появлением крупных и менее промышленных предприятий – производство фарфора и пр. Якутское традиционное искусство, не столь интенсивно связанное с промышленным производством (за исключением ювелирного), развивалось локально, в отдельных художественных мастерских.

*А.И.Саввинов,  
ИГИиПМНС СО РАН*

### **Этнокультурные особенности традиционной погребальной обрядности долган**

Погребальная обрядность долган в изучаемое время носила весьма сложный характер. С одной стороны, она отличалась особой архаичностью, сохранившей весьма древние традиции, с другой – внешне носила ярко выраженное христианское влияние. Особенно в XIX в., в период массовой христианизации коренного населения Севера Туруханского края, когда многие сферы духовной культуры долган, в том числе обрядовой, были пронизаны православными традициями. Как писал А.А. Попов, «хотя долганы и считались христианами, соблюдали внешнюю обрядовую сторону православия, они сохраняли и старые анимистические воззрения» [Попов, 1956, с.752].

Представления о смерти, душе, отношении к умершим у долган были связаны с особенностями их религиозных верований. Загробная жизнь, по

представлениям долган, была подобна земной. Они верили, что она имеет продолжение на том свете и умершие встречаются там со своими сородичами и родственниками. По их представлениям, умерший уплывает по воде смерти вниз по течению к своим предкам [Архив РАН(Спб.). Ф. 47. Оп. 1. Ед.хр. 367].

Долганы считали, что люди одного рода связаны между собой своими пуповинами, даже после смерти, попадая в Нижний мир, они образуют там свой отдельный род. Считали, что когда умирает человек из рода, то он уносит с собой пуповину в нижний мир. Часть затянутой пуповины со стороны покойника бывает черной, а со стороны живого человека – светлой. Остерегаясь того, что покойник может выйти из Нижнего мира, держась за пуповину, и может принести людям смерть, обращались к шаману, который с помощью специального обряда «отрезал» пуповину на том месте, где сходятся черная и светлая половины. Данный обряд назывался «*киинбыстарар*», т.е. символическое отрезание пуповины, его обычно совершали на третий год после смерти человека [Архив РАН (Спб.). Ф. 47. Оп. 1. Ед.хр. 1067. Л. 209]. Он обязательно сопровождался жертвоприношением животного.

В смерти человека долганы нередко считали виноватым его умерших сородичей, т.к. «хорошие люди и после смерти продолжают покровительствовать своим семьям, плохие люди, наоборот, или посылают злых духов или сами приходят и заставляют хворать живых людей, чтобы через шамана выпросить себе подарки. В тех случаях, когда шаман не может определить причину болезни, он отправляется в нижний мир – к умершим предкам больного и просит их указать, какой из злых духов мучит больного, не душа ли какого-либо умершего человека, требующая подарков» [Попов, 1934, с. 134].

Хотя погребальные обряды совершались без участия шаманов, как считали долганы, они играли не последнюю роль в обряде после смерти человека. Шаманы совершали обряды после похорон с целью «узнать» их

обида, погадать о «будущем» их родственников и друзей и т.д. Один из таких обрядов вышеупомянутое «отрезание пуповины», проводился спустя три года после смерти человека. Шаман как посредник между людьми и духами должен был обеспечивала благополучие людей и защищать их от всевозможных козней злых духов «*абаасы*». Долганы считали, что *абаасы* похищали душу человека и уносили ее в подземный мир и потом, поселяясь в человеке, ели его. Как пишет А.А. Попов, люди часто болели и умирали потому, что духи шамана плохо охраняли родичей. В этих случаях долганы говорили: «Какой же это шаман, если он не может охранить своих людей?». По их мнению, обычно люди часто болели и умирали у дряхлых шаманов, у которых духи, выходя из повиновения, переставали выполнять свои охранительные функции [Попов, 1981, с. 260]. Таким образом, на шамана ложилась ответственность не только за судьбу отдельных людей, но и всего общества.

Прежде чем придать тело умершего погребению, долганы выполняли целую систему обрядов, которые во многом зависели от социального положения, возраста умершего и характера смерти. Погребение шамана, видимо, имело некоторые особенности, отличные от обычных рядовых захоронений. К сожалению, мы не располагаем сведениями о шаманских погребениях. В целом следует отметить многовариантность погребального обряда долган, наличие территориальных различий.

Покойного в доме оставляли до трех суток, хотя, по некоторым данным, этого придерживались не всегда. Ночами в доме умершего горел свет. За это время успевали изготовить гроб (*колбо*), вырыть могилу, оповестить всех родственников и близких. Обычно похоронные работы: рытье могилы, изготовление гроба и креста, мытье покойника, выполняли не родственники покойного, для этого, как правило, приглашали посторонних людей. Обычно эти работы оплачивались, например, мойщику давали что-нибудь из новой одежды покойника. Люди, вырывшие могильную яму, получали шкуру, камусы жертвенных оленей, топоры, которым вырыли яму,

а также деньги – по 1–2 рубля. Изготовившему гроб за работу давали быка или важенку [Архив РАН (Спб.). Ф. 47. Ед.хр. 367].

В гроб покойника обязательно клали некоторые вещи, необходимые «в том мире»: если женщина, то швейные принадлежности, кисет с табаком, трубку, чашку, ложку, скребки для выделки шкур и т.п., кроме всего, небольшой мешочек с хранимыми зубами покойницы, в подушку с ее волосами. В мужской – предметы орудия промысла, нож, кисет, огниво и т.д. [ПМА, Хатангский район]. По материалам П.Е. Ефремова, на дно женского гроба клали ветки и кустики, поскольку женщина рожала на подстилке из веток, и потому должна взять в дорогу веточки [Ефремов, 1994, с. 122–123]. Все вещи непременно подвергали порче – протыкали, прорезали и т.д.

Обрядив в погребальную одежду и обернув иногда в меховое одеяло, покойника укладывали в гроб. Лицо покрывали белым платком, открывали только перед выносом. Перед укладыванием тела, гроб окуривали церковной свечкой или янтарем. Гроб с телом устанавливали против входа. Возле гроба ставили низкий стол с угощениями, клали туда табак, спички.

Для прибывших проститься с покойным накрывали стол. Ели мясо жертвенного оленя. Как крещеные, долганы соблюдали некоторые церковные обычаи: на грудь покойника клали небольшую иконку, крестились, произносили слова церковной молитвы, священник совершал обряд отпевания. Прощались с умершим, целуя его в лоб, через покрывало на его лице.

Гроб с покойником, как правило, выносили ногами вперед не через общий вход, а через боковую стенку, для этого приподнималась нижняя часть крыши чума. Покойника обычно хоронили в полдень. На место погребения покойника везли, привязав его на оленьих нартах, также ногами вперед. Могильную яму, обычно неглубокую, в пределах человеческого роста, выкапывали заранее. Перед спуском гроба яму окуривали. Хетские долганы крышку гроба прибывали деревянными самодельными гвоздями, по материалам П.Е. Ефремова – ее прибывали семью гвоздями (не должно быть

ни больше, ни меньше), причем прибывали гвозди поочередно близкие родственники. Традиционно покойников ориентировали ногами на юго-восток, как они считали, в ту сторону, куда он должен идти [Ефремов, 1991, с. 121]. Наши информаторы также отмечали ориентировку покойника головой на запад. Обычай хоронить покойника головой на запад, лицом – на восток считается общетунгусской традицией [Туголуков, 1980, с. 176].

Затем возле захоронения убивали оленя, на котором был привезен умерший. Для жертвы обычно брали верхового или передового оленя, принадлежащего покойнику. Часть мяса съедали на месте, часть увозили домой, обязательно полагалось делиться с родственниками, соседями и т.д. Голову с рогами, копыта жертвенного оленя, иногда со шкурой вешали на близстоящее дерево, на надмогильный столб (крест) или клали на специальный лабаз. Голову вешали мордой к востоку наклонно вниз, как бы воспроизводя позу живого оленя, когда на нем едут верхом. В некоторых местах на оленью голову надевали недоуздок, рядом клали принадлежности упряжи, причем в том порядке, в каком они должны были находиться.

На могиле оставляли нарты, предварительно разбив их на две части, и другие личные вещи покойника: одежду, посуду, орудия труда и охоты и т.п. Все вещи также подвергали порче – обламывали, протыкали, прорезали, иногда их клали на специальном лабазе. По некоторым данным, постель, одежду и другие личные вещи покойника сжигали. Кости от съеденного на поминке жертвенного оленя нельзя выбрасывать. Всем, кто ел мясо, необходимо было вернуть кости. Собрав все кости от съеденного оленя относили их на могилу и клали на специальный помост или лабаз.

Считалось, что если не будет доставать хотя бы одной кости, то олень в том мире не сможет нормально ходить, тем самым «замучит» покойника. В этом случае обращались к шаману, который, совершив определенный обряд, находил якобы недостающую кость, после чего и тогда ее относили на могилу.



По нашим данным, попигайские долганы для похорон и поминок одного человека забивали до трех оленей: первого в день похорон, второго – на 40-й день, третьего – когда устанавливали надгробный памятник.

Очистительные обряды имели особое значение в погребальных традициях долган. По представлениям долган, мертвецы считались нечистыми. Поэтому, Люди, имевшие с ними дело, подвергались поэтому определенным запретам, и над ними совершали очистительные обряды. Участники похорон, возвращаясь в стойбище, предпринимали определенные меры: мыли руки, окуривались дымом. Чум переставляли на новое место, хотя бы на несколько метров в сторону. На место, где стоял гроб, в течение трех дней ставили камни, которые потом убирали [Ефремов, 1994, с. 123]. После похорон сразу не кочевали. Люди, участвовавшие в похоронах, в течение определенного времени не могли заниматься охотой, рыбной ловлей. Перед отправлением на промысел совершали обязательные очистительные обряды. Также участники похорон 3–4 дня не должны были посещать чумы, особенно те, где имеются беременные женщины и больные. Когда человек возвращался с похорон и заходил в дом, ему под ноги бросали дымящуюся головешку с очага, и он должен был перешагнуть ее, как бы отгоняя нечистые силы, прилипшие к нему. Все, что приносили из семьи, где были похороны, будь то посуда, пища или другие бытовые предметы, подавали через очаг [Архив РАН (Спб.). Ф. 47. Оп. 1. Ед.хр. 367].

Плакать громко, рыдать над покойником у долган не было принято, более того это считалось плохим признаком: «Не умрешь же вместе с покойником», – говорили долганы.

А.А. Попов в свое время писал, что «западные (норильские) долганы обычно над могилой сруба не делали, а ограничивались земляным холмиком, на котором сваливали дерево. Восточные долганы делали над могилой срубы, которые часто украшали затейливой резьбой» [Попов, 1956, с. 762]. Подобные территориальные различия были не только во внешних сторонах

обряда. Каждой этнолокальной группе были характерны свои е обрядовые особенности.

Весьма интересное сообщение о традиционных типах могил местного населения Севера Туруханского края, преимущественно долган, есеейских якутов и илимпейских эвенков, имеется в статье В.Н. Васильева, участника Хатангской экспедиции РГО 1905 г., где он пишет: «Могилы встречаются трех типов: подземные, наземные и надземные, или висячие гробы. В первого типа могилах гроб, сколоченный из досок или выдолбленный из бревна, опускается в неглубокую яму, выкопанную с большим трудом в мерзлой почве. Могила затем засыпается землей, а наверху ставится какой-нибудь деревянный памятник в виде ступенчатой пирамидки, коробки с двускатной крышей, или же просто обрубка бревна, увенчанного крестом. Каждый памятник снабжается большим или малым деревянным крестом. Висячие гроба теперь уже не делаются более, равно как выводятся и могилы наземные, являющиеся с введением христианства» [Васильев, 1908, с. 85].

Из этого видно, что в данном регионе местное население в прошлом использовало разнообразные формы захоронения, а также типы надмогильных сооружений. В этом немалую роль имело географическое положение мест проживания тех или иных этнических групп. Так, особенно в районе летних кочевий, в гольцах или у морских заливов, за отсутствием материала, делали обычно из плавников.

Сохранившиеся более поздние долганские надмогильники разнообразны по форме и характеру сооружения. Обычно это невысокие двускатные срубы или ящики, решетчатые ограды небольших размеров с некоторыми дополнительными деталями. Решетчатые срубы, как нельзя лучше соответствовали условиям лесотундры с их ветрами и снежными заносами. Крест – неперенный атрибут долганских захоронений. Кресты – типично православные, в основном, пяти- и семиконечные, встречаются и очень древние старообрядческие – восьмиконечные кресты. Они обычно имеют две-три горизонтальные перекладины: верхняя короче двух нижних,

нижнюю ставили косо. Длина надмогильных крестов в среднем 1,5–2 метра. Делали их из гладко струганных брусков. Крест ставили в ногах покойного, которого ориентировали на восход солнца. Над крестом прибивали крышку из тонких досок «аһа», которая имела сквозную пропиленную резьбу. Такие крышки были только у крестов женских могил. Поэтому по наличию данного элемента на долганском кладбище легко можно их распознать. Вообще женские могилы отличаются богатым декором, наличием дополнительных орнаментированных деталей. Главной характерной особенностью долганских крестов является то, что они снабжаются своеобразными деталями – деревянными моделями орудий труда и охоты. Модели разные по размеру – от 20 см до метра длиной – прибивают вертикально на перекладинах креста. Модели являются своеобразным маркирующим элементом, строго различаясь на женские и мужские. Так, на женских крестах имеются модели скребка для выделки шкур, женского посоха, на мужских – модели лука, стрелы, пальмы или ножа. Кроме того, надмогильные сооружения имели небольшие скульптурные фигурки птиц, их бывает на одной могиле от одной до нескольких штук. Подобные деревянные изображения птиц также можно наблюдать на эвенских погребениях. Известный исследователь эвенов Магаданской области У.Г. Попова пишет: «На верхней перекладине (надмогильного креста. – А.С.), на обеих ее концах прикрепляли фигуры двух птиц вырезанных из дерева. Птицы символизировали отлетевшую «душу» покойника и вместе с тем считались хранителями «тени» мертвого. Они являлись непременной деталью погребений у эвенов» [Попова, 1981, с. 195]. В целом надмогильные сооружения долган представляют собой своеобразный синтез, включающий как языческие, так и христианские традиции. Кроме того на кресты долганских могил в середине стойки прибывали православную икону, обвешивали крест ветками, цветными кусочкам ткани.

Долганские кладбища обычно располагались на возвышенных местах, по берегам рек. Покойника, как правило, старались хоронить ближе к

могилам родственников, в редких случаях, когда далеко кочевали, его хоронили там, где наступила смерть. Считали за грех хоронить человека на пустом месте. Размеры долганских кладбищ различны – от нескольких десятков до двух-трех захоронений. Для долган кладбище, особенно старые могилы, считалось особо табуированным местом, куда без особых нужд не полагалось ходить, особенно детям, женщинам, больным. У долган вообще не принято было посещение кладбища, уход за могилами, обычно их обходили стороной. Также считалось запретным произносить вслух имена умерших.

Относительно детского захоронения В.Н. Васильев пишет: «Оригинальны по своей простоте детские висячие гроба. Они представляют короткий обрубок бревна, расколотый на две половинки и потом выдолбленный внутри. Такой гроб, положенный в него трупом, насаживался на два кола, вбитых в землю. Иногда их делали еще проще: брали приблизительно на высоте 1 метра просто древесную гнилушку, совершенно выгнившей сердцевинной, куда вкладывали гроб, утверждавшийся затем также на двух колах» [Васильев, 1908, с.85].

Однако наиболее характерной формой детского захоронения было воздушное, т.е. детей до года обычно хоронили головой на восход, в развилке большого дерева, в небольшой колоде, завернув в бересту. Запрещалось покойного ребенка одевать и предавать земле, иначе у матери больше не будет детей. Подобные захоронения детских трупов в развилке дерева, дупле были чрезвычайно распространенным обычаем, бытовавшим до недавнего времени почти у всех тунгусских народов Сибири.

Этнограф Е.А. Гаер на материале нанайского погребального обряда делает весьма интересное объяснение данному обычаю, связывая его с культом родового дерева. «Нанайцы считали, – пишет она, – что души членов рода воспитываются на особом родовом дереве, а затем вселяются в женщин. Поэтому появление на свет ребенка рассматривалось не как следствие зачатия, а как результат того, что душа ребенка нашла себе пристанище в

теле женщины. В связи с этим детей хоронили не в земле, а на деревьях, в дупле и на ветках в виде кокона, обшитого перьями птиц. Считали, что душа ребенка «взлетела» и опять попадала на родовое дерево» [Гаер, 1991, с. 62].

Схожее представление бытовало и у долган, которые также детскую душу представляли в образе маленькой птички. Кроме того, у существовало не менее интересное представление магического характера, связанное с так называемым волшебным деревом – *орук* или *оруктаак*, с которого будто бы падал белый червячок и женщина, проглотившая, его могла забеременеть. Оно широко бытовало и у якутов, у них даже существовали определенные обряды, связанные с этим. Как пишет А.А. Попов у долган даже существовал род *Оруктаак*, считавшийся будто бы произошедший от женщины, проглотившей древесного червя. Это представление он относил к пережиткам тотемизма [Попов, 1958, с. 126]. У многих пожилых долган до недавнего времени было оно сохранялось. В 1988 г. в Сопочном одна 80-летняя долганка рассказала, что в молодости она видела мужчину по имени «*Орукото Ураанай Уйбаан*». Он будто бы родился от женщины, поспавшей под деревом *орук* и проглотившей упавшего с него червячка. О нем рассказывали что, когда начинался ветер или пурга мужчина обычно не сидел спокойно, имел привычку покачиваться. Старая женщина это передавала как весьма правдоподобную историю, по ее словам, мужчина этот «с виду был обыкновенный человек» [ПМА, Хатангский р-н, 1988 г.].

Как видно из вышеизложенного, в погребальных обрядах долган XIX – начала XX в. переплетались черты, связанные с православными обычаями и традиционными религиозными верованиями. Как показывает имеющийся материал, в погребальной обрядности долган обнаруживается целый ряд характерных традиций, в прошлом распространенных у многих тюрко- и тунгусоязычных народов Южной Сибири. Так, отдельные черты погребального обряда можно, видимо, возвести к древнетюркскому времени. Это традиционное умерщвление жертвенного животного, сооружение срубной гробницы в могиле, ритуальное очищение и т.д. К архаичным

чертам следует отнести погребение покойного с сопроводительным инвентарем, коллективные поминальные трапезы, вывешивание голов жертвенных животных на дереве или столбах, ориентация покойника головой на запад, перевоз трупа на жертвуемом животном и т.д. Таким образом, можно сделать вывод о том, что долганы являлись носителями весьма древних погребальных традиций, характерных для многих южносибирских народов.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

В дополнение к вышеизложенному материалу, приводим рассказы трех информаторов о современных традициях погребального обряда. 1. Чуприн Иван Акимович, 1934 г.р., пенсионер, родом из Попигая Хатангского района, ныне проживает в г. Дудинке, в прошлом рыбак, оленевод колхоза, затем совхоза. 2. Яроцкая Надежда Алексеевна, девичья фамилия Лаптукова, 1947 г.р., пенсионерка, родом с Курьи, в настоящее время проживает в п. Левинские пески Дудинского района. 3. Безруких Людмила Спиридоновна, 1945 г.р. жительница п. Усть-Авам Дудинского района, работала в совхозе разнорабочей, в настоящее время безработная. (Полевые записи 1998 г.).

**Чуприн И.А.** – «Попигайские делают только две поминки, когда хоронят и на 40-й день после смерти. Надмогильный памятник (*тасмас*) обычно ставят в течение трех лет после похорон. Надгробный крест ставится в южном направлении, со стороны восхода солнца. Покойника кладут так, чтобы ноги находились со стороны креста, а в сторону головы ставят высокий четырехгранный столб, длиной около двух метров, так называемый «*ыйааһына*». Когда ставят надмогильный памятник, его убирают. В яме обязательно делают сруб в виде ящика только без дна (*тэбиэк*)». Гроб кладут на три бруска, положенных поперек на дно ямы. Сверху сруб устилают досками. Только после этого яма заполняется землей.

На каждых поминках забивают по одному оленю. Голову с рогами, а также копыта с берцовой костью оставляют недалеко от могилы, повесив на специальных вешалах в виде треноги. При этом на оленью голову надевают уздечку. На могиле оставляют также битую посуду, обычно под крестом. Кроме этого на могиле оставляют личные нарты покойного, предварительно разбив на две части и расположив с двух сторон могильного холмика, причем передние части нарт должны смотреть сторону креста. На могиле также оставляют верховое седло (*дьүкээнгди*). Для могилы ребенка до десяти лет не делают сруба «*тэбиэк*», гроб ложат в пустую яму».

**Яроцкая Н.А.** – «У нас справляют 9-йи 40-й дни, также годовщину покойника. Некоторые старики и сейчас для себя приготавливают заранее погребальную одежду, иногда ее одевают на праздники. Покойника обычно моют не родственники, посторонние люди. Использованную при этом посуду и мыло, нанеся какие-либо повреждения (делают отверстие, разбивают, словом делают непригодной к пользованию) выбрасывают прочь. Одежда на покойнике также должна иметь некоторую порчу в виде небольших отверстий, надрезов и т.д.

Возле покойника ставят пищу, стакан вина. Люди, прибывшие на поминки кладут на столик покойника небольшие кусочки пищи или наливают в стакан немного вина – делают вид как будто делятся пищей. Некоторые отливают вино на пол. Вино для покойника ставят на полку, оно там должно стоять до тех пор, пока не улетучится. Раньше наши старики говорили «когда мы умрем, могил наши посещайте только в течение трех лет, потом не ходите больше. Мы «улетаем» в небеса (*юһээ котобут*).

Старались ничего не оставить от приготовлений похорон: остатки ткани клали в гроб (*колбо*), стружками набивали подушку покойника. В гроб клали некоторую пищу, чайник, ложку, табак и т.д., при этом посуду также повреждали, папиросы ломали, спички сжигали. Раньше ложили пищу у изголовья, посуду – у ног. К покойнику также ложили икону, женщине – мужской образ, мужчине – женский. Гроб с покойником обязательно

подвергается окуриванию. После выноса покойника дам также окуривается, моется пол, люди, прибывшие с похорон и участвовавшие при обрядах, прийдя домой моют руки. У входа в дом разжигается небольшой костер, люди заходили в дом, перешагивая костер.

**Безруких Л.С.** – «На покойника нельзя одевать бисерную одежду, поскольку бисер имеет отверстие и через него могут смотреть злые духи. На одежде делают несколько крестообразных надрезов для того, чтобы из тела покойника выходила душа (*тыын атагыстын диэн*). Также с одежды отрезают по одной пуговицы. Старую одежду покойника сжигают. Погребальная одежда должна быть новой, и шьется она без узлов. Она должна быть нарядной, ее даже можно немного поносить, но когда надевают ее на покойника, распарывают весь бисер. Из шкур росомахи, волка, песца погребальная одежда не шьется. Если приготовленная одежда имеет волчью опушку, то ее непременно отпарывают. Оставшуюся от покойника новую бисерную одежду, проветрив на улице в течение 40 дней, можно носить или отдать людям. Покойника обычно моют старые люди и одевают его с левой стороны, т.е. против солнца. Когда хоронят на кладбище, должны идти и возвращаться оттуда одной и той же дорогой. При возвращении с кладбища нельзя оглядываться назад. На похороны сначала идут молодые, а затем старики. Мать покойника, поливая водой моющим руки участникам похорон, должна говорить: «*Бэйэм кирбин бэйэбэр ылабын*» (Свою грязь беру себе). На поминках обычно не чокаются. Рюмку вина и кусок хлеба для покойника оставляют до 40 дней. Некоторые делают пометку. Обычно бывает заметно, если вино тронут. (Долганы верят, что после смерти человека его душа бродит и посещает знакомые места в течение 40 дней. Поминки обычно делают на 9-й и 40-й дни после похорон, а также через полгода, обязательно отмечают годовщину. Вдова не должна выходить замуж в течение трех лет). Надмогильный памятник ставят в течение трех лет. Скульптурное изображение в виде птичек на памятнике должно быть направлено в сторону восхода солнца. Женский крест на могиле отличается тем, что имеет



«платок», а мужские не имеют этого. На крест старого человека обычно привешивают икону, а молодого – фотографию покойника. Раньше на покойника не надевали золотые украшения, такого запрета на серебряные вещи нет. Если кто-либо осмелится выпить вино, оставленное покойнику, он совершает большой грех».

## Литература

Архив РАН (Спб.). Ф.47. Оп. 1. Ед. хр. 1067. Л. 209

Архив РАН (Спб.). Ф. 47. Оп. 1. Ед. хр. 367

Архив РАН (Спб.). Ф.47. Оп. 1. Ед. хр. 367

Архив РАН (Спб.). Ф. 47. Оп. 1. Ед. хр. 367

*Васильев В.Н.* Краткий очерк инородцев севера Туруханского края // Ежегодник Русского антропологического общества при СПб университете. – 1908. – Т.2. – С. 57–87.

*Гаер Е.А.* Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX – начале XX века. – М., 1991. – 127 с.

*Ефремов П.Е.* К обряду погребения у долган // Язык – миф – культура народов Сибири. – Якутск, 1994. – С. 119–125.

*ПМА (полевой материал автора)* Дудинский и Хатангский районы, Таймырский (Долгано-Ненецкий) автономный округ Красноярского края

*Попов А.А.* Материалы по родовому строю долган / СЭ. – 1934. – №6. – С. 116–139.

*Попов А.А.* Долганы // Народы Сибири, – М.; -Л., Наука, 1956. – С. 742–759.

*Попов А.А.* Шаманство у долган // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири: (По материалам второй половины XIX – начала XX в.). – Л.: Наука, 1981. – С. 253–264.

*Попова У.Г.* Эвены Магаданской области: Очерки истории, хозяйства и культуры эвенов Охотского побережья. 1917-1977. – М., 1981. – 302 с.

*Туголуков В.А.* Идущие поперек хребтов. – Красноярск, 1980. – 183 с.

### **Структурно-функциональная характеристика традиционной якутской ритуальной системы**

При структурно-функциональной характеристике традиционной обрядности за основную таксономическую единицу принимается обряд, имеющий знаковую природу. Любой обряд состоит из следующих компонентов: обрядовые действия (или ритуальное поведение участников), элементы материальной культуры (свадебная одежда, ритуальная пища, атрибуты участников) и обрядовый фольклор, т.е. речевое поведение в его словесном и музыкальном выражении. Обряды, характеризующие любое важное событие в жизни индивида или социума, образуют определенный обрядовый ритуал, например, родильный, свадебный, охотничий и т.д. Существует комплекс обязательных обрядов, составляющих обрядовый минимум того или иного ритуала.

Традиционная свадьба полифункциональная. На каждом ее этапе определяющую роль начинает играть та или иная функция, которой соответствует определенная группа обрядов. Эта группа может составить так называемую подструктуру традиционной свадьбы как обрядового ритуала. Характерно, что обрядовый минимум не только варьирует в пределах одной подструктуры, но и «перескакивает» из одной подструктуры в другую. Это относится и к обрядовым действиям.

Традиционная свадьба как строго регламентированный набор ритуальных ситуаций является отражением этнического стереотипа поведения. Однако необходимо отметить, что этнический стереотип поведения включает не только ритуальное, но и вполне рациональное поведение. Основа этнического стереотипа поведения – это традиционное мировоззрение. Она проявляется через универсальные бинарные оппозиции, как восток – запад, север – юг, старший – младший, мужское – женское, свой – чужой, сакральный – профанный и другие.

Традиционная якутская свадьба XIX – начала XX в. состоит из четырех этапов и соответственно включает четыре обрядовых цикла: «кэргэн кэпсэтии» – сватовство – сговор: «түнэ барар» (первый свадебный праздник после уплаты калыма в доме родителей невесты) и обычай «күтүөттүүр» (посещение женихом невесты); «уруу» (главный свадебный праздник, включающий «кыыс сүктэр» – переезд невесты в дом жениха и праздничный пир в нем); «төркөттү» временное возвращение молодой в дом родителей через некоторое время после «уруу». В схеме традиционной якутской свадьбы можно выделить следующие подструктуры, выполняющие различные функции. Первая включает разнообразные обряды, имеющие правовое и экономическое значение. Вторую составляют обряды, выполняющие религиозно-магическую функцию. К третьей подструктуре необходимо отнести разные обряды демонстративно-символического характера. Отдельно нужно выделить развлекательно-игровую подструктуру. Последняя подструктура – это социальная, определяющая состав действующих сил, степень и характер их участия в обрядах.

Обряды, выполняющие в свадебном ритуале юридическую и экономическую функции, можно сгруппировать в четыре основные группы. Во-первых, это обряды, характеризующие взаимоотношения между сторонами жениха и невесты. Они включают переговоры сватов – представителей родов, о заключении брака, о размере калыма и приданого, закрепление достигнутого договора о браке и т.д. (например, обряды «уос аһар», «үтүлүк атастаһар» и другие). Для этой группы обрядов юридическая функция может быть признана доминирующей. Во-вторых, это обряды, подчеркивающие общественное признание заключаемого брака, что выражалось в активном участии в свадебном ритуале родственников молодых и представителей родов, в оказании ими экономической помощи родителям будущих супругов. Обряды этой группы выполняют юридическую и экономическую функции. В-третьих, это обрядовые дары и выкупы с обеих сторон, различные подарки и отдарки. Обрядовый обмен

подарками способствовал установлению добрых отношений между двумя роднящимися семьями и соответственно родами, упрочению положения молодой женщины в ее новой семье [1, с. 99]. С другой стороны, как отмечает Н.Л. Жуковская, коммуникативное действие «подарок-отдарок», в том числе обмен дарами по случаю свадьбы, – явление глобального порядка, известное не только в классовом, но и во многих доклассовых обществах. Существуют четыре уровня этого коммуникативного действия [2, с. 101–102]. В-четвертых, это обряды, сопровождающие приготовление, вручение и осмотр калыма и приданого (например, обряд «хааһах хостооһуна» и другие). Для этой группы обрядов характерны экономическая, юридическая и демонстративно-символическая функции.

В традиционной якутской свадьбе очень большую роль играла религиозно-магическая структура. В ней ведущее место занимают обряды апотропеической и продуцирующей магии. Апотропеические предохранительные обряды, направленные на предохранение вступающих в брак от предполагаемых враждебных сил, по мнению Е.Г. Кагарова, можно разделить на отгоняющие, скрывающие, обманывающие и избегающие [3, с. 153]. Основная цель «отгоняющих» обрядов – отогнать, отпугнуть враждебных духов на различных этапах свадьбы (благословение свадебного поезда невесты шаманкой «удаҕан дьахтар» при его отправлении, обряд «открытия сумы с частью приданого»). Кроме того, брачующиеся должны были иметь набор индивидуальных оберегов-амулетов от «порчи». Например, якутская невеста брала с собой ножницы, иголку и другие предметы. «Скрывающие» обряды должны защищать брачующихся от злых духов не только Нижнего, но и Верхнего мира, от сглаза (обычай закрывания лица невесты шкурой во время переезда в дом жениха, применение обрядового занавеса, иносказательные разговоры при сватовстве). К «обманывающим» обрядам относились: обычай, согласно которому, когда невеста уезжала к мужу, на ее постель садилась другая девушка и сидела до возвращения сопровождающих невесту лиц; обряд, когда невеста объезжала

коновязи перед своим домом при отправлении в дом жениха и другие. К числу «избегающих» обрядов можно отнести избегание «несчастливого» времени для проведения свадебного торжества, стремление не приглашать на свадьбу бездетных людей. Выполнение предохранительных обрядов, охраняющих «счастье – благодать» молодых от возможных намеренных или случайных посягательств со стороны враждебных сил, связано с универсальной бинарной оппозицией: благополучие – неблагополучие.

Продуцирующие побудительные обряды, направленные на обеспечение плодovitости и материального благополучия, подразделяются на связанные с магией плодородия, соединительные, отделяющие и посвятительные обряды [3, с. 170–175, 82–185]. Обычай подстилания зеленой травы, ритуальное питье и многие другие обрядовые действия связаны с магией плодородия. «Соединительные» обряды – это совместная трапеза молодых в брачную ночь «сүрэхтэрин-быардарын холбуулар», взаимные подарки для закрепления брачного договора и т.д. «Отделяющие» обряды представлены обычаем «разрывания» невестой ветки тальника при входе в дом жениха, означающим «вступление» в новый семейный период жизни, и другими. Основной целью «посвятительных» обрядов является приобщение молодых к духам-покровителям семьи, например, к духу-хозяину дома «Дьйэрдэ Бахсыыла», к духу-хозяйке местности «Аан Алахчын Хотун» и другим божествам.

Следует подчеркнуть, что многие обряды, связанные с первобытной магией, не имеют религиозного содержания, они основаны либо на убеждении, что дело «решается» вербальными действиями, либо на разнообразных рациональных приемах, которым предписывается магическое свойство [4, с. 72–76]. Часть обрядов якутского свадебного ритуала также не имеет религиозного содержания. Безрелигиозные магические действия – полифункциональные, и со временем многие из них утрачивают свое магическое значение.

Некоторые обряды религиозно-магической подструктуры встречаются, в первую очередь, в демонстративно-магической подструктуре, связанной с брачной свадебной символикой, символикой торговой сделки и демонстрацией покорности и подчинения невесты. Обряды, отражающие соединение брачующихся (например, совместное благословение), характеризуются ярко выраженной брачной символикой. Свадебная символика связана в основном с элементами материальной культуры (обрядовые костюмы невесты, жениха, праздничные костюмы участников свадьбы, украшения лошади, седла, упряжи). Многие обряды символизируют процесс торговой сделки (обряды смотрин, рукобития). Отдельная группа обрядов выступает как демонстрация подчинения и покорности невесты жениху, свекру и свекрови, своим родителям (обычай привязывания повода лошади невесты к хвосту лошади жениха, обряд «кийиит уот оттор»).

С точки зрения фиксации видов действий, в свадебном ритуале якутов применяются разного рода прикосновения, удары, обвязывания, рукопожатия и т.д.

Развлекательно-игровая подструктура включает различные состязания и игры, символизирующие противоборство двух сторон.

Состав участников традиционной якутской свадьбы мог быть разным и зависел от конкретных обстоятельств: состава семей брачующихся, степени их зажиточности и родовитости, времени года. Основными участниками свадебного ритуала являются: парень (будущий жених, муж), девушка (будущая невеста, жена), их родители, сваты со стороны жениха «түҥүрдэр», «хотоҕойдор», родственники с обеих сторон и гости. Особую группу составляли участники обрядовых состязаний и игр: борцы, силачи, бегуны, едоки и другие. По некоторым данным, в отдаленном прошлом в свадебном торжестве принимали участие белые шаманы [5]. Степень активности участников свадьбы сильно варьировала на каждом ее этапе. Например, на первом этапе свадьбы были наиболее активны отцы роднящихся семейств,

немаловажная роль отводилась жениху с невестой, на втором этапе их роль была совсем незначительной.

Материальные компоненты свадебного ритуала также полифункциональные. Это в первую очередь относится к свадебному костюму [6, с. 301]. В традиционной якутской свадьбе костюмы невесты и жениха выполняют (по мере важности) ритуальную, праздничную, эстетическую, этническую, сословную и практическую функции; костюмы других участников – праздничную, эстетическую, ритуальную, этническую, сословную и практическую функции. Функциональную нагрузку несут и другие вещевые компоненты якутского свадебного ритуала: орудия труда и разные предметы животного и растительного происхождения.

В традиционной якутской свадьбе большую роль играет вербальная коммуникация. Любой речевой акт выполняет эмотивную, поэтическую, конативную, фатическую, референтную и метаязыковую функции [7, с. 162–164]. В традиционной якутской свадьбе важна фатическая функция, отражающая контакт между участниками свадьбы, т.к. свадебный ритуал можно представить как взаимоотношения между сторонами жениха и невесты. Отчетливо выделяется метаязыковая функция, выражающая код речевого акта (иносказательные разговоры при сватовстве). Также нужно выделить поэтическую функцию. Богатый свадебный фольклор якутов составляют: благословения – «алгыстар», песни – «ырыалар», импровизации – «Хоһуйуулар» и т.д. Вербальная коммуникация у любого народа дополняется невербальными знаками – разного рода символическими жестами [8, с. 16]. Такие же жесты-символы играют значительную роль и в традиционной якутской свадьбе.

Завершая общую структурно-функциональную характеристику традиционной якутской свадьбы XIX – начала XX в., следует отметить, что ее инвариант состоит из четырех этапов, объединенных обрядовым минимумом. Такое четырехчастное строение, на наш взгляд, отражает в наиболее общем виде структуру традиционного свадебного ритуала якутов.

## Литература

1. *Смирнова Я.С.* Свадебный дарообмен у народов Северного Кавказа и его современная модификация // СЭ. – 1980. – № 1.
2. *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988.
3. *Кагаров Е.Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // МАЭ. – Л., 1929. – Т. 8.
4. *Ямпольский З.И.* О безрелигиозности первобытной магии // СЭ. – 1971. – № 1.
5. Архив ЛО ИВ АН СССР. Ф. II. Оп. I. Д. 67. Л. 1–2.
6. *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. – М., 1971.
7. *Левинтон Г.А.* К вопросу о функциях словесных компонентов обряда // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1971.
8. *Татубаев С.С.* Жесты как компонент искусства. – Алма-Ата, 1979.

*Н.К. Данилова,  
Якутск*

### **Пространственный код культуры саха: символы освоенного**

В якутской мифопоэтике первоначальный мир, созданный триадой якутских богов, состоял сначала из Неба, воображаемого как круг, и Земли, похожей на четырехугольный коврик. «Священный брак» Неба и Земли рождал все живое – растения, животных, людей.

#### *Круг*

Круг в мифах творения символ небесной сферы. Почитание Неба (Тэнгри, тангра, тангара) было широко распространено у тюрко-монгольских народов. У якутов почти не сохранились сведения о почитании Неба как высшего божества. По мнению Е.Н. Романовой, за якутским культом Неба скрывался культ Солнца, культ Луны и других светил, т.к. якутское слово *тангара* имеет следующие значения: видимое небо и главное божество [Романова, 1994, с. 52]. Небо, Солнце, Луна – в мифологических воззрениях



созидают и покровительствуют, распоряжаются человеческими судьбами и олицетворяют мужское начало. Символом Неба, как и Солнца, всегда выступает геометрическая форма Круга. Здесь следует отметить, что если в якутской картине мира Небо и Солнце – мужские знаки, то Луна связана с порождающим женским началом. Круг также имеет амбивалентное значение: как солярный знак – знак Солнца, выполняет апотропеическую функцию. Магико-охранительная функция Круга ярко демонстрируется в украшениях (серебряный диск *туоһахта*, серебряный круг с тремя отверстиями и изображением льва *дьайаа*, пришиваемый в одежде ребенка), орнаментах одежды, поясе и т.д. Вместе с тем Круг, как символ Луны, может означать и женское лоно. Так, В.Е. Васильев круговой ритуальный танец *осуохай* связывает с женской утробой *Ымай кизли*. Такое предположение подтверждают архивные сведения о том, что *осуохай* в старину танцевали только женщины [Васильев, 2006, с. 13]. Интересно то, что во время проводов богини деторождения *Айыысыт* (обряд проводят на третий день после рождения ребенка. – Н.Д.), женщины садились в круг, мазали лицо жиром и смеялись, вдыхая дым от сожженных ритуальных атрибутов. Существовало поверье, что чем громче женщина будет смеяться, тем велики у нее шансы в скором времени забеременеть.

Круг символизирует вечный круговорот жизни. Существует понятие *олох эргирэ* ‘круговорот жизни’, т.е. вся жизнь человека построена по подобию природы, вся его жизнь – это движение по кругу. Смерть человека порождает рождение, рождение же приводит к смерти. Исчисление времени также происходит по кругу, отсюда выражение *тёгюрюк сыл* ‘круглый год’. *Дьыл тагыстыбыт* ‘перешли год’, – говорят после долгой зимы. Все старое уходит вместе с Зимой, годовой цикл завершается. Праздник Ысыах в этом случае открывает новый год, т.к. организация и оформление праздника воспроизводят устройство Вселенной. Жизнь начинается с нового листа, в этом отношении весенне-летние календарные обряды важны в том смысле, что моделируют весь будущий год.

Неслучайно круг был первичной формой архаичного жилища человека, а древнейшие захоронения оформлялись в виде круга, т.к. круг есть символ вечной жизни.

Как отголосок былой кочевой жизни, у якутов сохранилось имеющее круглое основание стационарное жилище *Могол ураса*. Остов урасы устанавливался по движению солнца, в центре находился круглый очаг. В старину внутри *Могол урасы* проводили обряд восхваления небесных божеств *Айах тутуу* – распятие кумыса совершали по кругу. Таким образом, устанавливалась связь между людьми и небесными божествами. Такой же смысловой нагрузкой обладал ритуальный танец *осуохай*, исполняющийся по движению солнца.

Круг – расширяющееся пространство. Видимо, поэтому у якутов граница освоенного пространства оформляется в форме круга. Каждое хозяйственно-освоенное пространство должно быть соизмеримо и обозначено, поэтому *алаас* всегда обносили изгородью *хаһаа, кюрюё*. Вещное оформление границы являлось символом человеческого пространственного мира, в буквальном смысле «культурным барьером», через который не могли проникать существа иного мира, т.е. семантически представляло идею освоенности и защищенности. Так, изгородью отделялись *тэлгэһэ* ‘двор’, загоны для рогатого скота, лошадей (*дал*) и зимний запас сена (*кыбыы*), выгон для рабочего скота, телят, а также сенокосные угодья и пашни. При этом «...сакральность снижалась от центра к периферии с переходом в хаос» [Скрынникова, 2003, с. 59].

Изгородь, ворота, отделяющие мир людей от мира природы, культурное от дикого, считались местами, требовавшими к себе особого отношения. Находясь на периферии освоенного человеком пространства и в то же время маркируя его, они были максимально приближены к запретному для человека миру. Неслучайно народ саха семейные обряды (весенние календарные обряды) совершал внутри изгороди или огораживал место действия изгородью, т.е. данный обряд имел узкий круг распространения

(внутри семьи. – *Н.Д.*). В этих обрядах наблюдается стремление вывести за пределы жилого пространства потусторонние силы или же не допустить их в свой мир. Таким образом, символика изгороди (*кюрюе*) представляет собой пограничный маркер освоенной территории.

Слово *кюрюе*, на наш взгляд, происходит от тюрко-монгольского слова «*курень*». Слово *курень* означает круг, кольцо. Им также обозначали способ устройства кочевого нестационарного поселения с расположением юрт (кибиток) по кругу.

По старому монгольскому обычаю при перекочевках, на ночлегах и дневках ставили кибитки сомкнутым кольцом, в центре которого разбивалась палатка вождя и воздвигалось его знамя или значок. Знак круга в этом случае обозначал солнце и небо [Кондратьева, 1935, с. 39]. Примечательно, что в старину якутские урасы ставили по кругу, а в центре стояла *Могол ураса* родоначальника.

#### *Квадрат*

Квадратный меховой коврик в мифах творения выступал символической метафорой Земли, основной координаты разворачивания мира [Новгородова, 2000, с. 16]. Не случайно на празднике Ысыах, черно-белый коврик *тэллэх* из конской шкуры отражает представление о создании Вселенной. Якутский праздник Ысыах, связанный с возрождением природы, с устройством космического и социального порядка, в своем оформлении воспроизводит устройство Вселенной [Романова, 1994, с. 39].

Меховой коврик *тэллэх*, в котором заключалась идея плодородия Земли, является одним из обязательных атрибутов ритуалов, призванных обеспечить плодovitость. Семантическое поле меховой коврик/Земля включает в себя и меховой лоскуток *олох/олбох* (подкладка из меха лисицы, рыси, бобра. – *Н.Д.*), который женщины приготавливали себе перед смертью. Его клали в промежность. Представление о пахе, пазухе как о лоне были характерны для многих народов [Там же]. Так, погребальные *олбохи* из шкур животных, связанных с плодоносящим началом (лисы, рыси), должны были

обеспечить рождение новой души. Если же их не было, то это считалось большим грехом [Бравина, 1996, с. 104]. О плодоносной силе Земли-матери свидетельствует древний обряд с ярко выраженной эротической направленностью *Дьалын ылыытын туома* 'Вызывание половой страсти для людей и скота' [Ксенофонов, 1928, с. 35].

Если символика Круга включала в себя все природное, то квадрат есть символ всего рукотворного, культурного. У кочевников все жилое пространство очерчено в форме круга. У якутов, в отличие от них, в организации жизненного пространства соотносятся и Круг, и Квадрат.

Магическая символика Круг и Квадрат нашла свое отражение при возведении жилища. Выбрав подходящее место для строительства Дома, шаман или старейшина рода втыкал шест (посох) в землю, т.о. обозначалась символическая космическая ось. Вокруг этого шеста очерчивался круг – основание будущего жилища. После этого возводили нижнюю обвязку жилища *акылаат* в форме квадрата. Вокруг жилища (квадратной формы) обязательно устанавливали изгородь круглой или овальной формы. В схематическом плане устройство жилого пространства представляло собой геометрическую форму «квадрат в круге».

Известно, что в индоарийской культуре сочетание круга и квадрата называется «мандала», символизирующее единство Человека и Вселенной [Юнг, 1997, с. 22–24]: вне его – Хаос, внутри – гармонический Космос. Интересно то, что по принципу квадрат в круге выстраивается и градостроительная традиция индоарийцев. В этом контексте следует отметить, что, по мнению большинства ученых, корни архаичной культуры якутов уводят именно в индоевропейский мифологический мир.

Останавливаясь на семантике Неба и Земли в якутской картине мира, важно подчеркнуть, что эти знаки вводятся в концепцию пространственной организации как символы, отражающие гендерную стратификацию пространства. Жизненное пространство всегда делится на мужской и женский локусы. Мужской локус во всех традиционных культурах обладает

положительными характеристиками, а женский – отрицательными. Такое дуальное членение пространства характерно и для символической топографии якутского поселения. Правая сторона алааса считалась сакральным мужским локусом, а левая – отрицательной женской частью.

Вход в усадьбу устанавливали традиционно с восточной стороны. В этом случае по правую сторону от входа усадьбы находились объекты, связанные с южной/благородной зоной, т.е. ритуальные сооружения/предметы (ритуальные сэргэ, табык и др.), связанные с небесными божествами, амбар с охотничьими принадлежностями, кузница. Там же у зажиточных хозяев находилась Могол ураса [Ксенофонов, л. 25]. Женщинам и детям категорически запрещалось находиться на этой половине усадьбы. Левая сторона как локус с отрицательной валентностью была предназначена для содержания скота, построек с хозяйственным назначением.

По мнению Т.Д. Скрынниковой, моделирование пространства с определенным качеством сакральности осуществляется по осям вперед-назад и вправо-влево, где первые элементы пары окрашиваются положительной валентностью, а вторые – негативной [Скрынникова, 2003, с. 71]. Так, в монгольской традиции положительными качествами обладают оси: юг – запад, а в тюркской – восток – юг, обозначавшие правую половину освоенного пространства; а оси запад – север и север – восток наделены отрицательной семантикой как левая половина. Данное членение пространства рассматривается и в структурной композиции якутской усадьбы/подворья:

*«Унга диэки кербуттэрэ сыспай сиэллээх сырсыбыт, ханас диэки кербуттэрэ, хорогор муостаах хаамсыбыт».* ‘Посмотрели по правую сторону, а там конный скот резвится, на левую сторону посмотрели – рогатый скот пасется’ [Попов, л. 24].

В традиционном мировоззрении якутов конный скот считался животными небесного происхождения, а рогатый скот был связан с Нижним

миром, поэтому правая сторона усадьбы выступает как сакральная/мужская зона, а левая – как нечистая/женская.

Якутская усадьба всегда находилась на северной стороне алааса, т.к. эта сторона является солнечной, открытой для освещения и закрытой от северных ветров. В центре подворья как маркировка сакрального центра сооружали один или несколько коновязей. В мифологической картине мира, коновязь *сэргэ* считалась посохом высшего божества, имела своего духа-покровителя *Тойон Тюһюмэл*. Древние якуты считали что дух-*иччи* коновязи не допускал злого духа внутрь жилища и как своеобразный сторож защищал от негативного влияния злых сил «одомашненное» пространство. У якутов коновязь, установленная в правой сакральной части территории, предназначалась только для гостей мужского пола. Женщины же или работники привязывали лошадь в левой части двора, где стояли две-три *сэргэ*, соединенные переладиной, причем женщины привязывали лошадь с левой стороны, а мужчины-работники – с правой стороны. Среди *сэргэ* были сооружения ритуального назначения, как было отмечено выше, никогда не служившие в качестве коновязей, например, «*кийиит сэргэтэ*» – коновязь невесты. Ее ставили в день прибытия невесты в дом жениха, таким образом, *сэргэ* выступала не только как центр «очеловеченного пространства», но и как культурный маркер нового семейного коллектива. Таким образом, невеста становилась полноправным членом «одомашненного пространства» семьи своего мужа. В данном обычае, по-видимому, прослеживаются пережитки матриархального общества, когда материнский род считался главнейшим в семейной иерархии.

Коновязей внутри двора могло быть несколько, разделенных по социальному коду. Так, первый столб *тойон сэргэ* ‘господин столб’ считался главным, к нему привязывали своего коня знатные гости и хозяин дома. Средний столб (второй) *орто сэргэ* был предназначен для лошадей менее знатных гостей и хозяйских сыновей. Третий, последний столб *кэлин сэргэ* ставили для сакрального лица – шамана. Другие члены семьи и бедные

путники привязывали своих коней с левой стороны жилища, в так называемой коновязи, соединенной перекладиной *ат сэргэ* (букв.: ‘коновязь-конь’).

Членение по социальному коду коновязей-сэргэ четко демонстрируется в мифопоэтической традиции:

«...На самой середине надворья стоят

Три главных столба-коновязи

С выпуклой резьбой-украшением;

Передний столб кончается ястребом,

Увенчан орлом-ёксёкю,

Окрашен львиной кровью,

На макушке имеет бар-зверя,

На среднем столбе ворон нарисован,

На заднем столбе

Кукушка изображена...» [Строптивный Кулун Куллустуур, 1985, с. 13].

В вышеприведенном фрагменте иерархическая структура представлена сакральной фауной. Главный столб наделен символикой могущественного небесного бестиария: *ястреб* – чистая небесная птица; двуглавый орел *ёксёкю* – божественная птица; *бар-зверь*, по определению Э.К. Пекарского – ‘какая-то огромная сказочная птица’, лев и огонь – часто употребляемая пара слов в якутской обрядовой поэзии, т.о. символика льва в данном случае перекликается с образом Солнца.

На второй коновязи изображен ворон, олицетворяющий среднюю нейтральную зону. А символика кукушки, представляющая последнюю коновязь, несет семантику нижней, хтонической сферы. Кроме того, кукушка являлась одной из главных помощниц-идолов шамана.

Коновязь как сакральный центр «одомашненного пространства» (двора. – Н.Д.) выступает аналогом Мирового дерева *Аал Луук Мас*. В связи с этим уместно вспомнить традиционное описание Мирового дерева, крона и корни которого, пробившись сквозь Верхний и Нижний миры, превратились в

коновязи: «...Подземного мира сплетения семидесяти корней ее проросли в широкую, непоколебимую преисподнюю. Проросши, как раз посреди двора ... дугою выйдя вверх, водрузились столбом для вешанья сливок у Господина и Госпожи гениев рогатого скотов (коров).

А вышние восемьдесят кудрявых ее ветвей, пробившись через восьмислойное, стройное, светлое небо... выйдя наверх, водрузились они, говорят... пышною ясною коновязью, – говорят» [Там же, с. 291].

Таким образом, коновязь *сэргэ* играет роль не только священной вертикали, соединяющей миры, но и выступает как защитник и охранитель семейного коллектива.

Итак, основными конструкционными геометрическими формами жизненного пространства якутов являются круг и квадрат, причем, в первом случае круг означает природный мир, а квадрат моделирует собой окультуренный природный объект; во-вторых, круг наделен апотропеической функцией, а квадрат – продуцирующей; в-третьих – квадрат означает рукотворный культурный символ, а круг – небо и солнце; квадрат – плодородный низ, круг – божественный верх, круг выступает как основа жизни, а квадрат – как ее составляющая.

### Литература

1. *Бравина Р.И.* Погребальный обряд якутов (XVII–XIX вв.) / Р.И. Бравина. – Якутск: Изд-во Якут.ун-та, 1996. – 231 с.
2. *Васильев В.Е.* Саха терут итэгэлэ былыргы сэхэннэргэ / В.Е. Васильев. – Дьокуускай:Бичик, 2006. – 96 с. (на якут. яз.).
3. *Кондратьева М.И.* О юртообразных зданиях Внешней Монголии / М.И. Кондратьева // СЭ. 1935. – № 3. – С .14–41.
4. *Ксенофонтов Г.В.* Материалы об Ысыахе // Архив ЯНИЦ СО РАН. Ф 5. Оп. 1. Д. 12а. Л. 25.
5. *Новгородова Л.И.* Тема творения в традиционной культуре якутов (семантика фольклорного и ритуального текста): автореф. дис... канд. / Л.И. Новгородова. – Якутск, 2000. – 26 с.



6. Попов И.В. Фольклорные материалы, собранные в Таттинском улусе(1928-1930 гг.) // ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 9. Д. 523. Л. 24.

7. Романова Е.Н. «Люди солнечных лучей с поводьями за спиной»: судьба в контексте мифоритуальной традиции. – М., 1994.

8. Скрынникова Т.Д. Символическое сакральное пространство бурятского фольклора // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации: сб. науч. ст. – Иркутск, 2003. – С. 59–90

9. Строптивый Кулун Куллустуур: якутское олонхо. – М.: Наука, 1985. – 608 с.  
Романова Е.Н. Якутский праздник Ысыах. Истоки и представления / Е.Н. Романова; отв.ред. Ю.Б. Симченко. – Новосибирск: Наука, 1994. – 160 с.

10. Юнг К. Душа и миф. Шесть архетипов / К. Юнг. – М.: Совершенство, – Киев: Порт-Рояль, 1997. – 382 с.

Л.Л. Габьшева,  
Якутск

### **Пищевой код в якутской культуре: семантика и функции**

Известно, что в тюркских и монгольских языках слова, обозначающие белый цвет, употребляются в качестве наименований молочной пищи; слово \**qara* «черный» служит компонентом названий мясной пищи. Имя \**a:q* «белый» – в туркменском, карачаево-балкарском, башкирском, казахском, киргизском, узбекском языках имеет переносное значение «молочные продукты» [25, с. 599]. В алтайском эпосе рассказывается: «...*актын-сүттингарајанынкелип, кожоичкилейт* ...из белого-молочного (яства) арадьан, подсаживаясь, вместе пили»; *ак чем* «белая пища» – так называются молочные продукты в хакасском языке [АГС, 1997, с. 264–265; ХРС, 1953, с. 49]. В якутском языке молочная пища обозначается словом *үрүҥ* «белое»: *үрүҥүһаа* – употреблять молочное: в олонхо говорится, что девочка росла, «набирая силы из пенек белого *үрүҥтэн үрүмэтин өллөнөн*» [Обр.П, 101]. В табуированной речи старинных якутов субстантивированное прилагательное *үрүҥ* «белое» служило подставным именем сливочного масла;

в Сунтарском улусе до сих пор вместо литературного *үүттээ* ‘налить молоко (в чай)’ говорят *үрүгнээ* (букв. ‘сделать белым’) [24, с. 209].

Якуты делили пищу на белую и черную: *үрүг ас* – *хара ас*, т.е. на молочную и мясную, и эта лексическая таксономия пищи определенным образом пересекалась с мифологической классификацией: ‘белым божествам’ брызгали ‘белой пищей’, черным силам Нижнего мира приносились кровавые жертвоприношения (*хара ас*). В.Ф. Трощанский пишет о высшем божестве якутов *Үрүг эр*, которому посвящался первый удой кобыл [29, с. 112], у южных алтайцев «наиболее почетным для жертвенных целей считалось кобылье молоко.., парным молоком утреннего удоя кропили изображению *Лайык*» [21, с. 228]. У монголов в основе цветовой классификации пищи лежит «многовековой опыт народа, освященный шаманскими верованиями» [5, с. 22]. В монгольском языке «*цаганидээ* (белая пища) – молоко и молочные продукты (*өрөм, аруул, бяслаг, хурут, арха*) – считается чистой пищей, ее так и называют *ариунидээ* (чистая пища)... *Харидээ* (черная пища) – чай без молока, бульон мясной, чистая вода – считается плохой пищей, гостя угощать ею нельзя, это считается оскорбительным» [Там же]. В карачаево-балкарском языке имя *\*qara* также означает ‘незаправленный, незабеленный (похлебка, чай)’, а в киргизском – ‘сухой хлеб без масла, молока’ [Там же, с. 593]. Таким черным, без молока, чаем тувинцы, например, брызгали духам Нижнего мира [7, с. 140]. Интересно, что ‘незаправленный суп с одним мясом’ или ‘постный (нежирный) суп’ в монгольских языках тоже обозначался с помощью имени черного цвета: *харашүлэн, харшол*; и у тюрков, и у монголов постное (без жира) мясо называлось ‘черным’: турец. *karaet*, якут. *хараборонэт*, алтай. *кара эт*, бурят. *харамяхани* т. д. [9, с. 165]. Алтайцы Эрлику, владыке смерти, приносили в жертву животное тощее, больное [3, с. 2], мясо такого скота и обозначалось в тюркских языках именем *\*qara*.

Как указывалось выше, айыы божествам не делают кровавых жертв, и это подчеркивается в олонхо: «*хаанасуохсыа* – сало без крови» велела влить в

огонь, а также масло [13, с. 146]. Разграничение жертвоприношений по признакам молочный – кровавый, вероятно, объясняется бытовавшими представлениями об особой сакральной чистоте молочных продуктов и нечистоте крови [19, с. 300]. Шаманы, совершавшие кровавые жертвоприношения духам болезней, не допускались к ритуальной части якутского праздника ысыах [2, с. 214]. Близкие представления отчасти нашли отражение в олонхо; так, в длинном перечне достоинств эпической красавицы есть и такое: «никогда не ела недоваренное, с сукровицей *симэһиннээх аһы аһаабатах*», что должно, на наш взгляд, свидетельствовать о чистоте и безгреховности девушки. Универсальная оппозиция ‘сырой’/ ‘вареный’, которую раскрыл К. Леви-Строс, актуальна и для якутской культуры: «едва закипать стала та сторона, что к огню, он (*абааһы* богатырь. – Л.Г.) уже ест». Вместе с тем в олонхо акцентируется неправильность его мира: очаг у нижнего богатыря «с устьем наперед и назад», горшок заплатанный, миска щербатая, ложка ломаная [19, с. 88–89]. Характерно, что в олонхо слово *дьай* ‘нечисть, скверна’ имеет эпитеты *хааннаах* кровавая, *хара* черная: «*Хааннаах хара дьайхал барыйдаба буоллун!* Да отойдет кровавая черная скверна (нечисть)!»), – говорит небесная шаманка Айыы Умсуур своему брату по завершении его борьбы с абаасы чудовищами [17, с. 354]. Слово *хара* ‘черный’, с одной стороны, может служить эпитетом словам *хаан* ‘кровь’ и *өһөх* ‘кровавый сгусток, с другой – вместе с ними выступает эпитетами к одному и тому же слову, образуя единый сложный эпитет (знаменательно, что в практике перевода на русский язык он часто переводится одним сложным словом “кроваво-черный”); *хаан хара ытыс* кроваво-черная ладонь; *хааннаах хара батас* окровавленный черный меч; *өһөх харабылыт* ‘кроваво-черное облако’ (8, 1980, с. 314); *өһөх харатыын* кроваво-черное дыхание; *өһөх хара дьүһүннэрдээх* ‘кроваво-черного вида (горы)’ [17, с. 178, 216, 246, 258, 312; 31, с. 117].

В текстах олонхо слово *үүт* ‘молоко’ может быть связано с именем *үрүң* ‘белый; чистый’, мифопоэтическим тропом: «*Үүт курдук үрүңнүк, сырдык эрэ диэн ыраастык илдээ иһэбин аргыска эрэ – уруунууруу курдук...* ‘Бело, как молоко, что называется, светло-чисто, везу я ее с собою в качестве спутницы – родственницу как родственницу’... » [13, с. 107]. Исходя из данного контекста, выражение *үүт курдук үрүңнүк* можно перевести более точно: «чисто, как молоко». Ср. «варианты этого одного из популярнейших эпитетов олонхо – *үүтаас, үүткэрэ, үүтмаҕан* – прилагаются к названиям самых священных объектов: *үүт маҕан халлаан* ‘бело-молочное небо’, *үүт аас бэйэлээх Үрүн Аар Тойон* ‘с бело-молочным телом Юрюнг Аар Тойон’ [Там же, с. 40]); *үүт төлөн күнүм* ‘молочное пламенное солнце’ [27, с. 68–69]; *үүт кэрэ биэ* ‘бело-молочная кобылица’; *үүт кэрэ сылгы сиэллээх кутуругун үллэр эт-уннут курдук үс үөстээх үүт үрэх* ‘словно вздыбленные грива и хвост бело-молочной кобылицы, бело-молочного вида трехруслая молочная река’ [6, с. 21] и т.д.

В якутских мифологических текстах молочная пища не только почтительно именуется *айыы аймаҕын аһа* ‘человеческая пища’, но и служит своеобразным маркером принадлежности к человеческому роду. Метаморфоза получеловека-полулешего (*илиэхэй анардаах киһи*) в олонхо описывается так: «постепенно на человека походить стал, на солнце глядеть стал, по-человечески разговаривать начал, человеческую (молочную) пищу кушать начал» [11, л. 4]. Молочная пища имеет столь же высокий семиотический статус в характеристике солнечного племени *күн улууһа*, как человеческая речь и мифическая связь «людей с солнечными поводьями» с солнцем. Отголоски близких мифологических представлений звучат в шаманских текстах: «Якут-человек возник, питаюсь вначале белой молочной пищей...» [28, С. 274].

Культурная значимость номинаций молочных продуктов, связанная с обозначением богатой счастливой жизни, находит отражение в системе

метафор и во фразеологическом корпусе якутского языка. Фразеологизм, употребительный в алгысах – *сыңаабың сыаланнын, айабың арыланнын!* ‘Пусть твой подбородок станет жирным, а рот – масляным!’ – означает пожелание благополучия [12, с. 181]. До сих пор якуты о выгодном деле в шутку говорят: «*Бысдаа – сыа, бас даа – арыы!* ‘Резнуть – только жир, черпнуть – одно масло!’» [10, С. 125]. Шаман, испрашивающий у духов *кут* рогатого скота, употребляя номинации молочных продуктов, использует характерную метафору: «*Тоҕо нохнут дьол уота диэн, үрүң күүгэн үктэлгэ, араҕас арыы тэллэххэ, сөң сүөгэй дьолго уруй-төлкө буоллун!* ‘Говоря, чтобы удача наших локтей (пусть будет) на подножии белой пены, на постели из желтого масла, на счастье густых сливок, пусть будет счастливая судьба!’» [20, с. 105, 108]. Добрую и щедрую духа-хозяйку земли якуты наделяют эпитетом «*арыылаах ытыстаах имеющая масло на ладони*» [16, с. 129].

Слова, обозначающие молочные продукты, кодируют в фольклорных текстах полноту жизни и благоденствие. Так, слова невесты перед отъездом на чужбину, чтобы деревья и трава ее родной земли сочлись сливками, маслом и жиром, должны быть истолкованы как пожелание счастливой изобильной жизни: «*Хахыйах ойуур салбырҕас аараһа силгэнэн айгысыннын, үрдүк мас ас өн сүөгэйнэн сүдүүрүннэнэ турдун!* ‘Краса поросли, краса молодого березняка да сочится желтой божественной жидкостью, ас высоких ее деревьев да стекают каплями густые сливки!’» [13, с. 145]. На основе подобной семантики молочных продуктов становится понятным, почему благополучное завершение сложных перипетий борьбы эпических героев знаменуется поцелуями, при которых

*Аллараауостарыттан*

*Алталыхамыйах*

*Арыытахсыаҕардиэри,*

*Үөһээуостарыттан*

*Үстүүхамыйах*

*Үүткэлиэ бэрдиэри...*

‘Из нижней губы

шесть ложек

масла просочилось,

из верхней губы

три ложки

молока набежало...’

[26, с. 143, 411].

Семантический язык этнокультурной традиции постоянно сближает образы молочных продуктов и жира; так, слова *арыы* ‘масло (сливочное)’ и *сыа* ‘жир’ могут выступать как сложносоставное слово *арыы-сыа* [13, с. 145], часто замещают друг друга в поговорках. Жир, как и молочные продукты, является символом довольства и счастья: «Без мяса жиром одним кормила, без молока сливками поила» [19, с. 79]. Эпическая формула – богатырь живет, «толстый брюшной жир, монетами бросая, толстый шейный жир позвонками раскладывая... – *халын хаҕанан хаччы кэбиһэн, суон саалынан тонооһос ууран...*», – служит метафорой богатой счастливой жизни. Указанное выражение употребляется и как поговорка. Тоскливое чувство одиночества, оторванности от родных якут выражает в песнях с помощью характерной метафоры: «*Холл тоң хоңнуотун хоңнорон ылбыт курдук...* ‘Словно от передней ноги оторвали залопаточный жир...’» [30, с. 417].

Специфическая культурная значимость денотата и концепта жира находит отражение в системе тропов и фразеологизмов многих языков. Исследуя символы в славянской народной поэзии, А.А. Потебня указывал, что «*жир* переходит: а/ к значению довольства, счастья, как в Арх. Волог. жира, Волог. Олон. жирова, хорошее житье, довольство, Оренб. жириться, проводить время в праздности..., Камч. жировать, есть вдоволь и жить в довольстве...» [22, с. 78]. «Жировать – жить в изобилии, есть вдоволь, жировой – счастливый,... жировик-домовой как блюститель домашнего счастья и хозяйства», – такие факты приводит А. Афанасьев [4, с. 434].

Тюркское слово  $\theta:з^*$  ‘сливки’, ‘жир’, ‘сало’ означает также ‘жизнь’, ‘тело’, ‘плоть’. Все эти значения Э.В. Севортян отмечает как основные и наиболее древние [23, с. 506–507]. В якутском языке у слова  $үөс^*$  ( $\langle \theta:з^* \rangle$ , см. там же) нет данных значений; связь молочных продуктов с понятиями жизни, с одной стороны, и плоти, с другой, наблюдается в тропах, образах и сюжете якутского эпоса. Согласно широко распространенному мотиву олонхо, богатырь, уезжая на поле брани, пускает стрелу в главную матицу дома (или в коновязь). Если через некоторое время со стрелы начнут капать масло и жир, это означает, что герой жив, а если стрела переломится и покажется кровь, то это свидетельствует о его гибели [8, с. 308].

Молоко выступает как божественная субстанция и форма воплощения верховного божества Юрюнг Аар Тойона – его постоянный эпитет «*үүт аас бэйэллэх* ‘с молочным белым телом’» [13, с. 301, 401], ср. с другими его эпитетами: «*үүт таас олбохтоох* ‘с молочным каменным сиделищем’»; «*үүт күөл үктэллээх* ‘с подножием из молочного озера’» [13, с. 412; 26, с. 41]; «имеющим сиделище из бело-молочной пищи – *үрүң толох олохтоох*» [Там же, с. 92, 110]; «*илгэ үрүң илгэ үктэллээх* ‘с подножием из белого’»; его вестники являются «*үүт-маңан таңастаах* ‘в бело-молочной одежде’» [Там же, с. 411] или «*үс үүт маңан аттаах, үс үрүң көмүс урабастаах айыы дьэсэлдьит уолаттара кэллилэр* ‘на трех бело-молочных конях с тремя серебряными шестами божьи стремянные молодцы прибыли’» [19, с. 46].

Формула, перечисляющая отличительные признаки человека, называет среди прочих «*иэдьэгэй эттээх* ‘творожистое тело’; ‘тело что творог’»:

*Эргичий эриэччэхтээх,*

*Иэдьэгэй эттээх*

*Улан ньуурдаах,*

*Уһаты улууҥахтаах*

*Урааңхай саха...*

---

\* *Үөс* – ‘центр, средоточие, середина’, ‘сердцевина дерева’, ‘главная кровеносная жила’ (Пекарский, 1951. Стб. 3156).

‘С вертящимися вертлюгами,  
с творожистым телом,  
со светлым ликом,  
с продолговатыми ступнями  
якут-человек...’  
[6, с. 18–19].

Вот так обращается абааһы богатырь к эпическому герою: «*Ма бай хаан алаах сүөгэй сүсүөхтээх, үрүмэ өттүктээх...* ‘Такой ничтожный со сливочным суставом, с пеночным (из молока) боком...’» [13, с. 131].

Описание рождения детей изобилует в олонхо лексикой, обозначающей молочные продукты. На «молочно-белом» холме растёт береза [Там же, с. 407], из которой роженица просит супруга смастерить *тоһоҕо* «женский кол с перекладиной, за которую держится женщина во время родов» [18, с. 24]. Богиня Айыысыт, неся с небес жизненную силу детей (кут), является в образе «молочно-белой» кобылицы, от ржанья которой распространяется вокруг белая молочная благодать.

Слова *үүт, арыы, сүөгэй, сыа, хаан* – не просто названия продуктов питания. Они несут важный культурный смысл, зависящий от семантического окружения, места в фольклорном тексте, жанра – подвижный и вместе с тем единый смысл. Номинации молочных продуктов тесно коррелируют с ритуальным пространством культуры, мифом и являются смысловыми и эмоциональными центрами культурных текстов. Актуализация их значений в фольклорном тексте дает большие возможности для различного рода ассоциаций и семантических приращений, на основе которых формируется глубинный смысл текста.

### Литература

1. АГС, 1997 – Алтайские героические сказания. – Новосибирск: Наука, 1997. – 668 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 15).



2. *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1984. – 232 с.
3. *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии: репринтное издание. – Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. – 152 с.
4. *Афанасьев А.* Древо жизни. – М.: Современник, 1983. – 464 с.
5. *Викторова Л.Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. – М., 1980. – 222 с.
6. *Говоров, 1938* – БүдүрүйбэтМүлдүбөҕө (Неспотыкающийся Мюльдью Сильный): Олонхо. Записано от Д. М. Говорова – М.; Якутск, 1938. – 495 с.
7. *Дьяконова В.П.* Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй пол. XIX–нач. XX вв.). – Л.: Наука, 1981. – С. 129–164.
8. *Емельянов Н.В.* Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 374 с.
9. *Кононов А.Н.* Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник-1975. – М.: Наука, 1978. – С. 159–179.
10. *Кулаковский А.Е.* Научные труды. – Якутск, 1979. – 484 с.
11. Мас Батыйа: Олонхо. Колымский р-н, 1945. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 7. Ед.хр. 114.
12. *Нелунов А.Г.* Якутско-русский фразеологический словарь. – Т. 2. – Новосибирск: Изд-во СО РАН. Филиал «Гео», 2002. – 420 с.
13. Обр. I, Обр. II – Образцы народной литературы якутов, издаваемые под редакцией Э.К.
14. Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. – Вып. 1., ч. II. – 1907. – 80 с.; Вып. 2. – 1908. – С. 81–194; Вып. 3. – 1909. – С. 195–280; Вып. 4. – 1910. – С. 281–400; Вып. 5. – 1911. – С. 401–476.
15. Ч. II: Образцы народной литературы якутов, собранные И.А. Худяковым. – Вып. 1. – 1913. – 190 с.; Вып. 2. – 1918. – С. 191–258.
16. ОПС, 2003 – Обрядовая поэзия саха (якутов). – Новосибирск: Наука, 2003. – 512 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 24).
17. *Оросин, 1947* – Дьүлүруйар Ньургун Боотур. Ньургун Боотур Стремительный / Текст К.Г. Оросина; ред. текста, пер., вводная статья и коммент. Г.У. Эргиса. – Якутск, 1947. – 410 с.
18. *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка: В 3 т. – Якутск, 1958–1959.

19. *Попов*, 1936 – Якутский фольклор / Тексты и пер. А.А. Попова. – Л.: Сов. писатель, 1936. – 320 с.
20. *Попов А.А.* Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа: (Тексты) / сост. Р.И. Бравина. – Новосибирск: Наука, 2006. – 464 с.
21. *Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. – Л., 1991. – 320 с.
22. *Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. – Харьков, 1914. – 245 с.
23. *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на гласные). – М.: Наука, 1974. – 767 с.
24. СТТТ, 1995 – Саха түөлбэтылынтылдыта: Эбии том/ сост. М.С. Воронкин, М.П. Алексеев, Ю.И. Васильев. – Новосибирск: Наука, 1995. – 296 с.
25. *Тенишев* и др., 1997 – Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / Э.Р. Тенишев, Г.Ф. Благова, И.Г. Добродомов и др.– М.: Наука, 1997. – 800 с.
26. *Тимофеев-Теплоухов*, 1985 – Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур: олонхо. Строптивый Кулун Куллустуур: Якутское олонхо / сказитель И.Г. Тимофеев-Теплоухов. – М., 1985. – 608 с.
27. Фольклор долган, 2000 – Фольклор долган. – Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 2000. – 448 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 19).
28. *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – 440 с.
29. Якутский фольклор: Хрестоматия / сост. А.Е. Захарова. – Якутск, 1989. – 160 с.
30. ЯНП, 1977 – Якутские народные песни: в 4 ч. – Якутск, 1976–1983; Ч. 2: Песни о труде и быте. – 1977. – 422 с.
31. *Ястремский С.В.* Образцы народной литературы якутов. – Л., 1929.
- ХРС, 1953 – Хакасско-русский словарь: Около 14000 слов / сост. Н.А. Баскаков и А.И. Инкижекова-Грекул. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1953. – 487 с.

**Голос из прошлого: воспоминания могилевских переселенцев  
как этнографический источник\***

В процессе полевой этнографической практики перед исследователем встает первостепенный вопрос о критериях выбора информатора. Для выполнения работ по проекту «Славянские переселенцы в Сибири и Арктике: опыт культурно-хозяйственного освоения территорий» беседы (интервью) должны были состояться, во-первых, с родившимся или живущим с детских лет в Сибири человеком, во-вторых, непосредственно с носителем культуры, имеющим конкретные представления о белорусских традициях. В отличие от метода устной истории (жизнеописания), метод интервьюирования в отечественной этнографии всегда был нацелен на решение конкретных проблем этногенеза, межэтнических взаимодействий и пр., предполагалось использование целевых программ, вопросников и пр. Кроме того, этнографический метод интервьюирования предоставляет среди прочих данных и негативный материал, т.е. отрицательные ответы на конкретные вопросы, способствует тем самым объективности в раскрытии темы исследования.

В полевой практике случается, что единичные сообщения, как, например, беседа с Федорой Ивановной Кондюковой (по мужу Мархутовой)\*, контрастируют с общими данными, но и в этом случае они весьма значимы, так как расширяют горизонты исследования традиционной культуры. Важно в рассказах Кондюковой то, что она сама сравнивала обычаи жителей своей деревни с бытовавшими у соседей-старожилов и других переселенцев.

---

\* Работа выполнена в рамках проекта НИР Института археологии и этнографии СО РАН IX.81.3.4 «Славянские переселенцы в Сибири и Арктике: опыт культурно-хозяйственного освоения территорий».

\* Жительница пос. Мошково Новосибирской области, интервью 2000 г.

Родители Федоры Ивановны Кондюковой (1911 г.р.) приехали в Сибирь, согласно семейному преданию, «до Первой мировой войны» из Могилевской губернии. Обосновались почти «на пустом месте», в семи километрах от пос. Мошково Новосибирской области, в котором проживали такие же переселенцы из различных губерний Российской империи. Вначале деревню называли привычным топонимом «Козлинка», но уже в первые годы колхозного строительства было решено переименовать ее в более благозвучную Березовку. Первоначальный топоним «Козлинка» объясняют тем, что до поселения людей в этом месте проживал мужчина, который держал коз, хотя, как видим, это противоречит сведениям о заселении «пустого места». Удалось услышать и другое объяснение, основанное на утверждении, что окружающие горы («бугры», холмы) ранее были обитаемы дикими козами. В зависимости от имевших там наделы селян горы назывались «Левкова гора», «Микишина гора» и пр. Место понравилось переселенцам тем, что кругом стоял густой лес, протекали рядом две небольшие речки, которым также дали названия – «Макаренко речка» и «Сидорова речка» в зависимости от фамилий владельцев близлежащих земельных участков.

Кондюковы жили вместе с соседями-украинцами («хохлами Савицкими, Листопадскими»), себя же считали русскими. Местных сибиряков-старожилов звали по распространенному в данной местности наименованию «чалдоны» (Говорили: «Вон, чалдонку взял!»). Значение этого слова по переселенческой традиции объясняли особой любовью к чаю («Они такие же люди, и разговор такой же. Как к чалдонам заходишь, они сразу приглашают чай пить. Откажешься – они обидятся»).

Хорошо помнятся занятия дедов и родителей, которые пахали сохами землю, убирали вручную серпами хлеб, молотили зерно на водяных мельницах. Поскольку в довоенные годы разорения и раскулачивания в качестве основного материала использовалось льняное полотно, обязательной сельскохозяйственной культурой был лен. Федора Ивановна хорошо помнит весь процесс его обработки, начиная с уборки («рвань») и

кончая прядением волокна. Довольно хорошо помнится и комплекс запретов на отдельные виды работ в связи с календарем: по пятницам разрешалось шить, но не прясть («*Прясть – Боже упаси, большой грех*»), по воскресным дням исключались всякие женские рукодельные работы. Нарушение запретов, считалось, могло привести к болезням рук, пальцев.

Холст использовался на одежду (рубахи, сарафаны, штаны), постельное белье («*укрывались дерюжкой*»). Основной одеждой женщин были «рубахи» в комплексе с «сарафаном» или юбкой, головным убором. Рубаха могла быть не только нательной одеждой, но и верхней в случае летних полевых работ («*летом работали на солнцепеке*»). Внешний вид и покрой сарафанов представить трудно из-за их плохой сохранности не только в вещественном виде, но и в памяти носителей традиционной культуры (не помнит специфически белорусские названия). Сарафаны шили из полусуконной ткани («*ленным снуешь, а с овечки, шерстью, подтыкаешь*»). Шерсть красили всеми имеющимися в распоряжении красками, наиболее любимыми были красная, оранжевая, синяя, черная. Широкие и длинные сарафаны были достаточно яркой верхней (горничной) одеждой, так как ткались из узорных тканей в клетку, полоску. Носили их и зимой, и летом, праздничные отличались новизной, более яркими расцветками. В повседневных сарафанах работали в поле. Верхняя часть сарафанов выкраивалась с узкими лямками и могла быть цельной или отрезной (как в белорусских кабатах, саянах<sup>\*</sup>) [1, с. 89]. У кормящих женщин на груди присутствовал разрез-застежка. Бабушка Федоры Ивановны («*бабка Олёнка*») еще носила поверх волос шапочку («*косы заплетет, шапочку оденет и тут завяжет*»), мама же ее повязывалась только одним платком, который называли «хусткой». Кроме сарафанов носили юбки, тканые в клетку или полоску (белорусские названия

---

<sup>\*</sup> *Бялявіна В.М., Ракава Л.В. Жаночы касцюм на Беларусі. – Мінск: Беларусь, 2007. – С. 89.*

«андарак», «летник» или «полотняник»<sup>\*\*</sup> в памяти не сохранились) [2, с. 89, 151 и пр.]. Юбки различались на полотняные и шерстяные, которые надевали по праздникам. Сама Федора Ивановна в юности носила костюм в виде кофты с юбкой по моде того времени, называвшийся «парочкой», бабушка предпочитала сарафаны, мама – домотканые юбки. Праздничные рубахи мужчин имели вышивку на груди. Разрез-застежка, в отличие от русских старожилов, располагался прямо.

В местах компактного поселения, каким являлась д. Козлинка, лапти с оборами не только привезли, но и продолжали изготавливать до 1930–1940-х гг. *«Отец плел их с лозы. Драли вербу, парили в кипятке»*, – вспоминала Федора Ивановна. Буквально на второй-третий год проживания в Сибири российские переселенцы дополнили свой гардероб шубами, тулупами, пимами («валенками»).

На момент интервьюирования (1998 г.) Федора Ивановна проживала в рубленом доме-пятистенке, который построили еще ее родители в Козлинке в 1910-е гг. Вследствие политики укрупнения колхозов, когда Козлинка была отнесена к категории неперспективных деревень, дом был разобран по бревнам и перевезен в Мошково. Отапливаемое помещение с печью называлось «кухней», не отапливаемое с наряженными кроватями – «горницей». Печь соорудалась справа от входа, по диагонали от устья была расположена Божница.

Как показывают этнографические исследования, особенно выразительными и специфическими на фоне сибиряков-старожилов были календарные обряды. В довоенные годы, по словам Федоры Ивановны, широко и весело отмечали *«Рождество»* и *«Хрешиение»*, Новый год считался менее торжественным, «гулевым» праздником: *«А чтоб елку наряжать, ни-ни...»*. Утром на Рождество по домам ходили маленькие дети славить Рождество Христа, а под Новый год бегали ряженые, как правило, постарше.

---

<sup>\*\*</sup> *Вінікава М.М., Богдан П.А.* Скарбы з вясковых куфрау / Сокровища из деревенских сундуков. – Мінск: Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 2009. – С. 89, 151 и пр.

Обходной обряд назывался «чудить». В отличие от сибиряков, козлинцы не называли своих ряженных «шуликанами», но «нарядными». (Говорили: «Пришли нарядные»). Персонажи ряженья были разнообразные, но общим правилом было облачение в рваную одежду, закрывание лица бумажной или берестяной масками, чулками. Весь период Святков до Крещения шить и вышивать разрешалось только днем («Вечером – Боже упаси»), что, видимо, было связано с представлениями об особой «нечистоте» и опасности этого периода года\* [3, с. 253–255].

В отличие от сибиряков-старожилов жители д. Козлинка не собирали святую воду на праздник Крещения по причине отсутствия церкви. Брать же воду самим из водоемов, как сибиряки, не было традиции, по словам Кандюковой, «не приходило в голову». Не распространился также сибирский обычай купать ряженных в проруби. Федора Ивановна вспоминала, что в ее семье очень почитали праздники «зимних» святых Саввы, Варвары, Анны: «И Саввы, и Варвары, и Андрос (Андрей?), и Гану мама соблюдала».

Бытовали также некоторые особенности в праздновании Масленицы («Масленки»), которая по длительности включала три дня: «В пятницу баню истопят, помоются, в воскресенье заговляются». Как и сибиряки, переселенцы катались на санях, несомых наряженными конями. Однако не катались с гор на донцах прялок, как это было принято, например, у южнорусских переселенцев. Блины пекли в «Прощеное воскресенье», когда уже готовились («заговлялись») к «Большому посту». Не было обычая разводить на Масленицу костры, подобно сибирякам и северорусским переселенцам. В целом масленичные обряды плохо запомнились нашему информатору, что, видимо, объясняется этнографическим составом

---

\* Фурсова Е.Ф. Запреты-обереги на женские работы со льном (на примере восточнославянских этнокультурных групп Приобья) // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур. – Т. II: Археология. Этнография. – Новосибирск, 1995. – С. 253–255.

населения деревни (присутствием украинцев, у которых Масленица не была ярким праздником)\* [(4, с. 412)].

По словам Федоры Ивановны, особенно много традиций было связано с праздником Купалы. За селом взрослая молодежь (юноши и девушки) разводила большой костер, у которого всю купальскую ночь проводила время. Считалось, если кто-то из односельчан подойдет к ним в эту пору «забрать уголь», то это будет колдунья. *«За этой женщиной закрепилась слава колдуньи в деревне»*. В обычные дни за углем ходили друг к другу, чтобы растопить печь, так как спичек не было, но тот, кто приходил в купальскую ночь к костру, считалось, выдавал себя именно с «нечистой» стороны.

У костра мастерили чучело – куклу, которую называли *колдункой*. Ее делали из соломы и наряжали в старую одежду или в сшитые здесь же женский сарафан или мужские штаны. Затем проходили с этой колдункой по деревне и «вешали» кому-нибудь на «городьбу» (забор). Эти действия назывались «*чепушить*», «*чудить*». Хозяева, которым «вешали» куклу на забор, ничего предосудительного в этом не видели. Однако уничтожали ее, а солому отдавали свиньям. *«Я пойду, принесу куклу на городьбу соседке. Хозяйка снимет колдунку. Хохоchet, хохоchet. Разорвет, растрясет в ограде. Потом ее сожгут, да и все»*. Аналогичные купальские куклы известны по этнографическим материалам Минщины, Западного и Восточного Полесья и других мест Белоруссии\* под названием «Купала», «Мара», «Баба Яга» [5, с. 455 – 456; 6, с. 120]. В этнографической литературе, как известно, было высказано несколько гипотез относительно происхождения Купалы: одни считали его антропоморфным изображением языческого бога Купалы, другие

---

\* Курочкин А.В. Календарные обычаи и обряды // Украинцы. – М.: Наука, 2000. – С. 412.

\* Кухаронак Т.І. Славянскія каляндарныя этнакультурныя традыцыі беларусаў // Беларусы. Славянскія этнакультурныя традыцыі. – Т. 10. Минск: Беларуская навука, 2007. – С. 455–456; Титовец А.В. Фольклорно-этнографическая традиция и ее трансформация в пространстве и времени // Беларусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2011. – С. 120 и др.



рассматривали его как символ богини зимы и смерти\*\* [7, с. 266; 5, с. 456]. Судя по отношению к купальской кукле, в данном случае истина ближе к третьей гипотезе об олицетворении нечистой силы, которая, согласно представлениям славян, активизировалась в это время.

В отличие от старожилов и многих других переселенцев, козлинцы не собирали купальских трав, не ходили смотреть цветок папоротника. Этим они также отличались от соотечественников в Белоруссии, где эта традиция была хорошо известна и зафиксирована многими исследователями.

Как и во многих белорусских деревнях Сибири, козлинцы с детства слышали о проказах «русалок». Родители, не разрешая им купаться до Купалы, говорили: *«Не ходите к речке, там русалки»*. Ограничения летних купаний Ильиным днем мотивировалось тем, что вода становилась «нечистой» (*«Илья в воду насс...л»*).

Жители Козлинки рассказывали немало преданий, в том числе смешных, о новом месте проживания, где не только природные объекты, но и каждый мостик через реку, мосток для полоскания белья и пр. имели свои названия. Особенно выделялся т.н. *«Мошин мостик»*, на котором местным мужчинам попадало ниже пояса: *«Как кто-то даст под попу – хоп! Лежу. Чепуха какая-то!»* Из поколения в поколение передается байка о том, как дед Цикунов шел *«с Мошкова, сел прикурить на пенек, а к нему медведь просил прикурить...»*. Многие другие чудеса удалось увидеть белорусам в Сибири, например, как-то один мужчина, увидев след по росе, пошел по нему и вдруг увидел *«щука сидит и нанесла много-много яичек, целое гнездо»*.

Этнографические материалы, полученные в процессе активации нашими вопросами памяти информатора, дают представление о живых могилевских традициях после столетия адаптации к сибирским условиям жизни. С первых лет проживания семьи Кондюковых-Мархутовых в Козлинке стоял вопрос как сохранения этнических традиций, так и их

---

\*\* *Соболевский А.И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. – СПб., 1910. С. 266; *Кухаронак Т.І.* Славянскія каляндарныя этнакультурныя традыцыі беларусаў... – С. 456.

трансформации, что диктовалось необходимостью выживания в новых природно-климатических и этнокультурных реалиях. К динамичным компонентам традиционной культуры можно отнести жилище, одежду, особенно верхнюю, обувь, к статичным, особенно в местах компактного проживания, – обрядность, в их числе календарную (например, в данном случае действия с куклой-колдункой на Ивана Купалу), мифопоэтическое творчество, плетеную обувь и пр.

### Литература

1. *Бялявіна В.М., Ракава Л.В.* Жаночы касцюм на Беларусі. – Мінск: Беларусь, 2007.
2. *Вінікава М.М., Богдан П.А.* Скарбы з вясковых куфрау/ Сокровища из деревенских сундуков. – Мінск: Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 2009.
3. *Фурсова Е.Ф.* Запреты-обереги на женские работы со льном (на примере восточнославянских этнокультурных групп Приобья) // *Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур.* – Т. II: Археология. Этнография. – Новосибирск, 1995. – С. 253–255.
4. *Курочкин А.В.* Календарные обычаи и обряды // *Украинцы.* – М.: Наука, 2000. – С. 391–446.
5. *Кухаронак Т.І.* Славянскія каляндарныя этнакультурныя традыцыі беларусаў // *Беларусы. Славянскія этнакультурныя традыцыі.* – Т. 10. – Минск: Беларуская навука, 2007. – С. 385–456–504.
6. *Титовец А.В.* Фольклорно-этнографическая традиция и ее трансформация в пространстве и времени // *Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры.* – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2011. – С. 97–150.
7. *Курочкин А.В.* Календарные обычаи и обряды // *Украинцы.* – М.: Наука, 2000.

*Е.К. Алексеева,  
Г.Н. Варавина,  
Якутск*

**Праздничная культура народов Севера в условиях полиэтнического пространства: традиции и инновации  
(на примере эвенов)\***

Праздничная культура является частью духовной культуры этноса и включает совокупность всех видов и форм праздников и праздничных традиций: обрядов, ритуалов, церемоний, обычаев, атрибутов и символов. Как и другие элементы этнической культуры, она подвержена изменениям, обусловленным, прежде всего, социальными и культурными процессами, происходящими в современном российском обществе. Праздничная культура народов Севера является ярким примером того, что в ней сохраняются ряд традиционных компонентов, но в то же время в ней можно проследить некоторые трансформационные изменения. Современные исследования показывают, что если одни компоненты праздничной культуры достаточно стабильны, то другие обладают большей ориентированностью на новации и в большей степени подвержены изменениям.

В данной статье будет освещена праздничная культура народов Севера в условиях полиэтничности, выявлены традиции и инновации в праздничных церемониях на примере эвенского этноса.

Праздники северных народов привязаны к временам года (например, *Эвинэк* – праздник встречи Нового года), многие праздники северных народов посвящены отдельному животному или птице, как олицетворению какого-то важного события, явления или качества. У народов Севера, в том числе у эвенов, в прошлом особое значение имел «медвежий праздник» *Уркачак* – древний обычай коллективного поедания мяса убитого медведя с особым ритуалом угощения. К сожалению, в настоящее время данный обычай полностью утрачен. По сведениям У.Г. Поповой, последний

---

\* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ №12-11-14 600 «Эвены в современном поликультурном пространстве России: материальный и духовный мир».

отголосок былых «медвежьих праздников» был отмечен в Билибинском районе Камчатского края в 1961 г., а в 1953 г. – в Ольском районе Магаданской области. Наиболее подробные сведения об обычае ритуального поедания медвежьего мяса она получила в Ольском и Северо-Эвенском районах от колхозников 60 лет, 67-69-48-45 лет [11]. В настоящее время, по данным наших полевых исследований в Якутии, Камчатском крае и Магаданской области, отдельные элементы этого ритуального обряда с магическими формулами, произносимыми над убитым медведем, сохраняются еще в памяти старшего поколения и то весьма скудно [8].

Причин исчезновения подобных праздников несколько. Во-первых, в годы советской власти большое значение в изменении самосознания коренных народов Севера имела обязательная для советского общества идеологическая пропаганда, включавшая искоренение религиозных пережитков и сопровождавших их традиционных практик. Торжества, имеющие религиозную и народную основы, под воздействием административных мер и усиленной агитации постепенно были сокращены, а позже и вовсе устранены. В это время получают активное развитие праздники так называемого «красного календаря». Суть их сводилась в организации массовых собраний населения, проведению шествий, парадов. Во-вторых, у народов Севера медведь является сакральным животным. К медведю у эвенов было особое, почтительное отношение, что сохраняется и до наших дней. Исстари среди эвенов, особенно женщин, был распространен запрет-табу – *едё* – лишний раз говорить о медведе, называть и упоминать его. Женщинам нельзя было есть медвежье мясо, грешно (*хинимкин*). Некоторые пережитки прежних запретов до сих пор сохраняются, но теперь обряды, совершаемые охотниками при охоте на медведя, разделке туши, при коллективном поедании его мяса, не являются какими-то магическими и запретными для посторонних, а женщины, по полевым материалам, употребляют медвежье мясо [8].

Тем не менее, несмотря на многочисленные запреты религиозного характера, многие элементы духовной культуры охотничье-оленоводческих народов длительное время удерживали свои позиции. Именно в традиционной среде оленеводов сохранялись традиционные обряды и обычаи, танцы, передавались произведения устного народного творчества.

Как мы знаем, с конца XX в. вследствие социально-политических преобразований отмечается всплеск этнического самосознания аборигенных этносов, с этого времени в среде коренных малочисленных народов Севера наметилась тенденция к возрождению «утраченной культуры». Прежде всего, это касается обрядов и праздников календарного цикла, являющихся неотъемлемой частью жизни народа. Безусловно, содержание церемоний праздников в данное время восстановлено в трансформированном виде.

Роль идейного вдохновителя возрождения национальной культуры сыграла национальная интеллигенция, которая находила формы и модели ее реализации в традиционной среде – в этнических селах. Под её руководством здесь проводились различные мероприятия – традиционные праздники, концерты со специально разработанными сценариями. Опираясь на собственные, усвоенные с детства знания традиционной культуры и образа жизни предков, по памяти старшего поколения она сознательно моделирует ситуацию, в которой можно было бы продемонстрировать какую-то часть традиционного уклада жизни, обрядности, тем самым стремясь показать культуру «изнутри».

Важной составляющей современных этнокультурных процессов и одновременно ориентиром этнического самосознания коренных жителей стали национальные (этнические) праздники, периодически проводимые в местах их проживания.

В настоящее время мероприятия подобного рода имеют этническую маркировку (*Хэбденэк*, *Эвинэк* у эвенов Якутии, *Нургэнэк*, *Эвидек* у эвенов Камчатки), где танцы, обряды, конкурсы имеют намек на связь с той или иной культурной традицией. На Камчатке праздник *Нургэнэк* (с эв. яз. –

«Праздник танца») впервые был проведен в июне 1989 г. в с. Анавгай Быстринского района и с тех пор проходит там ежегодно. Непременным атрибутом современных празднеств остается обряд очищения по-эвенски, который в стародавние времена проводили шаманы [3, с. 39].

С давних пор у эвенов существовала традиция весной, в пору пробуждения природы, организовывать встречи семейных родов [1, с. 78]. Эти сведения можно найти в работе И.А. Худякова, где автор пишет, что весной, когда олени начинали метать пыжиков, «богатые» ламуты, имеющие большие стада оленей, спешили с зимних промыслов на место летовки – «чистую» (чистай). Издревле у эвенов со встреч родственников в мае начинался целый цикл весенне-летних праздников. Он продолжался до окончания летнего солнцестояния. Завершал его главный календарный праздник «Эвинек» или «*hэбдьэк*» – праздник Нового солнца и Нового года, «Эвидек» у эвенов Камчатки, который происходил в ночь с 21 на 22 июня [Там же]. У момских эвенов этот традиционный праздник называется «Рождение олененка», проводится он в середине июня, когда в стадах появляются первые оленята [5, с. 32]. А у тундрных эвенов, в частности у аллаиховских, этот праздник называется «Цветение тундры» – «*Туур чулбыргын – нечэ хиичэ*», который также проводится каждый год в июне [9]. Праздник встречи Нового год, пожалуй, до настоящего времени остается одним из главных национальных праздников у всех локальных групп эвенов.

Необходимо отметить, что у эвенов период данного праздника считался «открытым» временем, т.к. у них с этого момента начинался Новый год. Непременными атрибутами этого праздника являются молодые деревца и веревка-*дэлбургэ*, которые символизируют «вход» в «новый мир», как символ «начала», как наступление нового времени, нового природного и годового цикла. Данный месяц означает начало летнего сезона и древнего Нового года эвенов [2, с. 149–150]. По представлениям исследуемого этноса, в дни летнего солнцестояния открывались двери в верхний мир [Там же, с. 154]. Поэтому именно в этот период устраивали праздник «Эвинек».

Смысловой контекст обрядов, проводимых на этом празднике, – представление о циклическом обновлении жизни. Преддверием в Верхний мир служили две молодые лиственницы, а роль линии горизонта, разделяющей грань миров, выполняла *дэлбургэ* – натянутая между лиственницами веревка с пучками подшейной шерсти священного оленя *нойэлдэ*. По воззрениям эвенов, эти два деревца и *дэлбургэ* символизировали небесные ворота *Аан кууйалан ньоори урко* – выход в страну небожителей. Открывались эти священные ворота людям только 22, 23 и 24 июня – в дни летнего солнцестояния [1, с. 79].

Необходимо отметить, что традиционные календарные праздники эвенов начинаются специальными обрядами и ритуалами поклонения духам огня, духам природы, духам местности, духам-реки и др. Во время этих праздников активно используются заклинания-благопожелания *хиргэчэн* [9; 10]. Первостепенное значение на праздниках отводится огню, т.к. именно дух огня является посредником между людьми, божествами и духами-покровителями.

Вообще в обрядовой жизни народов Севера, в частности эвенов, культ огня занимает центральное место. Так, особое значение огню отводится в традиционных календарных праздниках эвенов, во время которых совершаются обряды и ритуалы почитания духа огня. Следует отметить, что и в семейно-обрядовой практике, и в обыденной жизни данного этноса, как и у других народов Севера и Сибири, поклонение огню происходит постоянно. В целом культ огня у эвенов, будучи одним из древних, является составной частью во многих обрядовых моментах, касающихся жизни и деятельности человека. Как отмечают исследователи, культ огня являлся и является одним из самых важных, центральных, структурообразующих в общей системе культов. Поэтому традиционные праздники данного этноса обязательно начинаются с обряда очищения дымокурором из багульника. Обряд проводит обязательно старейшина рода. Дымом окуривают утварь, жилище, всех присутствующих на празднике, тем самым изгоняют болезни и злых духов

[9; 10,]. Данный обряд несет главную символическую функцию: совершив обряд очищения, люди встречают первые лучи солнца, первый день Нового года чистыми, без злых помыслов и грехов. По сведениям информантов, эвены Камчатки, в отличие от эвенов Якутии, обряд очищения проводили при помощи веточек можжевельника [8].

По материалам А.А. Алексеева, специальный обряд очищения праздника «*Эвинек*» начинался вечером 21 июня. Проводили его эвенские шаманы – *Марха*. Их задачей было очистить (отделить) души соплеменников от различных болезней и скверны. «Каждый человек, чтобы предстать перед Солнцем и Верховным божеством с чистой душой, обязан был пройти обряд очищения. Только в этом случае *ховки* может отнестись к нему, к членам его семьи и рода благосклонно. Выполнив обряд очищения, собрав все зло и нечисть, шаманы разжигали костер, сжигали в нем все дурное и удалялись» [1, с. 78].

После совершения обряда очищения в полночь старейшины родов – *Тэгэн* начинали ритуал встречи Солнца. Под веревкой-*дэлбургэ* около каждого деревца разжигали два ритуальных костра. В них бросали рододендрон, дым которого очищает от скверны. «Солнце начинает свое движение, поднимаясь из-за гор. Люди в глубоком молчании ждут его появления. С первыми лучами начинается движение людей. Перешагивая через первый ритуальный костер – *Гулун Тогон*, человек как бы проходит через “небесные ворота”». Они останавливаются и молча обращаются к Солнцу. Затем движение возобновляются – все идут навстречу Солнцу, поворачивают налево и, описав дугу, перешагивают через второй костер. Теперь движение продолжается уже по ходу Солнца».

Символический смысл ритуала заключается в следующем: движение налево, против хода солнца, за воображаемые ворота, означало «похороны» старого года и солнца. Движение через второй костер, по ходу солнца – символ перехода от старого года к Новому, что означает обновление жизни, пробуждение природы после долгой зимы, рождение Нового года и



Нового Солнца. Солнцу, ритуальным кострам, деревьям и веревке-*дэлбургэ* приписываются различные благотворные функции: это небесные ворота в царство Чистоты. Вместе с тем это момент поворота в природе, начало отсчета нового времени, когда начинает убывать день [1, с. 79–80].

Проведение очистительных обрядов на праздниках, на наш взгляд, относится также и к праздничному этикету. Как уже было отмечено, в календарных праздниках можно было участвовать только после обряда очищения. Следует отметить, что вопрос, связанный с праздничным этикетом, подробно изучила Е.Н. Романова на примере якутов. Она пишет, что на праздник люди приходили с добрым сердцем и чистой душой. Никто из его участников не должен был принести отрицательный заряд. Ссылаясь на Л.А. Абрамян, который рассматривал праздничную традицию в архаичных культурах, Е.Н. Романова справедливо отмечает, что «в празднике все едины в своих помыслах, причем едины, как правило, в своих добрых намерениях и чувствах... без мира и согласия внутри коллектива ритуал может оказаться недействительным и даже нанести вред» [13, с. 100]. По представлениям эвенов, на празднике также нельзя было думать о скверном, запрещалось говорить плохие слова, ссориться и т.д., все радовались и веселились, чтобы год прошел также легко и радостно. По словам одной из старейшин, «на празднике надо было веселиться, побольше общаться, радоваться и дарить друг другу подарки, чтобы народившийся новый год прошел насыщенным. На таких праздниках девушки высматривали себе женихов, а парни – невест» [14, с. 13].

После всех обрядовых действий присутствующие на празднике становятся в круговой ритуальный танец *һээдьэ*. Возникновение хороводного танца «*һээдьэ*» «ставится в прямую связь с обрядом встречи солнца: древний круговой танец *һээдьэ* начинается и идет по движению солнца» [2, с. 150]. Традиционный эвенский танец *һээдьэ* так и называется «Встреча солнца». Этот танец посвящается встрече солнца после долгой, суровой зимы.

«Ликование, радость, стремление к свету, солнцу выражены этим танцем» [6, с. 129].

Как отмечают исследователи, обрядовые танцы народов Севера носили магический характер. Например, они приурочивались к праздникам, посвященным окончанию охоты или «проводам» душ убитых животных. Один из таких обрядовых танцев у чукчей отмечал В.Г. Богораз, называя его «пляской стряхивания», т.к. по верованиям чукчей в это время с тел пляшущих «стряхивались» болезни и злые духи [7, с. 141].

Итак, в традиционных календарных праздниках эвенов ярко наблюдаются архаические компоненты – это древние культы Матерей-природы, культ солнца, а также культ огня. Следует отметить, что эти культы, безусловно, имеют древнейшие корни и до сих пор оказывают существенное влияние на духовную и материальную культуру исследуемого этноса. Можно сказать, что в целом их традиционная культура – это бережливое отношение к природе, тесная взаимосвязь и гармония с ней, а также особое почитание и сакрализация природы и ее объектов. Все эти традиционные черты в том или ином трансформированном виде наблюдаются во всех праздничных церемониях современных эвенов.

В полиэтническом пространстве в проводимых национальных праздниках находят отражение способы взаимодействия контактирующих этносов и культур (эвенов, эвенков, юкагиров, долган, чукчей, русских старожилов в Якутии, эвенов, коряков, чукчей, камчадалов, ительменов Камчатки), а также механизмы выработки, закрепления и смены традиций, постоянно возобновляющиеся в зоне этих контактов. По сути праздники – это одна из форм диалога народов, проживающих на одной территории. Так, у эвенов, проживающих в тундровой зоне (Аллайиховский улус), традиционными остаются такие праздничные церемонии, как «Встреча солнца», «Цветение тундры». Причем праздник «Встречи солнца», который проводится ежегодно в январе, имеет для всех представителей улуса одинаково важное значение. После долгой полярной ночи и эвен, и юкагир, и

русский старожил встречают Солнце, которое в духовной жизни малочисленных народов Севера олицетворяет жизнь, тепло, очаг. В обоих праздниках обязательно устраиваются обряды кормления «духа огня», «бабушки-тундры», обряд «очищения дымокуром». Обязательным ритуалом этих празднеств остается обряд кормления «бабушки-реки» Индигирки, заключающийся в том, что на берегу оставляются различные угощения, в том числе чай и оладьи, в знак благодарности общей кормилице Индигирке. Своеобразно то, что в данных праздничных церемониях все представители народов, проживающих на территории данного района, поют и танцуют эвенский круговой танец – *Һээдьэ*. Здесь танец *Һээдьэ* выступает как консолидирующее, объединяющее ядро различных этносов, культур. Кроме того, проводятся национальные спортивные игры, соревнования по метанию аркана – *мавутладьяк*, прыжки через нарты и т.д., а также коллективное чаепитие [1]. Данные праздничные церемонии – пример массового общения людей разных национальностей и разных культур. Это и новая форма реализации традиционных обрядов.

Одним из нововведений национальных праздников являются различные конкурсы, такие, как «Хозяйка чума», «Кочевая семья», конкурс национальных блюд, конкурс запевал, демонстрация национальной одежды. Эти конкурсы можно рассматривать как пример органичного слияния традиционных и новых элементов праздничной жизнедеятельности и как многофункциональное явление духовной жизни. Конкурсы выполняют функцию приобщения молодого поколения к традиционной культуре, осознания принадлежности к своему народу, преемственности поколений.

В сельских местностях, где сохранилось оленеводство, ежегодно или один раз в два года в конце марта проводится праздник – День оленеводов (эвены Кобяйского, Момского, Томпонского улусов, с. Оленегорск Аллайховского улуса Республики Саха (Якутии), с. Эссо Быстринского района, п. Палана Тигильского района Камчатского края), который получил статус традиционного. Праздник Дня оленеводов был приурочен к весне,

когда олени готовятся к отёлу. Самая важная пора в оленеводстве – период отела. Данный праздник наиболее наглядно демонстрирует сочетание современных и традиционных элементов. Они рассматриваются как национальные, так как непосредственно относятся к традиционной деятельности. Традиционными являются спортивные соревнования (метание маута, метание копья, борьба на снегу, бег по снегу, бег на охотничьих лыжах), демонстрация национальной одежды и предметов декоративно-прикладного искусства, традиционной пищи, которые отражают этническое сознание исследуемого народа, поскольку показывают традиционный пласт его современной культуры. В него также включаются и новые виды состязаний, которые также вошли в ряд традиционных (например, прыжки через нарты). Апогеем же праздника становятся гонки на учаках – верховых оленях, что характерно для горно-таежных оленеводов-эвенов Якутии, а также гонки на оленьих упряжках, в которых участвуют каюры. В настоящее время основной функцией национальных спортивных игр, гонок на традиционных видах транспорта стала их зрелищность. В прошлом устраиваемые по случаю семейных праздников спортивные состязания сейчас становятся фрагментами праздника.

В настоящее время День оленевода проводится в целях пропаганды оленеводства, кроме того, это повод, чтобы после долгих и трудных зимних трудовней собраться вместе, пообщаться, отдохнуть, отблагодарить знатных оленеводов и конечно же обменяться опытом. Поэтому в последнее время стало популярным проводить общие районные, республиканские Дни оленеводов.

В современных праздниках модернизируются традиции эвенов, новые явления реальной жизни кодируются в праздничной символике, входят в виде новаций в контекст исторически сложившихся форм культуры. Во время праздников наиболее стабильной является структура проводимого обряда (жертвоприношение, обращение к духам, благопожелания, поедание жертвенного мяса, чаепитие). Обряды, жертвоприношения, которые в

традиционной условиях являются семейными или родовыми, во время празднеств приобретают массовый характер. Традиционная сфера жизни северного народа приобретает зрелищный характер, ее наблюдают десятки и сотни присутствующих, благодаря массовой коммуникации она становится открытой для внешней среды.

Через национальные праздники идет взаимодействие представителей различных культур, проживающих в том или ином регионе, в результате происходит взаимообогащение культур, подобные праздники формируют и развивают у людей чувство толерантности, что способствует образованию поликультурного пространства России.

### Литература

1. *Алексеев А.А.* Культ огня у эвенов // Илин. – 2003. – №3-4. – С. 77–85.
2. *Алексеев А.А.* Эвены Верхоянья: история и культура (конец XIX – 80-е гг. XX в.). – СПб.: ВВМ, 2006. – 248 с.
3. *Басунова З.* Праздники и обряды коренных народов Камчатки. – Петропавловск-Камчатский, 2009. – 53 с.
4. *Бемянская М.Х.* Традиция и современность: культура выживания северных тунгусов в Северо-Восточной Азии (историко-этнографический очерк). – СПб., 2004. – 124 с.
5. *Бокова Е.Н.* Быт эвенов: учеб.-метод. пособие для кочевых школ / МУ «Упр. образования» при адм. МО «Мом. р-н». – Якутск: ИП «Осенина И.Л.», 2011. – 32 с.
6. *Лукина А.Г.* Танцы Якутии. – Якутск: Кн. изд-во, 1989. – 152 с.
7. Народы Дальнего Востока СССР в XVII–XX вв.: Историко-этнографические очерки / отв. ред. И.С. Гурвич. – М.: Наука, 1985. – 240 с.
8. ПМ Е.К. Алексеевой, собранные в 2011–2012 гг. в Якутии, Камчатском крае.
9. ПМ Г.Н. Варавиной. (Полевые материалы автора, собранные в пос. Чокурдах Аллаиховского улуса Республики Саха (Якутия) в 2010 г.).
10. ПМ Г.Н. Варавиной. (Полевые материалы автора, собранные в пос. Себян-Кюель Кобяйского улуса РС(Я) в 2005 г.).

11. *Попова У.Г.* Эвены Магаданской области: Очерки истории, хозяйства и культуры эвенов Охотского побережья 1917–1977 гг. – Магадан: Изд-во «Наука», 1981. – 304 с.

12. Праздники и обряды коренных народов Камчатки : [сб.] / Мин. культуры Камчат. края, краев. гос. учрежд. «Камч. центр нар. творчества»; [сост. Зинаида Басунова ; под общ. ред. Галины Рассохиной. – Петропавловск-Камчатский: [б. и.], 2009. – 54 с.

13. *Романова Е.Н.* Якутский праздник Ысыах: Истоки и представления. – Новосибирск: ВО «Наука». Сиб. издат. фирма, 1994. – 160 с.

14. Эвенские обрядовые праздники: *Хэбденек, Бакылдыдяк, Холиа, Чайрудяк.* – 2-е изд. – Магадан: Новая полиграфия, 2008. – 67 с.

*Г.Н. Решетников,  
Якутск*

### **Этнический дизайн – матрица этнического стиля, регионального дизайна**

Изначально зададимся вопросом, для чего и зачем надо изучать этнический дизайн. Только ради того, чтобы зафиксировать исторический процесс развития этнического стиля или чтобы наполнить разнообразием предметную среду. Обратимся за ответом к Льву Гумелёву, автору «Истории Евразии», возможно, там мы найдём ответ на интересующий нас вопрос.

«Социальные формы, в которые облекаются внутриэтнические целостности, причудливы и не всегда совпадают с подразделениями этноса; **внутриэтническое же дробление есть условие, поддерживающее ЦЕЛОСТНОСТЬ этноса и придающее ему УСТОЙЧИВОСТЬ:** оно характерно для любых эпох и стадий развития общества. Мозаичность, вернее – бесконечная делимость, цементируемая системными связями» (Гумилёв Л. История Евразии, с. 73, 233) То есть целостность, устойчивость этноса, его социальных организаций – в многообразии, мозаичности и во взаимосвязанной системе элементов этих организаций. История этноса находит отражение в истории материальной культуры, а материальная культура в свою очередь, её производство – находятся в прямой и обратной взаимосвязи с социальной средой, общественной организацией общества,

коллектива, философией, мировоззрением и их системными связями. Стало быть, изучая и развивая этнический дизайн со всеми его взаимосвязями, мы сохраняем целостность и устойчивость этнической культуры во всех проявлениях материальной и нематериальной культуры.

Рассмотрим это более детально. Для этого нам необходим метод, разработанный Гумилёвым, метод удаления, метод приближения.

**Метод удаления** – системный метод взаимосвязей, где мы можем увидеть общую схему этих взаимосвязей, вскрыть и объяснить значение частного, без которого не может быть общего понятия и наоборот.

**Метод приближения** – видим отдельное звено, но при этом от нас ускользает значение взаимосвязей общего, «Вы никогда не узнаете, на что похожа мышь, если будете тщательно изучать её отдельные клетки под микроскопом, так же как не поймёте прелести готического собора, подвергая каждый его камень химическому анализу» (Л.Гумилёв)

В дальнейшем нам необходимы два этих метода. Но начинать мы должны с метода удаления, переходя к методу приближения.

Метод удаления – культура этноса материальная и нематериальная в системной взаимосвязи:

1. Социальная среда – кочевой и полукочевой образ жизни северных народов, который определяет функциональную особенность предметной среды, по принципу – всё необходимое, ничего лишнего.

2. Философия, мировоззрение, религия. Что определяет поведенческие характеристики, проведение культовых, бытовых обрядов, традиции. Соответствие культовой предметной среды.

3. Географический ландшафт, климатические особенности региона, определяющие ритмический цикл жизнедеятельности, ведение хозяйственных работ.

4. Определённый метод мышления в зависимости от трёх предыдущих позиций.

Метод приближения – функция, материал конструкция предмета, его характеристики:

1) функциональные особенности предмета, антропоморфные, метрические особенности, эргономика;

2) материал, конструкция во взаимосвязи с функцией;

3) декоративная отделка, характер орнамента декора, как отражение мировоззрения и философии этноса;

4) гармония и красота пропорций, как логическое отражение функции предмета.

Систематизируем связи значений: социальная среда, географический ландшафт, мировоззрение, религия. Основным определяющим значением будет географический ландшафт и природные условия, которые в свою очередь определяют методы хозяйственной деятельности и, стало быть, необходимую утилитарную предметную среду. А она создавалась с учётом функциональных особенностей кочевой, полукочевой жизни в трудных условиях северного региона. Это переносные жилища: яранги у юкагиров, эвенов, ураса у якутов, это охотничьи снасти, простые, надёжные в конструкции и безотказные в действии. Это не случайно, т.к. особенно в сильные морозы необходимы секунды, чтобы привести в действие снасть. Материал – дерево, доступный в любом количестве. Когда предмет выходил из строя, его просто сжигали. В этом её уникальность и соответствие принципу «Всё необходимое, ничего лишнего». Мало того она являлась базовой в эстетике предмета, жилища. По форме конструкции они просты и функциональны. Яранга, ураса, имея конусообразную форму, сочетали в себе надёжность, мобильность, и их эстетически ясная, лаконичная форма гармонично вписывалась в ландшафт. В одежде прослеживался тот же принцип. Кстати во многих туристических экипировках за основу взят этот же принцип. В предметах быта, в одежде находят отражение мировоззрение и религия, а чтобы их создавать, сложился определённый метод мышления. В чём его суть? Абстрагированное, ассоциативно образное мышление,



психофизическое восприятие окружающей среды. **Вижу – анализирую – абстрагирую – шифрую.** Нематериальная культура, окружающая природная среда зашифровывались в предмете в виде декора, орнамента или символа. Геометрическая основа, солярные значения: Круг – солнце, луна. Треугольник – надёжность, бесконечность, солярное число 3. Квадрат – жилище, оберег. Они также являлись производными для других геометрических форм, стилизации растительных элементов. В то же время декор также отражал тезис «Всё необходимое и ничего лишнего». Он был лаконичен, прост и ясен.

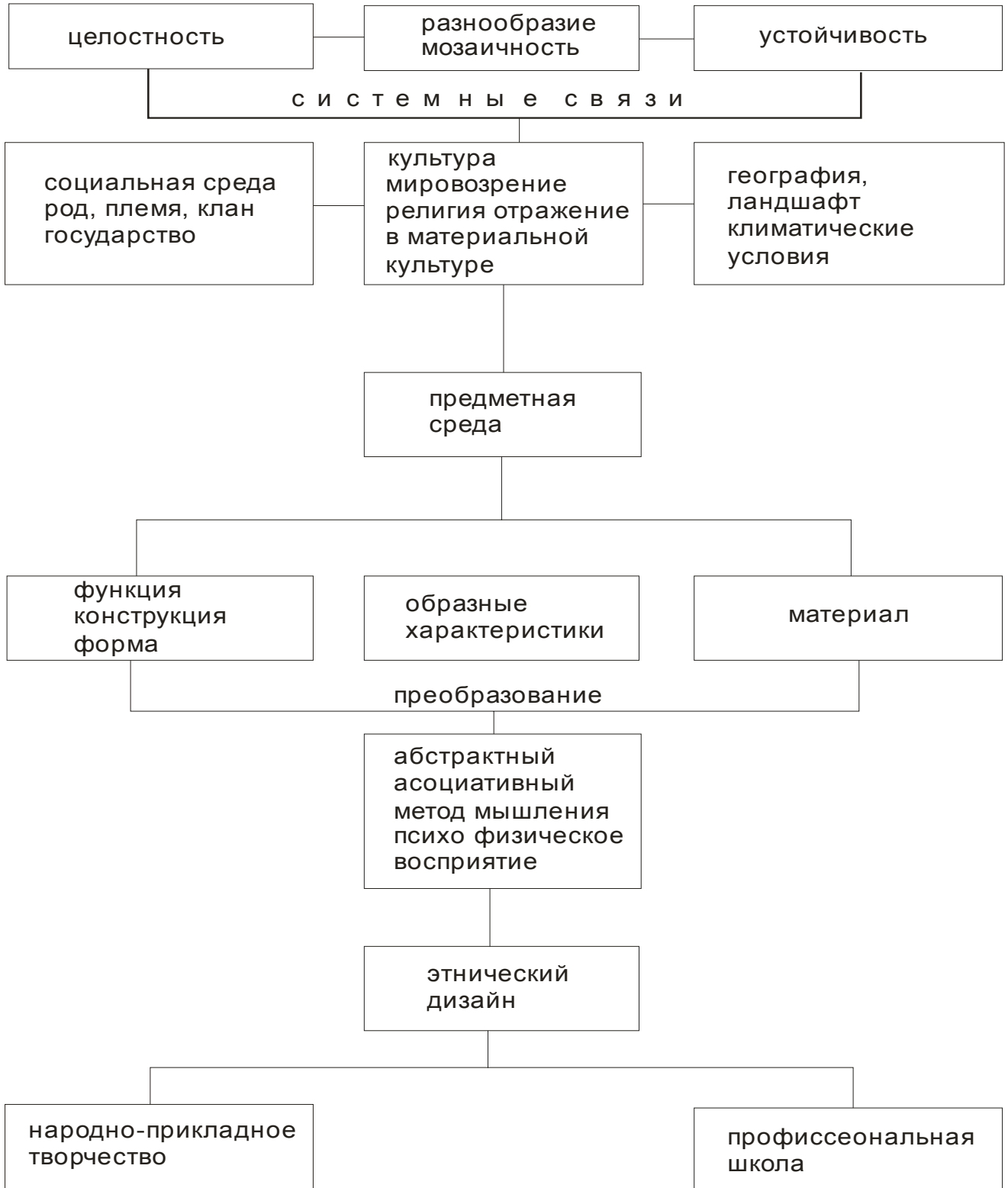
При изготовлении предмета быта применялся простой доступный метод, антропоморфные пропорции частей тела. Ладонь, фаланги, локоть. Но, как нам сейчас известно, пропорции человека укладываются в золотые пропорции. И неудивительно, что вся предметная среда подчинена этому принципу и принципу **функция и форма**. Мало того, мастер, видимо, об этом догадывался или чувствовал, и оно соответствует тезису известного архитектора Райта «Всё что функционально, должно быть красиво». Золотые пропорции – это математический ряд чисел, цифры Фиббоначи: 1, 2, 3, 5, 8, 13. В мировоззрении и религии северного народа эти цифры прослеживаются. 1 – главный покровитель в пантеоне богов, 3 – три мира, 5 – 7 – 8 – 13 – уровни небес, соответствующие рангу небожителя. И ещё это лунный календарь, по которому велась хозяйственная деятельность, так же в культе духов природы и соответственно отражено в ритмике расположения и количестве декора на предмете, одежде, культовых принадлежностях. И это не случайное совпадение. Например чорон, изначально культовый предмет. В больших чоронах – 13 поясков орнамента, в треножных – 7 и 9. Часто встречается число 3, три ножки у стола, у малых чоронов и в других предметах, одежде. Уже доказано, что природные формы также подчинены этому принципу золотого сечения, и этот принцип в свою очередь есть необходимая функциональность для выживания в естественной среде.

Общие понятия укладываются в схему **форма – конструкция – материал – цвет – образ**. Эти понятия есть в естественной среде, природе и в искусственной среде этноса. Обратим внимание на значение **цвет – образ**. Согласно закону цветового круга, гармоничное сочетание противоположащих цветов находятся в пропорциональных отношениях золотого сечения. (Примечание наше. – *Г.Р.*). В природе это спектр цветов радуги (**Кр. Ор. Ж. З. Г. С. Ф.**) Кстати, число семь. В предметной среде этноса, цвет имеет сакральное значение. Красный – ийе кут (материнское начало), чёрный буор кут (земля, рождение) голубой – салгын кут (небесный, нематериальный дух) зелёный – жизнь, покровительство Айысыыт (богиня плодородия). **Из этого следует, что природа внутри нас, генетический код, матрица.** Круг замкнулся.

Этнически стиль – это отражение природных **процессов**, зафиксированный в предметной среде этноса. Все эстетические установки, их взаимосвязь связаны с ней. Связующим звеном является мыслительный процесс, абстрактное, ассоциативное образное мышление. Дошедшую до нас предметную среду надо воспринимать не как де факто, а как непрерывный процесс взаимосвязей, как видоизменяющийся живой организм. И дальнейшее её развитие должно идти в этом направлении. Всё подчинено функции, а то что функционально, должно быть красиво. В природе именно так. Обратите на неё внимание. И высказывание Гумилёва также связано с этногеографией, направлением в науке изучения этногенеза.

Развивая или совершенствуя предметную среду, мы можем укрепить поступательные процессы развития или же разрушить их, то есть вступить в конфликт с экосистемой. Процессы могут быть необратимыми. Природа восстановит экосистему, но это уже будет другая история.

# ЭТНОС - ЭТНОГЕНЕЗ



*Т.Г. Басангова,  
Элиста*

### **Мифы, легенды, предания калмыков в «Своде калмыцкого фольклора»**

В современной фольклористике в последние десятилетия возрос интерес к устной несказочной прозе, в частности, к легендам и преданиям. Благодаря исследованиям В.Я. Проппа, Н.И. Кравцова, С.Н. Азбелева, В.К. Соколовой, К.В. Чистова, В.П. Аникина, Н.А. Криничной, В.Е. Гусева и других фольклористов в значительной мере выявлена жанровая природа этих разновидностей народного творчества. Вместе с тем исследователи констатировали отсутствие терминологической устойчивости в устной несказочной прозе, общепринятых критериев выделения жанров.

Легенды и предания занимают значительное место в устном народном творчестве калмыков. Своими корнями они уходят в глубь веков, и некоторые из них отражают еще период становления ойратских племен. Калмыцкие легенды и предания донесли до нас многие древние элементы, которые характеризуют мифологическое сознание и древние воззрения наших далеких предков. Научная актуальность темы связана с разработкой вопросов истории жанров и исследованием общемонгольского древнего пласта в фольклоре монгольских народов.

Легенды и предания (домг, тууж) – доселе неизученная часть устного народного творчества калмыков. Тексты произведений этих жанров ранее публиковались бессистемно. До последнего времени мы имели дело с архивными записями и разрозненными единичными публикациями в периодической печати, в сборниках сказок, хотя первые сведения о бытовании преданий и легенд у калмыков, об оригинальности их содержания мы находим уже с середины XVIII в., со времен экспедиций П.С. Палласа, И.И. Лепехина, С.Г. Гмелина, И.И. Георги и некоторых других

путешественников-этнографов, ученых-востоковедов, побывавших в кочевьях российских калмыков на Волге. Лишь недавно был составлен и выпущен в свет первый сборник калмыцких легенд и преданий «Семь звезд» (200 текстов), снабженный научным аппаратом, обширной вступительной статьей. Этот сборник выдержал два издания (2004 и 2007 гг.) (автор Д. Басаев). Несказочная проза калмыков представлена мифами легендами, преданиями, которые во всех монгольских языках обозначены как «домо́г», который упомянут еще в «Сокровенном сказании монголов» (120 «domog» 201 «domogsi» – сказитель легенд). Слово «domog» является производным от «dom», которое обозначает «магия, магическое средство, знахарство, колдовство». Оно в сочетании «эм дом» являлось закрепкой в магических ритуальных текстах. Для обозначения жанровой принадлежности произведений устной несказочной прозы калмыков применяются понятия «домг» и «тууж». Первый из этих народных терминов можно перевести как «миф», «легенда». Термин «тууж» (букв.: «история», «повествование», «сказание») соответствует понятию «предание». Вместе с тем сказители, рассказчики калмыцких легенд и преданий нередко смешивают понятия «домг» и «тууж». Кроме этих, наиболее распространенных терминов, по отношению к легендам и преданиям рассказчиками иногда применяются обозначения «келвр» (рассказ), «тууль» (сказка), «соңсхвр» (сообщение) и некоторые другие. Д.Э. Басаев привел свою классификацию, которая выглядит следующим образом: – космогонические легенды: о сотворении мира, происхождении земли, неба, звезд, солнца, луны;

– этиологические легенды: о происхождении и особенностях животных, птиц, насекомых, растений, о некоторых явлениях природы;

– демонологические легенды и предания: о сверхъестественных существах и нечистой силе;

– исторические легенды и предания: об исторических событиях (о приходе калмыков на Волгу, об их трагическом по своим последствиям уходе

из России в Китай в 1771 г., о междоусобных войнах, войнах с соседствующими народами и т.д.);

– топонимические предания и легенды: о происхождении географических объектов или их названий (различных местностей, рек, озер, родников, гор, курганов);

– генеалогические легенды и предания: о происхождении, расселении калмыцких родов и племен;

– социально-бытовые легенды и предания: о происхождении обычаев, обрядов, праздников, о различных бытовых историях.

Данный Том « Мифы, легенды и предания калмыков» создан на основе материалов как опубликованных, так и неопубликованных. Материалы почерпнуты из Архива КИГИ РАН, из собрания Номто Очирова, из собственных полевых материалов. Важную роль в изучении мифов и легенд сыграли книги: «Хальмг фольклор» (1940 г.), «Хальмг туульс» (Элиста, НИИЯЛИ, 1966, 1968, 1972, 1974 гг.), «Сандаловый ларец» (Элиста, 2003 г.), «Семь звезд» (Элиста, 2004 г.), «Живая старина» (Публикация полевых материалов Номто Очирова) (Элиста, 2006 г.), из публикации репертуаров сказителей Ш. Боктаева, С. Бутаева, Б. Амбековой, Ц.К. Джаргаевой, собрания Габора Балинта. Часть образцов текстов опубликована на страницах газеты «Хальмг унн», в издании использованы собственные полевые записи разных лет. Работа над томом велась в несколько этапов: выявление и атрибуция текстов по данной тематике в печатных материалах, сбор материалов в архивах, из газет, во время полевых экспедиций. Классификация текстов. Создание Словаря. Перевод на русский язык с сохранением национальной специфики имеющегося материала. Вышеприведенная классификация Д.Э. Басаева значительно расширена. Так, добавлен раздел: о происхождении фольклорных жанров, демонологические предания, предания о сакральных лицах, предания о происхождении обрядов.

## 1. КОСМОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ

## 2. ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ МИФЫ

3. МИФЫ О ЖИВОТНЫХ И ПТИЦАХ
4. ПРЕДАНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ОБРЯДОВ
5. ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ
6. МИФЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЖАНРОВ
7. ПРЕДАНИЯ О ПИЩЕ
8. ПРЕДАНИЯ О САКРАЛЬНЫХ ЛИЦАХ
9. РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДАНИЯ
10. ЭТНОГОНИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ
11. ТОПОНИМИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ
12. ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ

Космогонические мифы. Наиболее древней частью мифологии калмыков являются космогонические предания. В данном томе представлено шесть текстов. К ним относятся мифы о происхождении неба, звезд, Вселенной. В традиционном мировоззрении калмыков Вселенная состоит из трех миров – Нижнего, Среднего и Верхнего. Небесные светила играли большую роль в кочевой жизни калмыков. По расположению солнца, луны и звезд на небосводе люди ориентировались на местности, в пути, определяли время. Калмыцкие космонимы отражают мотивы общемонгольской астральной мифологии. Например, в названии Полярной звезды – Алтн гасн – отражено древнее представление о неподвижном центре неба, вокруг которого происходит круговращение Вселенной. Венера (Цолвнг или Цолмн) выступает в калмыцкой мифологии в ипостаси утренней звезды. По народным поверьям, в Цолвнг сосредоточена производительная сила, и мольба женщины, обращенная к этой звезде, способствовала деторождению. В созвездии Плеяды (Мичит, т.е. Обезьяны) отчетливо видны шесть звезд. По ойратскому поверью, это шесть вознесшихся волшебников-мастеров. Калмыцкая легенда «Семь звезд» («Долан одн»), давшая название первому сборнику народной несказочной прозы, завершается тем, что семь воров превратились в звезды, образовав созвездие «Долан бурхн» («Семь божеств» – Большая Медведица). Но и на небе бывшие воры по своей земной привычке

украли у созвездия Мичит одну звезду, которую ныне можно рассмотреть в созвездии Большой Медведицы – рядом со средней из семи наиболее ярких звезд этого созвездия. Ойрат-калмыки называли эту звездочку «арг уга кевюн», т.е. бесхитростный мальчик. Согласно калмыцким поверьям, отнятие седьмой звезды у Мичит спасло мир от гибели, так как уменьшило стужу, исходящую от Мичит.

В космогонических мифах калмыков популярны мифы об Арахе. Это сюжеты о лунном затмении, когда происходило создание людьми хаоса (шума и грохота, как при родах женщины, для отпугивания злых духов). Наиболее архаический пласт калмыцкой сказочной прозы составляют этиологические мифы калмыков, объясняющие происхождение животных и птиц, а также особенности их характера, внешнего вида и повадок. Эти небольшие по объему сюжеты отвечают на вопросы типа «Почему произошло, как возникло, отчего?» Большинство сюжетов этиологических сказок опубликовано в сборнике «Калмыцкие сказки», составленном Б.О. Джимбиновым. Это сказки «Почему комар жалобно поет», «Почему у совы нет ноздрей», «Петух и павлин». Действие сказок начинается с зачина – «Это было давным-давно, когда на земле только появились звери». Композиция этиологических сказок усложнена, так, в сказке «Почему комар жалобно поет» есть мотив «трудных задач» – хан всех зверей дает трудное задание комару: «Облети весь мир, попробуй кровь всех живых существ, чья кровь слаще». Комар выполняет задание хана, но встречает на обратном пути ласточку, которой сообщает о том что, слаще кровь у человека, и показывает ласточке язык, который та вырывает с корнем. Сюжет этиологической сказки объясняет сразу два явления из мира животных – с этих пор змеи стали питаться лягушками, и второе – у комаров вместо языка выросло жало. Поиски вариантов этого сюжета привели к тому, что в калмыцкой фольклорной традиции сохранилось еще несколько сюжетов, родственных первому, но объясняющих еще и другие явления – почему у ласточки раздвоен хвост: в третьем сюжете разозлившийся на ласточку змей стреляет в



нее, стрела попала в ласточкин хвост и раздвоила его. Ласточка спасла людям жизнь, победив Змея и ее посланника комара, с тех пор калмыки не трогают ласточку, ее гнезда. В следующем сюжете Змей, который хочет погубить людей, носит имя Зууган Убуш. Комар во рту носит кровь Змею. Ласточка вырывает комару язык, но комар не сдался и продолжал выполнять свою миссию, тогда отчаявшаяся ласточка полетела к птице Хан Гаруди, которая сразилась со змеем и победила его, бросив тело Змея в море, с этих пор калмыки сравнивают пение трубы-бюря с шумом крыльев волшебной птицы Хан Гаруди. Итак, четыре варианта данного сюжета этиологической сказки дали ответ на следующие вопросы – почему комар жалобно поет, почему у ласточки раздвоенный хвост, как звучит пение калмыцкого музыкального инструмента трубы-бюря, почему змеи стали питаться лягушками, почему ласточка живет под крышей дома. Персонажи этиологических сказок – это и черно-полосатый змей, звери имеют своих хана и ханшу, и мифическая птица Хан Гаруди. Животные персонажи изображены динамично, они постоянно находятся в действии, обладают человеческой речью. Таким образом, этиологические мифы являются своеобразным художественным отражением представлений людей о мире, о природе (представлено 12 сюжетов). На начальной стадии формирования этносов и этнических групп возникли мифы о происхождении тех или иных родоплеменных групп. Эти мифы интересны для изучения истории различных родов (всего 10 текстов). В данном томе опубликованы только тексты этногонических преданий, опубликованных на калмыцком языке. Информация о данного типа преданиях на русском языке гораздо шире. Сохранились мифы о первопредках, а также тотемистические представления о происхождении того или иного рода от животного, птицы, от дерева.

У калмыков популярны мифы о происхождении рода *чонос* и *цорос*, записано несколько вариантов этих преданий. В фольклорной традиции калмыков сохранились мифы и предания о происхождении названий рода, их первопредках. У субэтнической группы «хашхнр» в родовой легенде

говорится, что их родоначальником был человек по имени Хаш, который спустился с большой горы или возвышенности. Он был найден и обласкан богиней Оч Чееджи, у которой от него родилось 7 дочерей и 7 сыновей. Дочери вышли замуж, а 7 сыновей в свою очередь стали предками 7 арванов\*. В роду «наинтахн» есть своя родовая легенда: «Жил в одном хотоне восьмидесятилетний старик с сыном и снохой. Из-за разразившейся эпидемии в хотоне умерли все, кроме этого старика и его снохи. Оставшись без наследников и зная, что так может закончиться их род, он решает жениться на своей снохе. Через положенный срок у них родился сын, которого они нарекли Наинта (калм. «восьмидесятилетний»). Он вырос, женился. Пять его сыновей стали родоначальниками пяти родов†.

Сохранились мифы и предания о более мелкой единице рода – арванах (десятках) – об арване богшргуд, хасгуд, подразделениях рода аванкин (запись Арнюдаевой Б.А.)‡ к ним примыкают предания о происхождении уранов и дразнилок родов калмыков – талтахин§.

У калмыков зафиксированы мифы о происхождении фольклорных жанров и текстов: мифы о происхождении текстов героического эпоса «Джангар», 72 небылицы, «яс кемялген», о текстах пословиц, дразнилок. В том входят и топонимические предания (10 текстов) – произведения о возникновении названий тех или иных мест. Однако можно отметить, что в Калмыкии начался процесс по восстановлению прежних исторических названий и в печати неоднократно затрагивали эту тему. Калмыки, приехавшие из Сибири в 1956 г. в свои родные места, находили их в крайне запущенном состоянии. Тогда они поселились в крупных совхозах и колхозах. Поэтому многие наименования мест оказались полузабытыми.

---

\* Информант Идatieва Булгун Кулдаевна, 1910 г.р., хашханер, запись Т.И. Шараевой.

† Информант Бадаева Бося Тамбутовна, 1920 г.р., род найтахн, запись Т.Г. Борджановой.

‡ Архив автора.

§ Записи Санджиева А.Э., 1956 г.р., проживает в пос. Цаган Нур Октябрьского района Р-ка Калмыкия.

Сейчас многим поселкам, районам республики вернули наименования, существовавшие до 1943 г., но процесс этот происходит очень медленно. Некоторые тексты топонимических преданий записаны в фольклорных экспедициях последних лет.

У калмыков были популярны рассказы о диковинных представителях животного мира. В данном разделе представлено 10 текстов. Наиболее распространен миф о лебедях, змеях, лебедях и журавлях, обладающих сверхъестественными способностями, поэтому на них наложено в народе табу, их нельзя убивать, в противном случае человека ожидает несчастье. Змеи были участниками лечебных ритуалов.

Встреча со змеей с рожками была знаменательной для человека, в случае дарения ею своих рожек человеку, тот начинал обладать даром лечения. С помощью змеиных рожек калмыки излечивали опухоли различных видов.

Отдельный раздел тома составляют мифы о сакральных лицах – отчи (костоправах), задычи (вызывателях дождя), гадателях, сказителях (туульчи), медлегчи (знающих), Белом старце, о борцах (10 текстов). В фольклорной традиции калмыков зафиксированы мифы и предания, связанные с буддизмом (представлено в этом разделе 16 сюжетов). Персонажами буддийских преданий являются Будда (Бурхан Багши), Майдари – Будда грядущего времени. Согласно тексту преданий, нередко между ними возникает спор, в котором побеждает Майдари. Сохранился миф об облике Будды Очирвани (запись Б.Б. Горяевой). Записано несколько мифов о тех родах, которые способствовали распространению буддизма среди калмыков (Богдахн Гегэн гидг бурхна тууль. О бурхане богдахинов), Джиджитня тууль, Сказание о джиджитенах (Запись Б.Б. Оконова от Бембеева Кару Манджиевича, 1990 г.). Легенда об *Уурхан санг* является интереснейшим образцом устного народного творчества. Запись ее была осуществлена нами в начале 1990-х гг. со слов известного знатока фольклора Нины (Нимя) Манджиевны Дандыровой, которая в течение длительного периода входила в

круг лиц, практиковавших обряды *мацг, дүүцн*. В первой части легенды повествуется о строительстве первого буддийского храма и о роли в этом значительном событии *Уурхан санг* бурхана. Во второй рассказывается о вкладе в это важное строительство человека и различных животных (в основном тех, чьи названия составляют двенадцатилетний звериный календарный цикл) и о значении последних в жизни людей. Таким образом, в легенде можно выделить составляющие, которые, с одной стороны, представляют собой собственно повествование об этом бурхане, с другой – содержат мифологические сюжеты, что характерно для поздней стадии бытования фольклора, когда в более поздней канве соединяются разнородные (и разноэтапные по происхождению) сюжеты. Время, описываемое в легенде, относится к глубокой древности, «изначальному» периоду, которое, в соответствии с религиозной традицией, сопоставляется с этапом распространения и широкого бытования буддизма.

Запечатлелись в народной памяти также мифы о буддийской атрибутике – мирде талисмана, об одеянии бурханов. В фольклорной традиции калмыков существует несколько текстов мифов о культурных героях – это Чингис–хан, выступающий создателем арьковарения (два текста, первый в записи И.И. Попова, второй текст бытует в репертуаре сказителя Санжди Манджикова). Культурным героем является Мудрый Еж, создавший институт брака у калмыков.

*Календарные мифы калмыков* – это объяснение происхождения праздников Зул, Цаган Сар. Происхождение праздника Цаган Сар связывают с образом богини – небесной девы Окон-тенгри (Лхамо). В фольклорной традиции калмыков бытует несколько вариантов этого мифа. В калмыцких мифах Окон-тенгри также связывается с праздником Цаган Сар, к началу которого богиня, как считают, «освободилась из плена мангасов и возвратилась в родной край»; этот же праздник считается началом периода весенних дождей и гроз. Окон-Тенгри, согласно некоторым версиям,

похищенная демонами-мангасами и убившая совместного ребенка ради спасения людей, пожертвовала своим материнским счастьем.

В варианте мифа об Окон-Тенгри, рассказанном знатоком фольклора Н.М. Дандыровой, девушка счастливо спасается из плена с помощью жеребенка. Окон-Тенгри, таким образом, имеет не только общеизвестную иконографию гневного божества из ранга докшитов, но и образ милостивой богини, который более характерен для калмыков. Знаменательно, что во всех версиях (небесная дева, простая девушка) Окон-Тенгри – защитница человеческого рода. И если она не сама убивает собственного младенца, то помогает избавиться от него, как в варианте К. Эрендженова «О празднике Цаган Сар» [Эрендженов, 1970, с. 87]. Окон-Тенгри сражалась с сыном мангуса, а Ноган-Дара-еке (Зеленая Тара), подсказала, где находится в теле малыша душа, благодаря чему была одержана победа: отважную деву люди стали называть защитницей и воительницей – дайчи. Э.П. Бакаева ссылается на калмыцкую народную сказку с тем же сюжетом, когда Ноган Дярк (Зеленая Тара) вместе с Окон-Тенгри появляются в день Цаган Сара перед людьми. По ее мнению, «существование двух вариантов легенды о девушке, побывавшей в плену у мангасов, возможно, является отражением различных истоков образа».

Визуальный код демонологических персонажей фольклорной прозы – загадка, которая таит в себе немало важных сведений об образе и функциях мифических существ. Внешний облик персонажей народной демонологии не раз привлекал к себе внимание исследователей [Померанцева 1975]. Визуальный облик демонологических персонажей складывается из определенного, более или менее изменчивого набора компонентов. Это и физические параметры персонажа (его рост, толщина или худоба), и одежда, и присущие ему атрибуты. И, безусловно, поскольку мы имеем дело с существами, способными к изменению своего облика, доминирующим в описании персонажа народной демонологии будет считаться тот образ, который видится человеку, согласно текстам демонологических преданий.

Предания о представителях низшей мифологии – отдельная глава в калмыцком фольклоре. Образы низшей мифологии – это аламасы, мусы, шулмусы, лусы, мангусы, буг, эрлики, четкеры. Данные образы являются персонажами сказок, эпоса, в текстах которых являются врагами главных героев, препятствующих богатырю. Место обитания демонологических существ – это горы, водоемы, дороги, пустующие дома.

В словаре Г. Рамстедта названы следующие персонажи низшей мифологии как: *bog* – демон, обитающий в степи, *alms* – демон, чудовище женского пола, *lusin chan* – хан водной стихии, *lu* – дракон, *mus* – чудовище с огромной силой, *mangas* – злой дух, пожиратель людей [Рамстед 1935]. Представление о злых демонах «буг» отражено в заговоре-страшилке «Бужи, бужи!», которой пугают детей. Пугающий выворачивает нижние веки и произносит данные слова [Борджанова, 2005, с. 67]. Визуальный код этого мифологического персонажа – вывороченные веки и выпученные глаза.

Один из вредоносных духов у калмыков именуется «гууц», его образ запечатлен в устных рассказах. Гууц произошло от слова «гуух» – бегать (бегающие), эти духи обладают громадной силой. Вредоносные духи бывают как в образе мужчины, так и женщины, которая обладает необыкновенной походкой, при ходьбе издает звуки (запись Т.И. Шараевой). *Гууц* относится к дорожным духам. В Калмыкии были места, которые слыли местами, где кружат шулмусы. Если человек затерялся в степи, его состояние определяли, как будто шулмусы его окружили. Люди из рода в род передавали много устных рассказов о случаях встречи с шулмусами и остерегались этих мест. Одним из оберегающих действий была битва с неведомой враждебной силой. Доехав до этих места, нужно было снять одежду и начать драться с неведомым призраком и кричать: «Уйди отсюда». Чтобы избавиться от демонологического существа, в дорогу нужно было брать оберег в виде серебряной монеты с целью счастливого исхода путешествия. Оберегом от демонологических существ могут служить острые предметы, согласно тексту калмыцкой легенды – токуг. «Как-то раз девушка отправилась в степь

собирать аргал. Там ее начал соблазнять дьявол. Девушка смогла защититься, ударив того токугом, после чего искуситель исчез»<sup>\*</sup>. Защитой от шулмуса, который, по представлениям калмыков, сидит в середине вихря, является нож. Если бросить нож, появляется кровь (полевые записи автора). Такие же представления о вихре бытуют у якутов [Алексеев, 1975, с. 54].

Согласно полевым данным, шулмусы в своих деяниях всегда соревновались с Буддой (Бурхан Багши). Если Бурхан Багши создал учение и аршан – божественный напиток, то шулмусы создали игральные карты и курево, приносящие вред человеку. В той же легенде шулмус выпивает аршан (нектар), приготовленный божеством Очир-Вани<sup>†</sup>. По представлениям калмыков, Бурхан сидит на правом плече, а шулмусы – на левом. Они между собой спорят о судьбе человека, каждый тянет на свою сторону. Если побеждает Бурхан, человек идет правильной дорогой. Если шулмас перетягивает на свою сторону, то человек совершает грехи.

Исторические предания распространены по всей Калмыкии, как сравнительно поздний жанр они представляют собой последний этап эпической традиции в целом, они зародились в ее недрах и многое взяли из нее. Героями исторических преданий являются реальные исторические персонажи Мазан Баатар, Миитер Дорджи, Аюка-хан, Убуши-хан. Немало преданий и легенд сложено в народе и о других героях, исторических лицах – Галдаме, Амурсане, Луузанг-Шуна, Йовгон-Мергене, Узюнг Манджин Тогто, Ямане, Ончике и многих других. Исторические предания калмыков, повествующие о героических деяниях народных героев, обобщенно отражают участие калмыцких воинов в русско-турецких войнах первой половины XVIII в., Отечественной войне 1812–1814 гг. и других войнах и сражениях. Установка на действительность повествуемых событий, наличие реальных исторических личностей в преданиях, конкретность указанных дат

---

<sup>\*</sup> Информант Л-Г. М. Цоргаев, запись Г.Ю. Бадмаевой.

<sup>†</sup> Очир-Вани – божество.

и местностей придают легендам и преданиям особый колорит, усиливают интерес людей к ним.

Калмыцкие легенды и предания являются плодом устно-поэтического творчества народа. Персонажи мифов и легенд преданий разных жанров выразительны и емки, достаточно очерчены. В композицию мифов, легенд и преданий включены малые жанры калмыцкого фольклора – йорелы, магталы, заклинания, поговорки. Язык легенд и преданий богат историзмами, диалектными словами, архаической лексикой.

### **Литература**

1. *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. – Новосибирск, 1975. – С. 54.
2. *Борджанова Т.Г.* Сказка о Буджинде // *Теегин Герл.* – 2005. – № 4. – С. 67.
3. *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М., 1975.
4. *Рамстедт Г.* Калмыцко-русский словарь, Хельсинки, 1935.
5. *Эрендженев К.* Тер чилгр одр (Прохладный день). – Элст, 1970. – С. 87.

*И.С. Надбитова,  
Элиста*

### **Пословицы и поговорки в калмыцких сказках**

Пословицы – распространенный жанр устно-поэтического творчества калмыков. Слово «пословицы» на калмыцком языке – үлгүрмүд от «үлгүр» (образец, пример), поговорки – цецн үгмүд (мудрые слова).

Исследование пословичного жанра в поэтической системе героического эпоса, сказок, несказочной прозы, а также различные формы их взаимодействия относятся к числу малоизученных в области калмыцкой паремиологии. Материалом послужили извлечения из сказочных текстов четырехтомного сборника «Хальмг туульс» («Калмыцкие сказки»), из опубликованных репертуаров исполнителей калмыцких сказок, а также архивные записи.



Характерной чертой калмыцких сказок является обилие в них устойчивых традиционных формул, пословиц, поговорок, загадок, органично вплетающихся в сказочное повествование и придающих им неповторимую поэтичность.

Пословица – это краткое, меткое, глубокое по силе мысли народное изречение или суждение о жизненных явлениях, выраженное в художественной форме. Образное отражение действительности в пословице связано с эстетической оценкой различных явлений жизни. Своеобразна и форма пословиц, им свойственны ритмическая организация, особое звуковое оформление. Характер и содержание очень емко отражены в самих же пословицах и поговорках:

Үгин сэн үлгүр,

Үүлин батнь шаглар.

*Лучшие слова – пословицы,*

*Крепкие швы – простроченные вдвое.*

Үгиг сээхрүлдгнь үлгүр,

Өвгиг сээхрүлдгнь сахл.

*Пословица украшает речь,*

*Борода украшает старца.*

Күүнэ кеерүл – келн,

Келнэ кеерүл – үлгүр.

*Украшение человека – речь,*

*Украшение речи – пословица.*

В отличие от пословиц поговорки не имеют заверщенного смысла, они всегда предметно-образны и не прибегают к абстрактным понятиям. Композиция поговорок всегда одночленна.

В.И. Даль отмечал, что пословицы и поговорки представляют собой «свод народной премудрости и суетности, это стоны и вздохи, плач и рыдание, радость и веселье, горе и утешение в лицах; это цвет народного

ума, самобытной стати; это житейская народная правда, своего рода судебник, никем не судимый» [4, с. 18–19].

В отечественной фольклористике закрепились традиции отмечать замкнутую форму клише как один из признаков пословицы. Это мнение было сформулировано Г.Л. Пермяковым [60], однако уже в более поздней своей работе он отмечал, что наличие искажений традиционных вариантов лишней раз подчеркивает устойчивость пословиц, так как видоизменение возможно только тогда, когда есть понимание текстовой нормы [7].

В образцы сказочного жанра, в героический эпос «Джангар», в песни, благопожелания яркими крупными вкраплены пословицы и поговорки.

В фонде Научного архива Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН имеется запись сказки «Харцх шовуна тууж» («История о птице-ястребе»), зафиксированная Е.Г. Бембеевой в 1977 г. в г. Элисте от Булгун Микуловны Найминовой 1893 г.р. В этом тексте характеристика ястреба определена пословицей:

Хан нег зэрлгтэ,

Харцх шовун нег шүүрлгтэ.

*Хан один раз приказывает,*

*Ястреб один раз хватает.*

В этой пословице образ хана сопоставлен с хищным ястребом, который не упускает добычу. Сюжет сказки заключается в том, что птица-ястреб в благодарность Будде похищает ханскую дочь и поселяет в одной кибитке с сыном батрака. Через некоторое время у них рождаются дети. Ястреб показывает молодоженов Будде и произносит пословицу:

Нойна күүкн нохад чигн оддмн,

Нохан күүкн нойнд чигн оддг.

*Дочь нойона может выйти замуж и за собаку,*

*Детеныш собаки может выйти и за нойона.*

Необходимо отметить, что в пословичных текстах калмыков сопоставление нойона с собакой – довольно частое явление. Например:

Нойан тоохар, нохаһан то.

*Чем угощать нойона, отдай своей собаке.*

Нойна хээрн

Нохан зо деерк цасн мет.

*Милость нойона,*

*Что снег на спине собаки.*

В бурятской афористической поэзии также имеются подобные сопоставления. С.С. Бардаханова отмечает сказочное происхождение одной из пословиц: женщина попадает в «собачье царство», становится супругой предводителя этого царства, рождает сына. Впоследствии сын приходит к людям и становится нойоном. «Его частичную принадлежность к собачьему царству» объясняет пословица «У дяди-собаки племянник – нойон» [2, с. 26].

В 2008 г. в Калмыцком институте гуманитарных исследований РАН (КИГИ РАН) основана серия «Өвкнрин зөөр» («Сокровища предков»). Первой книгой из этой серии стал сборник «Буутан Санжин туульс (Сказки Санджи Бутаева)», в котором представлен репертуар талантливого и самобытного сказителя Санджи Шургучиевича Бутаева. Записи сказок были сделаны в экспедициях 1971–1978 гг. учеными института.

В калмыцкой сказке «Һурвн көвүтэ өвгн» («Старик с тремя сыновьями») из репертуара С. Бутаева, на сюжетный тип 551, герой – младший сын старика Улада Мерген отправляется в путь, чтобы увидеть земли, которые не видел отец, услышать, увидеть то, что не слышал и не видел отец. Он приходит к Шатрчи хану (*досл.* хан Шахматист), тот предлагает сыграть в шахматы при условии, что проигравший будет казнен. Герой видит человеческие кости, хан говорит, что это кости людей, проигравших ему в шахматы. Улада Мерген трижды побеждает Шатрчи хана. Правитель дает ему меч со словами: «Келсн үг – керчсн модн» (*Сказанное слово – отрезанное дерево*). Герой щадит хана, тот устраивает пир [3, с. 67].

Некоторые пословицы и поговорки имеют своеобразное происхождение: источником их возникновения являются другие фольклорные жанры устного народного творчества. Например, в устном народном творчестве калмыков имеется жанр «72 небылицы», в котором повествуется о том, что хан, решив выдать замуж дочь (старую деву), приглашает всех желающих в свой дворец. Главным условием женитьбы на ханской дочери является рассказ 72 небылиц. К правителю приходят бедняки отец и сын. После неудачи отца сын начинает свое повествование словами:

«Эцгэсн түрүлж һарад,

Элнцг эцгиннь аду хэрүллэв» [8, с. 9].

*Родившись раньше отца,*

*Я прадеда нас табуны.*

Выслушав юношу, хан, не желая отдавать свою дочь за бедняка, настаивает на том, что тот рассказал не 72, а 73 небылицы. Во всех вариантах небылицы сын превосходит отца и это передается пословицей:

Өмн һарсн чикнэс

Хөөн һарсн өвр.

*Рога, родившиеся позже,*

*[Длиннее] ушей, родившихся раньше.*

В репертуаре Шани Васильевича Боктаева имеется сказка «Өркэр орсн кишгэн авнав, үүдэр орсн кишгэн авхшив» («Счастье, вошедшее через дымоход, возьму, счастье, вошедшее через дверь, не возьму»). В этой сказке бедняк решает заняться торговлей (куплей-продажей), обзаводится своей кибиткой, хозяйством, женится. Однажды он просыпается очень поздно, друзья, подумав, «всегда он просыпался рано, а сегодня проспал до обеда», решают спросить у него самого. Мужчина отвечает, что к нему придет счастье, «собранное после полудня». И добавил: «С этого дня счастье, вошедшее через дымоход, возьму, счастье, вошедшее через дверь, не возьму» [1, с. 99].

Отправившись в путь, герой находит мешок золота и, помня, что решил не брать счастье, вошедшее через дверь, отдает найденное другу-бедняку. Друг открывает мешок, в котором оказываются змеи. Бедняк решает отомстить, бросает ему мешок в кибитку через дымоход. Утром герой открывает мешок, видит золото.

Исполнитель этой сказки в конце повествования приводит две калмыцкие пословицы, поясняющие смысл текста:

1) «хөв уга күүнэ амар хурһар чиквчн, ордгож, хөвтэ күүнэ амар эврэн орж ирдгж» [там же]. *Несчастливому человеку хоть пальцем в рот заталкивай, [все равно] не попадает, счастливому человеку само входит через рот.*

2) «Хара кевтсн темэнэ амар хамхул төгэлэд ордгж» [там же]. *Беззаботно лежащему верблюду перекасти-поле в рот катится;*

У калмыков существует давний обычай – с уважением и вниманием относиться к старшим. Когда старший в семье или гость собирался в дорогу, младшие помогали, седлали коня. Было не позволительно раньше старшего входить в кибитку, вступать в разговор. На свадьбах и других праздничных мероприятиях первыми благопожелания произносили старшие по возрасту, а затем все остальные [11, с. 102]. В связи с этим обычаем появилось изречение «күн ахта, девл захта» (*у человека есть старший, у шубы есть воротник*).

Это выражение встречается в «Сказке о мальчике-сироте» («Өнчн көвүнэ туск тууль»), где хан просит старушку рассказать истории, а та отвечает, что «знает много историй и сказок, но у человека есть старший, у шубы есть воротник. Ведь Вы мужчина, Вы говорите». Выслушав рассказ хана, старушка начинает повествование своей «сказки», оказавшейся историей ее жизни. В результате обман раскрывается, виновных наказывают [3, с. 96–97].

В этом же сборнике помещена сказка, которая объясняет происхождение пословицы Арһтань – ар уулын белд, арһ угань – ар күрңгин сээрд (*Способный – у подножия северной горы, неспособный – на крупе*

*[отстающей] темно-рыжей лошади*). В начале сказки говорится, что это выражение связано с волками: жили семеро волков (шестеро молодых и один старый волк по имени Болик). Однажды они пришли к табуну богача и стали выбирать лошадь. Болик предложил поймать старую темно-рыжую кобылу. Остальные волки рассердились, сказав, что он совсем постарел, раз жалеет коней богача и предлагает самую старую лошадь. Молодые волки напали на упитанного коня и всемером стали есть мясо. Болик решил обмануть их. По его совету волки объелись и с трудом передвигались. Утром волков заметили табунщики, один из которых был на той старой темно-рыжей кобыле, которую Болик предлагал загрызть. Оказалось, что только эта лошадь могла догнать волков; в результате шестеро молодых волков были убиты табунщиками, а старый Болик убежал в горы и спасся.

С тех пор и возникла эта пословица: Арһтань – ар уулын белд, арһ угань – ар күрңгин сээрд (*Способный – у подножия северной горы, неспособный – на крупе [отстающей] темно-рыжей лошади*). В связи с этим случаем сказочник произнес поговорку «чон шүрүтэ, мөрн хурдн» (*волк резв, лошадь быстра*) [там же].

В богатырских сказках и героическом эпосе «Джангар» часто употребляется выражение «шораһас нигт, шорһлжнас олн» (*плотнее пыли, многочисленнее муравьев*). Так, в главе «О том, как Прекраснейший в мире Мингъян пригнал Джангару табун золотистых скакунов Тюрк Алтан хана» златоуст Ке Джилган задает вопросы богдо Джангару о причине его печали, один из которых:

«Может, опечалены вы, посчитав малочисленными  
Кочевья [подвластных вам]  
Семидесяти ханов [с народом], что гуще пыли,  
Что многочисленнее муравьев?»

[5, с. 271].

Исполнители калмыцких сказок, включая в структуру повествования определенную пословицу, с ее помощью характеризуют поступки отдельных героев, а также их эмоциональное состояние.

На вопросы о происхождении пословиц из какого-либо фольклорного жанра или наоборот, сложно дать однозначный ответ. Бурятская исследовательница С.С. Бардаханова пишет, что «не всегда возможно безошибочное определение: или афоризм возник на основе какого-то эпического произведения, или пословица, получившая большую популярность в народе, использована в различных эпизодах сказок, легенд, устных рассказов. Возможно то и другое» [2, с. 28].

Итак, изучение калмыцких сказок показывает наличие в них паремий, являющихся необходимыми компонентами их композиции, при этом они не утрачивают своих жанровых признаков. Афористические изречения, встречающиеся в сказочном эпосе, отличаются глубиной мысли и содержательностью.

Образцы малых жанров калмыцкого фольклора активно употребляются в повседневной речи. Потому их широкое использование исполнителями сказочных повествований является процессом естественным и закономерным. Пословицы и поговорки тесно связаны с жизнью народа, его историей, бытом, традициями и обычаями. Изучение взаимосвязи жанров калмыцкого фольклора выявляет их общие черты и подчеркивает специфику каждого жанра.

### **Литература**

1. Алтн чеежтэ келмрч Боктан Шаня» (Хранитель мудрости народной Шаня Боктаев) / сост. предисл., коммент. и приложение Б.Б. Манджиевой. – Элиста, 2010. – 172 с.
2. Бардаханова С.С. Малые жанры бурятского фольклора. Пословицы, загадки, благопожелания. – Улан-Удэ. 1982. – 208 с.

3. Буутан Санжин туульс (Сказки Санджи Бутаева) / отв. ред. Н.Г. Очирова, В.Я. Поваева. Элиста, 2008. – 308 с.
4. *Даль В.И.* Пословицы русского народа. – М., 1957.
5. Джангар. Калмыцкий героический эпос. На калмыцком и русском языках. – М. 1990. 475 с. (Эпос народов СССР).
6. *Пермяков Г.Л.* От поговорки до сказки. – М., 1970. – 239 с.
7. *Пермяков Г.Л.* Пословицы и поговорки народов Востока. – М., 2001. – 624 с.
8. Хальмг туульс. I боть. Барт белдснь Саңһжин Б., Саңһан Л. – Элст, 1961. – 220 х.
9. *Хальмг туульс. II боть.* Манжин Санжас бичж авснь Бембән Ш. – Элст, 1968. – 264 х.
10. Хальмг туульс. III боть. Нээрүлж кевлелд белдж диглснь: Н.Н. Мусова, Б.Б. Оконов, Е.Д. Мучкинова. – Элст, 1972. – 250 х.
11. *Эрендженев К.Э.* Золотой родник. – Элиста. 1990.

*О.И. Чарина,  
Якутск*

### **Записи русского фольклора в экспедициях в бассейнах Индикирки и Колымы (2001, 2005 гг.)**

В 2001 и 2005 гг. соответственно состоялись фольклорные экспедиции Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН на реки Индикирка и Колыма. Русские, придя в этот район примерно в XVII в., длительное время не вступали в контакт с юкагирами, эвенами и чукчами. Аллаиховский и Нижнеколымский районы находятся на северо-востоке Якутии, а также всей Восточной Сибири. Как известно, с Русское Устье, расположенное при впадении в Северный Ледовитый океан реки Индикирки, является местом паломничества исследователей традиционной русской духовной культуры, поскольку обособленная жизнь русскоустыинцев долго оставалась нетронутым самобытным явлением в окружении других этносов.

Аборигенами края являются юкагиры. Позднее пришли эвены, и примерно в середине XVII в. в одном населенном пункте – Русском Устье – обосновались русские, еще позже пришли якуты. Часть якутов появились



здесь вместе с новой волной русских и других поселенцев, когда пос. Чокурдах стал обустроиваться в связи с промышленным освоением района примерно в середине XX в.

Походск соответственно находится при впадении в океан реки Колымы. Чуть выше по течению располагались г. Нижнеколымск (сейчас это почти заброшенное поселение), ряд деревень на основе участков и мест проживания русских старожилов. В пос. Чокурдах и с. Походск Нижнеколымского района носители фольклора, повествуя нам рассказы о прошлом, время от времени опираются на якутскую лексику, хоть ее и немного.

На период работы экспедиций нами был поставлен комплекс задач. В данной статье рассмотрим характер репертуарного состава, приверженность к отдельным песням, жанрам в двух основных местах бытования старинного русского фольклора.

Кроме того, следует упомянуть тех, кто являлся нашими информаторами. В Аллаиховском улусе в 2001 г. мы вели беседу с местными жительницами относительно их воспоминаний о прежнем житье в родном Русском Устье, например, с Анной Гавриловной Кунаковой, 1946 г.р., Юлией Гавриловной Кузьмичевой, 1938 г.р. и с другими жителями пос. Чокурдах, с. Русское Устье.

В Нижнеколымском районе относительно календарного цикла мы разговаривали с Паклиной Евдокией Михайловной, 45 л., Третьяковой Екатериной Дормидонтовной, 64 л., Коржавиной Валентиной Лукиничной, 67 л., Ольшанцевой Марией Петровной, 73 л.

Рассмотрим две песни.

В пос. Черский, на Колыме, три женщины: И.В. Никифорова, В.Л. Коржавина (Реброва), М.П. Ольшанцева (Новгородова) –исполнили нам «Виноградье»:

*Сударь-хозяин,  
Виноградье красно-зелёное,  
А мы ходили,*

*Виноградье красно-зелёное,  
Во двор,  
Да, виноградье красно-зелёное.  
Господина во двор  
На семи-десяти...  
Виноградье красно-зелёное,  
На семи лесинах,  
Виноградье красно-зелёное!*

Никифорова и Коржавина – уроженки Колымы, Коржавина – с. Мальчиково, а Ольшанцева – с. Русское Устье, с 1939 г. она проживает на Колыме, Коржавина и Ольшанцева, в отличие от Никифоровой, помнят исполнение «виноградий» с детства. Важно отметить, что на Индигирке не исполняли «виноградий».

Как видим, записано одно «виноградье». Исполнение этого произведения скорее всего подверглось обработке, которую произвел опытный музыкальный руководитель ансамбля, так как исполнители стараются повторять первые стихи. У нас имеется запись русского фольклора, где приводится текст исторической песни, произведенной в 1893 г. Д.И. Меликовым:

*«Скопин у-то родна матушка говаривала,  
Виноградье краснозеленое!». [7, с. 204–205].*

Ю.И. Смирнов с большим вниманием отнесся к колымским «виноградьям», разыскал записи, сделал классификацию и изучил возможные истоки этих песен [2, с. 5–28].

В пос. Черский Нижнеколымского района мы записали от Паклиной (Дауровой) Евдокии Михайловны, 45 лет, песню «Кукша (Кукса)» [9]:

*Кукша ты, кукша,  
Кукша-икроекда.  
Не на когти не попасти,  
На камен не попасти,  
Детушек достасти.  
Я о чем тебе-ка дам.  
Как же с мужем, ты же, я.  
Я на явод прилечу,  
Стану икру исти.*

*Ты меня ругала,  
Палками стреляла.  
Не дам тебе когти  
Детушек достасти.*

*Кукша ты, кукша.  
Кукса-икроекда,  
Дай мене-ка когти  
На комени попасти.  
Как же с мужем, как же я?  
Я о чём тебе не дам.  
Я на явор прилечу,  
Стану икру исти.  
Ты меня не ругая,  
Пайкой не стлеляя.  
На тебе-то поисти,  
Детушек достасти.*

В заключение Е.М. Паклина добавила, что это колыбельная песня. Следует отметить, что она исполнялась также только на Колыме.

Рассмотрим сюжетную ситуацию песни. Так, М.Ф. Дружинина в пояснениях к главам, толкующим русскую старожильческую лексику в своей работе «Словарь русских старожильческих говоров на территории Якутии», приводит часть песни «Кукша», записанной именно в Нижнеколымском районе, где мы и зафиксировали ее. К сожалению, у нас нет этого варианта песни. Так, М.Ф. Дружинина пишет: «КУКША, – и, ж. Лесная птица с хохлаткой на голове, с серыми крыльями. – Ай, кукша ты, кукша, дай ты мне когти На камень попасти. Гагалю достасти (из песни) (Н.–Кол. Пох.)» [3, с. 40]. В другой статье, посвященной гагале, М.Ф. Дружинина считает, что «ГАГАЛЯ, – и, ж. Гагара. – и опять приводит этот отрывок, – Ай, кукша, ты, кукша, ты дай мне когти на камень, гагалю достасти? /из песни/ /Н.— Кол. Пох. Лаб./ [4, с. 3].

Однако В.Г. Богораз иначе объясняет слово «гагагля». Так, у нас имеется запись этой же песни, сделанная им в конце XIX в. от Елены Дауровой. Она приведена в «Областном словаре Колымского русского наречия»:

*Ай, кукша, ты кукша,  
Ты дай мне когти,  
На камен попасти,  
Гагаглю\* достасти!  
Кэйом да, кэйом да (2).  
Пэтишка, пэтишка!  
Ты дай мне когти,  
На камен попасти.  
Гагаглю достасти!  
Кэйом да, кэйом да (2).  
Какая удалая, какая бедоватая!  
На камешек попала.  
Вот удалы те попали,  
Кисловаты те пропали.  
Кэйом да, кэйом да (2).  
[1, с. 224–225].*

Далее В.Г. Богораз объясняет: «Гагагля (гагагйя) – верхняя одежда из оленьих шкур (женская)» [Там же, с. 37]. Он относит эту песню «к робачьим, которые поются при убаюкивании, или при пестовании детей», и добавляет, что они «сохранили явный след юкагирского происхождения» [Там же, с. 12].

Кстати, в «Эвенско-русском словаре» В.А. Роббек, М.Е. Роббек объясняют слово следующим образом: «Гагагли (<коряк.) кухлянка (женская, мехом внутрь) [10, с. 71]. Как видим, слово не только русское, эвенское, но и корякское.

Из примера, приведенного В.Г. Богоразом, мы видим, что в первом куплете исполнительница обращается к «кукше», а второй куплет начинается с обращения к «пэтишке». Таким образом, становится ясно, что песня строится на противопоставлении образов «кукши» и некой «пэтишки». «Кукша» не помогает героине достать когти для приобретения «гагагли», а «Пэтишка», видимо, помогает. Третий куплет, в котором героиня противопоставляет себя «кисловатым», которые «пропали», всячески подчеркивается мысль, что героиня выпуталась из какой-то сложной ситуации, здесь нет никаких намеков на детей, мужа. Интересен припев «Кэйом, кэйом», который не привязан к юкагирскому языку.

---

\* Верхняя одежда (примеч. В.Г. Богораз).

В.Г. Богораз также приводит юкагирскую сказку, в тексте которой есть известная нам песня. Сказка записана от крестьянки Марии Вилигиной тоже на Колыме [2, с. 124–126]. У нас также есть её вариант, записанный В.И. Иохельсоном и опубликованный в 1900 г. «Об одной поднявшейся сказка». Сам он называет «русско-чукотской». Далее Иохельсон пишет, что эта и другие сказки «рассказываются гораздо красивее и обстоятельнее колымчанами русскими и даже чукчами» [6, с. 20].

Л.Н. Жукова, рассматривая пространственный мир юкагиrow, останавливается на темах «родной земли» и «дороги» в этой сказке, связанных с мотивом прохождения «следов всех зверей» – «пешие охотники-следопыты юкагиры образ родной земли представляют как наполненную следами-дорогами родовую или некую обширную территорию» [5, с. 123]. Она также отмечает, что «жених не только живет на какой-то неизвестной, чужой земле, но и, возможно, является представителем другого народа» [Там же, с. 119–120]. Далее автор статьи определяет, что и работники в доме – «лягушка-девушка», «мышка-девушка» – также представители иного народа. В целом анализ, проделанный Л.Н. Жуковой, основанный на сравнении с якутским и чукотским фольклором, интересен и многое проясняет, однако мы не знаем путей перехода сказки в русский фольклор колымчан, выбора русскими походчанами песни из всего произведения.

Вместе с тем совершенно ясно, что икра – это клей, который девушка «к колену прилепила. Шило взяла, на Ибол поднялась» [6, с. 35]. Жукова отмечает, что это – «предметы традиционной культуры» [5, с. 121]. В то время, как в русских вариантах песни и сказки, икра – это тот образ, который связывает девушку и птицу в их переговорах о передаче когтей. В целом юкагирская сказка информативная, без украшательств и повторов.

На наш взгляд, все-таки, «кукша» – это иная птица, а именно та, на которую ссылается М.Ф. Дружинина – «птица с хохлаткой на голове». Но благодаря юкагирскому варианту сказки становится понятна ситуация, приведенная в русской песне: в ней рассказывается о девушке, которую

вихрь унес и посадил на камень. Затем она просит кукшу помочь ей спуститься, та отказывается ей помогать, но другая «пэтишка» согласна, так как девушка не гоняла ее в молодости, а кормила «икоркой». Девушка просит птицу принести из дому «рэмешок да когти, клей да клейницу». Так, по «клочку пэтишка» все приносит, девушка спасается. Героиня идет дальше, находит дом, в котором в свою очередь встречает свою судьбу – жениха, до поры не показывающего свою истинную внешность [2, с. 124–127].

У Богораза в сказке песня девушки звучит три раза, имеет продолжающуюся сюжетную ситуацию, которая перекликается с сюжетом самой сказки: девушка побеждает конкуренток при помощи обычных предметов; она выдерживает первое испытание от мужа – строит юрту перед встречей с мужем. Сказку завершает типичный для юкагирского фольклора прием: «Старуха и старик выскочили, образовались; тут же сразу рассыпались как пепелок». По лексике песен, по эмоциональному характеру мотивов, где девушка торжествует, видно, что песня была далеко не колыбельной, а эмоционально окрашенной, живой, энергичной, однако она сохранилась только в лирическом, спокойном ритме.

Таким образом, можно заключить, что русская песня заимствована из юкагирского фольклора, стала исполняться самостоятельно, при этом «пэтишка» и «кукша» слились в один образ. Здесь песня приобретает композицию, характерную для русских песен, где в первом куплете обращение девушки к кукше безуспешно, а во втором – кукша приносит требуемое после их диалога. Вместе с тем остается ряд неясных образов, таких, как «явод». В юкагирской сказке не совсем ясны разговоры девушки-героини с ее подругами на камне, имеющие эротический подтекст – «там ереститься будем или нет?» А также очень колоритна характеристика неудачливых соперниц в песне девушки-героини: «Кисловаты-те пропали», и в данном случае важна точность и емкость образов, привнесенная переводчиком. Видимо, с течением времени ряд обстоятельств

способствовали тому, что песня приобрела самостоятельность, а также размеренность и лиричность.

Вместе с тем, следует напомнить, что былинку «Садко» как заговор на хорошую погоду исполняли только на Индигирке.

Как видим, фольклор русских старожилов низовьев реки Индигирки и Колымы долгое время бытовал в отрыве от материнского фольклора, не имел открытых связей с фольклором автохтонных народов, но в последнее время многое изменилось. Фольклор русскоустыинцев утрачивает те старинные жанры, которыми он ранее располагал, – это былины, исторические песни. Однако родная культура остается, она заметна не только в приверженности к старинным песням, частушкам, загадкам и гномическим жанрам. Это выражается, в частности, в том, что многие жители и сейчас создают не только частушки как жанр наиболее удобный в применении, но и сочиняют песни о своей любимой реке Индигирке, о родном крае, о дорогих близких людях.

### Литература

1. *Богораз В. Г.* Областной словарь колымского русского наречия / собрал на месте и составил В.Г. Богораз // Сб. ОРЯС. – Спб., 1901. – Т. 68, № 4.
2. *Богораз В.Г.* Песни русских поречан на Колыме в конце XIX – начале XX вв. / сост. А.А.Третьяков. – Якутск, 1992.
3. *Дружинина М.Ф.* Словарь русских старожильческих говоров на территории Якутии. – Т. 3. – Якутск, 2007.
4. *Дружинина М.Ф.* Словарь русских старожильческих говоров на территории Якутии. – Т. 2. – Якутск, 2002.
5. *Жукова Л.Н.* Пространственный образ мира лесных юкагигов (по материалам устного народного творчества) // Языки коренных малочисленных народов севера в начале III тысячелетия. – Новосибирск, 2008. – С. 115–127.
6. *Иохельсон В.И.* Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе / В. И. Иохельсонъ; [сост. канд. ист. наук. Л.Н. Жукова; предис. З.И. Ивановой–Унаровой]. – Якутск: Бичик, 2005. – 272 с.

7. Меликов Д.И. Путевые записки «В Гижигу через Колымск». 1893. Кн. I. 140 л. Архив СО РАН. Ф. 4. Оп. 18. Ед. хр. 2. Л. 202–212.

8. Смирнов Ю.И. Колымское виноградые // Русский фольклор Сибири Элементы архитектоники / отв. ред. Р.П. Матвеева. – Новосибирск, 1990. – С. 5–28.

9. Чарина О.И. Записи экспедиционных материалов. Личный архив. Дневник.

10. Эвенско-русский словарь / Роббек В. А., Роббек М.Е. – Новосибирск, 2005.

*Р.И. Васильева,  
г. Якутск*

### **Якутско-русские языковые контакты в многоязычной среде (на материале фольклорных текстов)**

В Ленский край русские пришли в основном из Центральной России и Западной Сибири. Это были выходцы из различных социальных кругов. В 1635 г. П.И. Бекетов поставил против устья реки Олекмы укрепленный острог. Основывая укрепленные пункты, казаки-землепроходцы учитывали не только наличие водных путей, но и пахотных земель, особенно в южных районах Сибири. Прибывавшие на новое место сталкивались с иным растительным и животным миром, и многие их названия заимствовали у аборигенов. Общие экономические интересы заставляли русских и якутов общаться на одном из их языков, и малочисленное, по сравнению с аборигенами пришлое население овладевало местным языком. При торговле, аренде земель, общих сельскохозяйственных работах, при извозе больше общались мужчины, поэтому русское мужское население почти сплошь знало якутский язык.

Наши экспедиционные исследования, начиная с 1995 г., позволили выявить следующее Влияние якутского языка на язык, фольклор русского старожильческого населения наблюдается в Хангаласском и Олекминском районах, в Ленском – такого явления не отмечается ввиду того, что здесь компактно размещалось эвенкийское население. Отмечено, что в Ленском крае на начальном этапе, с XVII в. и до XIX, якутский язык оказывал более



сильное влияние на лексику говора русских старожилов, чем последний на язык якутов.

М.Ф. Дружинина условно делит русское старожильческое население Якутии на две основные группы: а) приленскую, к которой относятся жители населенных пунктов Ленского, Олекминского, Хангаласского улусов, а также г.Якутск с прилегающим к нему пригородом; б) колымо-индигирскую, куда относятся большие и малые селения, участки и заимки Нижнеколымского, Аллаиховского, Усть-Янского районов [1]. На территории Олекминского и Хангаласского, Ленского районов компактно располагается сельское русскоязычное старожильческое население, которое формировалось в течение почти четырехвекового периода. Здесь проживают потомки первых поселенцев Ленского края, языковые и этнические контакты с коренным населением продолжают интенсивно и длительное время

Данные районы Якутии представляют собой некий «плавильный котел», где с XVII в. и по наши дни происходят интенсивные межэтнические и языковые контакты славянских народов и коренных этносов: якутов, эвенков, эвенов, юкагиров и других народов. Наибольший интерес представляет Олекминский улус (район), так как здесь сохранились русская старожильческая субкультура, ее самобытность, традиции, несмотря на конвергентное влияние культуры аборигенного населения. Особенно заметно это отразилось на фольклорном материале, частушках, песнях, пословицах, поговорках среднего Приленья. Современный говор Ленского бассейна, как считает М.Ф. Дружинина, акающий, с элементами аканья-яканья, он мало чем отличается от других сибирских говоров, распространенных за пределами Якутской республики, например, в Иркутской области, Красноярском крае. Больше всего вошло в русский язык якутских слов, что объясняется значительным воздействием якутского образа жизни на русских благодаря тому, что комплексное хозяйство, выработанное якутами на новой родине, явилось наиболее жизнеустойчивым в условиях северо-востока Сибири. К тому же русские, попав в тяжелые климатические условия

Крайнего Севера, оказались почти полностью оторванными от своих культурных центров и из-за своей малочисленности постепенно растворялись во многочисленной «инородческой» среде [2].

В селе Бирюк I Нерюктяйинского наслега Олекминского улуса (района) в июле 2000 г. мною была сделана запись частушек Седых А.Ф. Информант говорит на родном языке – русском с заметным акцентом, использует в быту разговорный якутский язык. Но на праздниках, в минуты отдыха она поет русские песни и русские частушки с большой любовью:

\*\*\*

Там, там на горе,  
Ласточка летает (2 р.),  
Мой милый, письмо носит,  
Маменька не знает

\*\*\*

Не ходите девки замуж  
Замужем невесело,  
Пьяница навяжется,  
Да долго век покажется

\*\*\*

Топи(ца), топи(ца),  
В огороде баня,  
Жениться, жениться  
Мой миленок Ваня

В последней частушке наблюдается характерное цоканье в глаголе «*топиться*», свойственное верхненеленским говорам Иркутской области. А.Ф. Седых исполняет не только русские песни, но и якутские. В с.Бирюк русские поселенцы прививают любовь к русской песне и у якутов, так как в праздники, как правило, звучат песни на двух языках.

М.Ф. Дружинина выпустила словарь русских старожильческих говоров в 4 книгах, изданный в 1997, 2002 гг., и два тома – в 2007 г. В них

отразились духовная и материальная культура русских и их взаимоотношения с аборигенным населением. В 2001 г. в Ленском районе побывала комплексная фольклорно-лингвистическая экспедиция из ИГИ АН РС(Я), в которой участвовала автор статьи. По моим наблюдениям, в Ленском районе влияние русской культуры ощущается довольно сильно, что отражается в языке коренного населения. В речи якутов Ленского района встречаются пословицы и поговорки из русского языка. Например, в устной речи информанта Черепанова С.П., якута по национальности, 1932 г.р., г. Ленск:

*Возмущайся буолар даҕаны / тугу да гыммат – один в поле не воин //*  
*Кэнники өйдүүбүн/ это/ оказывается/ вербное воскресенье: «Птичка гнезда не вьет» – баттахпытын арбаччы ыһан кэбиһэбит / тугу да гыммаккын: «Птица гнезда не вьет/ девица косы не плетет» / – диэн буолар / ол күн //*

*Оччого хаһан хомунабын диэ// «У бога дней много»/ - диэн буолар/ нуучалыы //*

В целом, в устной речи якутов, проживающих в г. Ленске, встречаются также иноязычные вкрапления полного типа, например:

*Харчы ылаары/ как одинокая мать//«Чтобы получать деньги/ как одинокая мать»// и частичного типа, например:*

*По-русски разговаривали// Мама-то по якутски не знала. Вот 50 лет прожили/ она слышать-то слышала/ а выговорить не могла // А так, мало-мало... мин саңарабын буоллаҕа / (в разговорной речи русских старожилов из с.Бирюк Олекминского района):*

Иноязычные вкрапления встречаются и в устном фольклоре русского населения Приленья : » [3].

*Симпатичнай деушканы*

*Олус, олус я люблю*

*Из-за этого, наверно,*

*Түүнү быһа Я не сплю!*

*Если Лена тоңногуна  
Трудно будет харбыырга  
Если девушка не любит,  
Трудно будет таптыырга*

Переключение кода наблюдается и в исполнении хороводных песен русских старожилов речитативом: каждое второе двустишие характеризуется повтором глаголов, местоимений, наречий и целых выражений из якутского языка:

Бихиги бурдук ыспыппыт,  
Ой ты гладо, ыспыппыт  
А мы кашку вытопчем,  
Ой ты гладо, вытопчем.  
Туохтаргытынан тэпсэхит,  
Ой ты гладо тэпсэхпит?  
А мы коней выпустим,  
Ой ты гладо выпустим.  
Ону бихиги тутуохпут,  
А чем же вам перенять  
Ой ты гладо перенять?

Основная форма билингвизма в Приленье — функциональный билингвизм, который используется носителями в сельской местности, в местах компактного проживания потомков русских старожилов и местного населения. Отличительной чертой функционального билингвизма является переключение кода. Особенности языкового контакта в Приленье заключаются в следующем:

1) контактирующие языки не близки генетически; 2) билингвы-якуты и билингвы-русские имеют двойственную идентичность, («два языка — два крыла»), это касается не только языка, но и культуры; 3) русский язык усваивается в детстве, стихийно, через общение, а языковая компетенция

формируется в системе школьного обучения; 4) взаимодействие языков, культур и их взаимовлияние являются особенностью Приленья.

Переключение кода (ПК) – широко распространенная форма коммуникации в многоязычном социуме Приленья. Под ПК мы рассматриваем попеременное использование в речи единиц двух языков, представляющих фрагменты речи, принадлежащие разным языковым системам. ПК отличается от других явлений языкового взаимодействия тем, что в нем задействованы все уровни языковой системы. Относительно условий коммуникации, установлено, что переключение кодов более свойственно неформальной обстановке и чаще встречается в повседневной практике, прежде всего в быту. В Приленье, особенно в сельской местности, переключение кодов в устной речи билингов является обычным явлением и наблюдается и в быту, и в официальной обстановке. Исследователи считают, что существуют внутренние закодированные правила, на основе которых билингвы используют языковые средства двух языковых систем: это объясняется желанием более тесного контакта с собеседником («мы с тобой одной крови»), стремлением путем употребления смешанной речи точнее выразить свою мысль, убедить своего собеседника. Эти «правила неязыкового характера» действуют и при исполнении русских и якутских песен билингвами – якутами и русскими, проживающими на одной территории приленских сел. Сложившийся говор в приленских селах характерен для старшего и среднего возраста, молодое поколение русских старожилов владеет литературной формой русского языка.

Социально-экономические, культурно-исторические и демографические факторы способствовали развитию стихийного естественного билингвизма (якутско-русского и русско-якутского), что выявляется также и на фольклорном материале, собранном исследователями в разные годы (профессор Н.Г. Самсонов, к.ф.н. М.Ф. Дружинина и другие специалисты СВФУ).

Русское население среднего Приленья, находясь в инокультурном окружении, сохраняет и поддерживает свою традиционную культуру, что проявляется в ежегодных праздниках ямщицкой культуры, в фольклорном наследии, в быту, образе жизни. В фольклорных праздниках приленских сел принимают участие люди разных национальностей: якуты, татары, другие народы, они исполняют песни как на русском, так и на якутском языках, а также русские частушки под баян, в летнее время фольклорные коллективы устраивают хороводы, в селах с компактным проживанием якутского населения празднуется ысыах. В эвенкийских селах, таких, как с. Тяня Олекминского района, проводится праздник оленевода, поддерживается традиционная культура. В целом в Приленье сложилась самобытная старожильческая культура, особенности которой отразились в языке, фольклоре, в песенной традиции.

### **Литература**

1. Дружинина М.Ф. Словарь русских старожильческих говоров на территории Якутии. – Якутск, 1997. – С. 138.
2. Самсонов Н.Г. Заимствования из языков аборигенов в речи русского населения Якутии// Русский язык в Якутии. – Якутск, 1982. – С.104.
3. Фольклор русского населения Якутии (Русские песни Ленского тракта): сб. / сост. О.И. Чарина –Якутск,1994. – С.11

*А.А. Дмитриева,  
Якутск*

### **Этнические взаимосвязи якутского народа (на примере исторических преданий Намского и Усть-Алданского улусов)**

Фольклорные материалы, в особенности предания, являются одним из важных источников изучения этнической истории якутов. Исторические предания – произведения устного народного творчества, «максимально объективно отражающие подлинные события, при этом доминирующая

установка на достоверность сочетается с отдельными эпизодическими элементами мифологического» [9, с. 10–11]. Достоверность якутских исторических преданий и родословий подтверждается путем сравнения их с архивными источниками. Так, фольклорист Г.У. Эргис отмечает, что «начиная с середины XVII в. якутские предания и родословия часто совпадают с данными архивных документов, с донесением казаков, списками плательщиков ясака и «ревизскими сказками» и с показаниями переписей населения» [11, с. 15]. Следует сказать, что якутские предания недостаточно полно изучены. Собираение, публикация и изучение были начаты системно только после революции, хотя основу положили политссылные В.Л. Серошевский, И.А. Худяков, Э.К. Пекарский и другие. Основной сюжетно-тематический фонд преданий представлен в сборниках якутских ученых советского периода Г.В. Ксенофонтова и Г.У. Эргиса. В 1990–2000-х гг. переизданы сборники фольклориста С.И. Боло, Г.В. Ксенофонтова. Единственным специалистом по якутским преданиям является В.М. Никифоров.

Этнические взаимосвязи якутов с другими племенами отражаются в исторических преданиях. Выбранный ареал (Намский и Усть-Алданский улусы) относится к «акающей» группе говора якутского языка. Историческими предками акающих якутов считаются монголоязычные племена. Обнаружено много монголизмов в именах родоначальников, родов и местностей (Нам, Модут, Хоро, Юёдэй, Омогой, Энгсиэли, Борогон).

Мы рассмотрели исторические предания, записанные В.Л. Серошевским [10], С.И. Боло [4; 5], членами диалектологической экспедиции 1954 г. под руководством Н.К. Антонова [7], изданные в сборниках Г.У. Эргиса [11], в книгах «Намский улус: история, культура, фольклор» [8] и «Бастаки Хомустаах» [2], собранные самим автором во время археологической экспедиции в Усть-Алданском улусе в 2011 г. [6].

Историки, основываясь на письменных источниках (ясачные, челобитные документы), выявили, что в XVII в. Намский улус был одним из

крупных. Кроме собственно намского рода, упоминались кланы атамайцев, модутцев, катырытцев, боянезейцев, одейцев, бетунцев. Усть-Алданский улус раньше состоял из Борогонского, Дюпсунского, отчасти Баягантайского улусов.

Большинство исследователей считают монголоязычного Омогой Баая предком намских якутов. Только иногда в некоторых преданиях упоминается, что намцы происходят от тюркоязычного Элэя. А усть-алданские (дюпсинские) считают своим предком Элэй Боотура [6].

Во времена междоусобиц (*кыргыз уйэтэ*) отношения между клановыми объединениями были напряженными. Кангаласский род претендовал на главенство и в целях распространения своей власти периодически совершал военные походы к соседним непокоренным кланам и племенам. Особенно излюбленной темой намских и усть-алданских информаторов являются предания о богатырях-одиночках или братьях, которые превосходили Тыгына и его людей в силе и меткости, благодаря чему избегали участи покоренных родов. Имеется целый цикл преданий о борогонском Майагатте Бэрт-Хара (зять Тыгына). Записано четыре предания о Чорбогор Баатыре и два предания о Кюсэнгэй Баатыре с крепким луком. Также имеется почти аналогичное предание о сыне Кусаган Эмээхсин (Злой Старухи) Ханае. Во всех этих фольклорных записях встречается типический мотив исчезновения Тыгына, когда остается целой только видимая часть урасы.

По преданиям мы узнали, что Намский улус имели тесные связи с соседним Усть-Алданским (Борогонским и Дюпсунским) улусом. Намские информаторы рассказывали предания о борогонском герое Бэрт-Хара, о конфликтах с борогонцами из-за земель.

По преданиям можно узнать, что намские якуты иногда конфликтовали с соседними борогонцами. Так, в предании «Нам, Борогон уустара дойду былдьдасыһан кыргызһыылар» («Битва намских, борогонских родов из-за земель») Д.М. Говорова из Усть-Алданского района говорится о том, как намские пытались отобрать землю, местность Кулун Тутар у соттинцев



(усть-алданцев), но проиграли в битве [4, с. 169–171]. В 2011 г. во время археологической экспедиции Г.И. Прибылых из Дюпсунского наслега Усть-Алданского улуса рассказал нам о том, как Лага Баатыр из рода Чэриктэй угнал у намских якутов табун лошадей [6].

Обнаружено четыре предания намских якутов о контактах с тунгусами. Так, в предании «Предки м. Белое Озеро (Оруопчук и Ойосор)» рассказывается о предках Модутского наслега, которые занимались только охотой и рыболовством и отличались большой силой, за это их никто не трогал [7, л. 220–221]. Здесь не указано, из какого племени они были родом. Можно предположить, что они были тунгусами.

С.И. Боло в 1934 г. записал у жителя Кобяконского наслега Егора Потапова предание о том, что озеро Тарагана раньше была местом жительства тунгусов. До прихода якутов там жил тунгус по имени Тарага, который держал оленей и занимался охотой. Однажды приехало много якутов, которые прогнали его. Тунгусы переехали на север, переправились через реку Алдан и образовали Ламуханский род тунгусов (сейчас находится в Кобяйском улусе). По имени тунгуса назвали озеро Тарагана, вокруг которого сейчас расположены наслеги Арбын, Тюбэ, Бётюн и Кобякон [11, с. 95–96].

В 1925 г., когда Кобяйский наслег входил в состав Намского улуса, С.И. Боло записал предание А.Н. Кобякова «О том, как якуты заняли местожительство тунгусов», где говорится, что раньше на территории Кобяйского наслега жили тунгусы. Однажды к ним с Вилюя приплыли якуты и вырезали две урасы тунгусов. Тунгусский шаман Батакан совершил камлание и посоветовал соплеменникам уехать в другие края. Тунгусы переехали на Яну, а якуты расселились на отбитых у них землях [8, с. 430].

Якуты сначала отбирали земли у тунгусов, затем устанавливали с ними дружеские связи. Так, в предании «Смешение тунгусов с якутами» рассказывается о междоусобицах намских (Бысыйкаан) и вилюйских (Сыматтык) тунгусов. Намские якуты Ымындай и Чоохоро помогают

Бысыйкаану в битве со Сыматтыком. Проигравшим и прекратившим сопротивление тунгусам срезали косы и прогнали их [11, с. 99–100].

По преданиям борогонских якутов, озеро Мюрю названо в честь тунгуса по имени Мюрю.

В Намском улусе нет преданий о других автохтонных племенах, таких, как хоролор, хара сагыл, тыял буолбуттар (‘ставшие ветром’), хотохооннор, которые часто упоминаются в рассказах информаторов из соседнего Усть-Алданского района. Однако в книге Багдарыына Сюлбэ «Начиная с предков» указано, что в Намском улусе проживали хоринские роды. Так, в переписи 1897 г. в Быгадинском наслеге Намского улуса указан род Хоро, состоящий из 22 мужчин и 27 женщин [1, с. 61]. Выше мы писали, что такой род имелся в Одейском (Хоро-Едейском) наслеге [Там же, с. 62]. А в усть-алданских преданиях сохранились сведения о предке Хоринского наслега Тарбыях Бае из племени Хоро, проживавшем на восточном берегу озера Мюрю во времена Тыгына.

Племя «Хара сагыл», которое упоминается в преданиях, проживало в Усть-Алданском улусе до прихода предков якутов и занималось охотой и рыболовством. Их потомки стали называться «тыял буолбуттар» (‘ставшие ветром’), которые постепенно вымерли. Считалось, что у «Ставших ветром» были сильные шаманы и шаманки. В памяти современных жителей Усть-Алданского улуса сохранились предания о племени «тыял буолбуттар». Так, информатор Н.П. Пестряков из с. Арылах указал место, где раньше они проживали [6].

Как пишет И.Г. Березкин, в Дюпсинском (ныне Усть-Алданском) улусе, наряду с дюпсинским, юенинским, чериктейским родами, жило племя хотохонов, занимавшееся добыванием золота [3].

Таким образом, в исторических преданиях якутов отразился этнический процесс средневековья Якутии. По фольклорным материалам мы выявили, что предки намских и усть-алданских якутов имели этнокультурные связи с аборигенными племенами: тунгусами, «хара сагыл», «тыял буолбуттар»,

«хоро», «хотохооннор». Следует также отметить, что во времена междоусобиц намские и усть-алданские якуты враждовали с кангаласцами, иногда – между собой. Сравнение разновременных преданий, записанных в начале XX и в начале XXI вв., показывает, что современные информаторы все еще помнят старые предания.

### Литература

1. *Багдарыын Сюлбэ*. Начиная с предков. – Якутск, 2011. – 256 с. – На якут. яз.
2. Бастакы Хомустаах: Нам улууһа / [сост. Л.В. Алексеева, Н.В. Константинова, Н.Д. Жиркова]. – Якутск, 2005. – 512 с.
3. *Березкин И.Г.* По следам наших предков и современников. – Якутск, 1987. – 112 с.
4. *Боло С.И.* Прошлое якутов до прихода русских на Лену: (По преданиям якутов бывшего Якутского округа). – Якутск, 1994. – 352 с.
5. *Боло С.И.* Якутский исторический фольклор (легенды, предания, рассказы и др.). Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. О. 14. Д. 35. 1925–1943 гг. 82 л.
6. *Дмитриева А.А.* Фольклорные материалы археологической экспедиции в рамках проекта «Этнокультурные процессы в Якутии по материалам археологических памятников каменного века и средневековья» на полевой сезон с 5 по 25 сентября 2011 г. (рукопись).
7. Материалы диалектологической экспедиции Антонова Н.К. в Намский район в 1954 г. (записи фольклора). Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. О. 6. Д. 181. 270 л.
8. Намский улус: история, культура, фольклор. – Якутск, 2010. – 496 с.
9. *Никифоров В.М.* Якутские народные предания: Художественные особенности и историческое развитие жанра. – Новосибирск, 1994. – 120 с.
10. *Серошевский В.Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. – 2-е изд. – М., 1993. – 736 с.
11. *Эргис Г.У.* Исторические предания и рассказы якутов. – М.;Л., 1960. – В 2 ч. – Ч. 1. – 322 с.

### **Мифические племена в исторических преданиях Усть-Алданского улуса**

Проблема использования фольклорных материалов в качестве источника, в частности, для изучения межэтнических взаимодействий, сегодня стала одной из приоритетных задач в самых разных видах наук, каждая из которых преследует свои цели. Фольклор в качестве историко-этнографического источника широко используется в работах исследователей народов Севера, Сибири, Дальнего Востока, Средней Азии. Как они отмечают, многие предания носят фантастический характер. В связи с усилением интереса к собственной этнической истории (к «ментальности»), с усложнением и углублением предмета истории возрастает роль фольклора, порой как единственного источника сведений о жизни общества того или иного периода, тогда как ранее за исторический факт признавалось только письменно оформленное явление или документально описанное событие.

Народ обычно относится с полным доверием к историческим легендам и преданиям, к эпическим сказаниям и к заключенной в них информации. Как пишет С.Н. Азбелев: «Предание можно определить как созданный устно, имеющий установку на достоверность эпический прозаический рассказ, основное содержание которого составляет описание реальных или вполне возможных фактов <...>. Оно сообщает сведения, представляющие интерес <...> для всей той общественной среды, в которой оно бытует» [1, с.11–12]. Предания сообщали о происхождении и расселении народов, об их отношениях с соседями, враждебных и мирных, о крупных исторических событиях, войнах, выдающихся правителях. В народных генеалогиях отражались осознание родственных связей с соседними и более отдаленными этносами, а также родственных связей между родоплеменными подразделениями одного народа, особенности социальной организации народов.

Изучение фольклорных и этнографических материалов предполагает освещение общей истории якутов на протяжении нескольких столетий. Материалом исследования послужили предания, записанные в сборниках Г.У. Эргиса «Исторические предания и рассказы якутов» [5] и Г.В. Ксенофонтова «Эллэйада» [2], а также записи С.И.Боло, хранящиеся в архиве ЯНЦ СО РАН [4].

В XVII в. основная масса якутов жила на Средней Лене и по ее притокам. Отдельные группы якутов встречались в низовьях Вилюя, на Оймяконе и по среднему течению Яны. Каждый род, по преданиям, занимал определенную территорию. Родов было значительно больше, названия их сохранились до сих пор в наименованиях наслегов и улусов примерно в тех местах, на которые указывают устные сказания. Большинство родов (наслегов) носят название по имени общего предка. Предания о предках родов имеют местное распространение. В исторических преданиях Усть-Алданского улуса сохранились фольклорные свидетельства о вымерших от болезней, истребленных в войнах или полностью ассимилированных (таких большинство) племенах: хори, туматы, хара сагыл, сортолы. Племена «людей с шитыми лицами» (тигиилээх сирэйдээхтэр) и племена «развеянных ветром» (тыал буолбуттар) не имеют точного этнического «адреса», ими могли быть и якутские роды. В некоторых преданиях говорится о том, что названия многих мест Центральной Якутии были даны эвенками, жившими здесь до якутов. Например, название озера Мюрю в Усть-Алданском районе будто бы происходит от имени эвенка, а название озера Тарагана в Намском районе – от имени другого эвенка Тарага, которого прогнали якуты [5, с. 95-96]. Эти предания, по-видимому, отражают реальные факты далекого прошлого [6, с. 244].

У якутов бытует много преданий и рассказов о рыбаках и охотниках «хара сагыл», скотоводах (кыргыз), которые жили на Средней Лене до якутов и затем растворились в их массе. Их впоследствии стали называть мифическими племенами. Одними из таких племен считаются племена «хара

сагыллар» (букв. «черные лисицы») и «тыял буолбуттар» («ставшие ветрами»). «Хара сагыл» – это название племени, жившего до прихода предков якутов – Омогоя и Элляя. Их потомки стали называться «тыял буолбуттар», в дальнейшем. Они постепенно вымерли. Аборигенное племя «хара сагыл» разговаривало на другом языке, обладало иным характером. Рассказы о нем бытуют в Верхоянском и Булунском улусах. По этим рассказам, от племени «хара сагыл» произошли «хара дьугаагырдар» (букв. «черные юкагиры»), впоследствии перекочевавшие из лесистых мест в тундровую зону Якутии. По рассказам якутов Ленского района, их предки переселились на нынешние места из центральных улусов после присоединения Якутии к России. По слухам, самые первые поселившиеся здесь люди назывались харалар. Откуда они прибыли – неизвестно. Рассказывают, что они жили в устье Мурбаайы. Там находится один древний пень, и говорят, что это был пень хараларов. По устному преданию, в этой местности жил человек по имени Чамча. Некоторые говорили, что он был сыном хараларов. У этого человека был брат Марааха, который жил в верховьях реки. Эту местность впоследствии называли Мараахы [5, с. 81].

В «Исторических преданиях и рассказах якутов», собранных Г.У. Эргисом в 1950-х гг. написано, что в 1936 г. со слов Татариновой Софии Николаевны, уроженки II Ольтекского наслега Усть-Алданского улуса, якутский фольклорист-сборитель Сэсэн Боло записал предание о древнем роде «хара сагыл». Он пишет: «Когда еще зафиксировал якутов не дошли до реки Лены, в этой стране жило чужекровное племя “хара сагыл”. Рассказывают, будто люди этого племени совсем не разводили скот, а добывали себе пропитание тем, что охотились и рыбачили. И род этот особо не преуспевал, численность их не увеличивалась.

Ко времени прибытия предков якутов Омогой Баая и Элляй Боотура, “хара сагыл” были здесь коренными жителями. Они не имели сил стойко сопротивляться и противостоять пришлым якутам, поэтому соединились и смешались с якутскими родами. Немногочисленные их потомки до недавнего

времени вели кочевую жизнь, занимаясь охотой. В то время якуты называли эти поколения “тыал буолбуттар” (ставшие ветром или развеянные ветром). По слухам, развалины жилья ставших ветром изредка попадались в улусах и наслегах. Потомки их обитали в Усть-Алданском и Мегинском улусах. Якуты их не любили, боялись их трогать, обычно отмахиваясь, говорили: “Это – коренные жители, ой, они потомки “хара сагыл”, “ставшие ветром”».

У «ставших ветром» были колдуны, шаманы и шаманки, способные на разные волшебства и (вредные) проделки. Якутские шаманы и шаманки не очень противодействовали им, считая их местным коренным народом-племенем. В старину, во времена межродовых войн, в 1-м Ольтекском наслеге Усть-Алданского улуса у озера Балыктаах Эбэ жила одна старуха-шаманка из племени «ставших ветром» с девятью сыновьями. Силой волшебства на расстоянии похищала она у проезжающих людей вьюки и еду. Однако путники боялись ее, никогда не останавливались у нее, и не заходили к ней взыскивать похищенное, говоря: «Она важного происхождения – потомок старинных “хара сагыл”». Когда шаманка жила так со своими девятью сыновьями, однажды пришли из Татты воины и без малейшего промедления стали обстреливать ее жилище.

Младший сын шаманки побежал в сторону Охотска. Там у реки Алдан в восточной стороне есть речка Лама<sup>\*</sup>. Спустя некоторое время бежавший в Ламы сын вернулся опять в Ольтекский наслег, поселился там, народил детей. Один из его потомков, престарелый старик Леонтий Бехсюлойэ, жил в 1930-х гг. и все боялись его. Бехсюлойэ не имел ни детей, ни родственников. После его смерти от потомков «ставших ветром» никого не осталось.

В одном предании про «ставших ветром» рассказывается о потомках этого племени. Это племя было кочевым. До последнего времени они своих людей хоронили совсем иначе, чем якуты. Когда говорили по-якутски, они

---

\* В записках казаков такая речка упоминается. Г.У.Эргис отметил что, Ламы – название г. Охотска, и всего Охотского побережья. Охотский тракт назывался Илин Лаамы суола – Восточная Ламская дорога. Лама – тунгусское слово, означает «море», соответствует якутскому «байгал».

говорили без слогов (сюһюёгэ суох). Поэтому полагаем, что они говорили на другом языке. Они умели работать с деревом. В основном предпочитали сосну. Делали разную мебель, а потом её продавали. Особенно мастерски они делали сундуки. Внутри сундуков были какие-то письма. Говорят, что «ставшие ветром» были привороженными. Впоследствии они все вымерли. Говорили, что они вымерли потому, что срубили все деревья, где играл ветер (сосны якуты считали деревьями, где играет ветер) [3, с. 220.]

Таким образом, в исторических преданиях Усть-Алданского улуса обнаружены сведения об автохтонном роде «хара сагыл», который проживал на территории данного улуса, оттесненные потом якутами. Кроме племени «хара сагыл», проживали племена «тыял буолбуттар» (ставшие ветром), эвены, эвенки, юкагиры, туматы, урангхайцы, харалар, хотоконьы, сахалар, которые впоследствии соединились с предками якутов и образовали одно племя сахалар (якуты). Исторический этнический процесс между отдельными группами древних племен Якутии четко отразился в исторических преданиях якутов об аборигенных племенах.

### Литература

1. *Азбелев С.Н.* Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) // *Славянский фольклор и историческая действительность.* – М., 1965. – С. 11–12.
2. *Ксенофонов Г.В.* Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. – Якутск, 2004. – 352 с.
3. Уһуйээннэр, номохтор /Хомуйан онордо Багдарыын Сулбэ. – Дьокуускай, 2004. – 288с.
4. Хара Сабыл омуктар. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. О. 14. Ед.хр. 35. Тетрадь №1, С.И.Боло Якутский исторический фольклор. Легенды, предания и рассказы, др. 1925 г.
5. *Эргис Г.У.* Исторические предания и рассказы якутов. – В 2 ч. – М., 1960.
6. *Пухов И.В.* Якутские предания как жанр // *Прозаические жанры фольклора народов СССР.* – Минск, 1974. – С. 195.



**Якутские народные песни Аллаиховского улуса  
(по материалам фольклорной экспедиции 2011 г.)**

Об истории заселения якутами низовий Индигирки и современной социокультурной ситуации в Аллаиховском районе. Время заселения якутами низовий Индигирки точно не установлено. Как пишут авторы книги «Аллаиховский улус: история, культура, фольклор», якуты прибыли на эти территории немного позже русских, в конце XII – начале XVIII в. [1, с. 36–41]. По дореволюционному административному делению нижнеиндигирские якуты входили в Усть-Янский улус Верхоянского округа и делились на наслеги 2-й Кюринский, Удюгейский и 2-й Ноготский. В исторических преданиях данной группы якутов проходит идея о том, что аллаиховские якуты были выходцами из Центральной Якутии.

В XXI в., по переписи 2002 г., в Аллаиховском районе проживали 1365 якутов, т.е. 39,90% всего населения. В настоящее время численность их изменяется в сторону уменьшения за счет миграционного оттока некоренных якутов в центральные районы республики и её пределы, вызванного стремлением вернуться на историческую родину, сокращением работников на предприятиях жилищно-коммунального и энергетического хозяйства, авиации, связи; нежеланием студентов, окончивших учебу, возвращаться на прежнее место жительства из-за отсутствия работы и жилья. В районе также наблюдается отток сельского населения в город. Как показывает отчет за 2010 г. главы администрации района, на 1 января 2011 г. общая численность городского населения составляет 2145 человек (73%), а сельского населения – 799 человек (27%).

Жанровый состав песенного фольклора. Якуты Аллаиховского района, живя оторванно от основной группы якутов по берегам Индигирки, Аллаихе и Береляху в суровых климатических условиях, постепенно утратили скотоводческую культуру своих предков и освоили быт и культуру местных

иноплеменных соседей: юкагиров, эвенков, русских старожилов, основными занятиями которых были рыболовство, охота и оленеводство. В результате длительного проживания оторванно от основной массы якутов и тесного общения с аборигенами на территории Аллаиховского района образовалась своеобразная севернякутская локальная традиционная культура. Как показывают архивные материалы, собранные в этом регионе фольклорной экспедицией А.А. Саввина, С.И. Боло, в прошлом здесь бытовали все якутские фольклорные жанры, о чем свидетельствуют записи текстов. Экспедиция 2011 г. показала, что в настоящее время местный якутский фольклор (эпос, песни, осуокай и т.д.) активно забывается, что ведет к потере самобытности, уникальности фольклора данного региона. Это связано в первую очередь с миграционным оттоком старожильского населения из сельских населенных пунктов. Песенный фольклор в собранных материалах нашей экспедиции представлен двумя жанрами: приморскими песнями и *осуокай*. Приморская песня аллаиховских якутов представляет собой импровизационный текст и исполняется на определенный постоянный напев. Такой напев пения, возможно, был заимствован у юкагиров. Песня бытовала в среде охотников и рыболовов Бёрёляхского наслега. Как утверждает информатор Ольга Спиридоновна Елисеева, 1955 г.р., приморская песня/тойук исполнялась до 80-х гг. XX в. следующими бёрёляхскими певцами: Спиридоном Николаевичем Гороховым, Иваном Алексеевичем Лебедевым-Хоносо, Петром Николаевичем Рожиным. Имеется запись в исполнении Рожина приморской песни, которая была спета им на юбилейном вечере Спиридона Николаевича Горохова.

Песня танца осуокай исполнялась в клубах, являясь частью досуга, сохранялась, по всей видимости, как часть исторической памяти народа, но не как вербально-музыкальная часть ритуального танца, приуроченного к календарному празднику ысыах.

Форма, функция и среда бытования песенного фольклора. В фольклоре различают активную и пассивную формы бытования фольклорных жанров.

Песня приморских жителей и осуокай сегодня в Аллаиховском районе бытуют только в пассивной форме – в памяти единичных носителей культуры или сохранены на технических носителях. Это связано с размыванием среды и ослаблением связи между членами традиционного сообщества за счет миграции населения, ориентацией сельских жителей молодого и среднего возраста на стереотипы якутской городской массовой культуры в ущерб своей локальной.

Способы и формы обращения субъекта культуры (носителя, создателя, пользователя, хранителя, разрушителя) с культурным текстом. Носителем песенной культуры аллаиховских якутов в момент нашей экспедиции являлся оленевод, охотник, рыбак Иван Алексеевич Лебедев-Хоносо, житель Бёрёлёхского наслега, родом из Усть-Янского района. Он не только устный исполнитель песен, запевала, алгысчыт, но еще и самофиксатор, автор-создатель песен. К сожалению, мы не имели возможности записать его репертуар из-за его болезни.

Собирателем, хранителем и пользователем аутентичного песенного фольклора следует считать уроженку Бёрёлёхского наслега, учительницу, краеведа Ольгу Спиридоновну Елисееву. Она, будучи дочерью носителя устной песенной культуры, является одним из осведомленных информаторов по фольклору Аллаиховского района. О.С. Елисеева записывала на технических носителях исполнение песен и осуокай на юбилейных вечерах, концертах художественной самодеятельности, клубных вечерах. Только благодаря ее энтузиазму, мы сегодня можем судить о музыкальных особенностях песенной культуры этого региона Якутии. Ею записано на магнитофонные носители исполнение С.Н. Горохова, И.А. Лебедева, П.Н. Рожина, А.П. Потаповой-Слепцовой.

Функциональность песенного фольклора аллаиховских якутов изменилась не только количественно, но и по характеру внутренних и внешних взаимосвязей фольклора с жизнедеятельностью народа. В связи с этим на грани исчезновения оказался уникальный локальный жанр народных

якутских песен – приморская песня *муора ырыата / тойуга*, а также северный вариант якутского танца *осуокай*. Актуализация исторически сложившихся музыкальных форм регионального якутского фольклора, вживание их в **современную** культурную ситуацию во многом зависят от усилий фольклористов, деятелей культурных учреждений и местной интеллигенции.

### Литература

1. Аллаиховский улус: история, культура, фольклор. – Якутск, 2005. – 320 с.
2. Аллайыаха сахаларын фольклора. Үөрэнээччилэргэ, учууталларга, төрөппүттэргэ көмө / Хомуян онордо З.А. Ширкова. – [Рукопись]. – 137 с.
3. *Боякова С.И.* Освоение Арктики и народы Северо-Востока Азии (XIX в. – 1917. – Новосибирск, 2001. – 160 с.
4. История Аллаихи: учеб. пособие / сост. З.А. Ширкова. – Якутск, 2001. – 156 с.
5. Отчет главы администрации об итогах социально-экономического развития МО «Аллаиховский улус (район)» за 2010 год и проблемах, перспективных планах на 2011 год.

*Н.В. Павлова,  
Якутск*

### **Сюжеты якутских сказок Аллаиховского улуса (по материалам фольклорной экспедиции 2011 г.)**

В ноябре 2011 г. под руководством научного сотрудника сектора якутского фольклора ИГИиПМНС СО РАН, к.ф.н. С.Д. Мухоплевой в Аллаиховском улусе прошел первый этап фольклорной экспедиции под названием «Якутский фольклор и эпос в иноязычной среде: прошлое и настоящее». Целью экспедиции было определение и оценка изменений якутского фольклора, испытывающего в настоящее время воздействие стремительно меняющегося мира, влияние культуры этносов, исторически проживающих в Аллаиховском улусе РС(Я) (юкагиров, эвенов, чукчей, русских и др.).

В результате был собран значительный полевой материал по самобытному якутскому фольклору; опрошены 15 информаторов в трех населенных пунктах: пос. Чокурдах, Бёрёлёхском и Быянгырском наслегах. В целях выяснения современного состояния эпоса, сказок и народных песен, участники экспедиции работали по вопросникам, задавая информаторам заранее подготовленные вопросы отдельно по фольклорным жанрам. Такой метод сбора материала был связан с темпами и сжатыми сроками экспедиции.

Среди 15 информаторов только двое (Петр Петрович Слепцов и Светлана Николаевна Протопопова) в кратком изложении рассказали несколько сюжетов якутских сказок. Некоторые сказки, записанные самими носителями, можно найти в электронной книге З.А. Ширковой, учительницы якутского языка и литературы Чокурдахской средней школы имени А.Г. Чикачева, под названием «Якутский фольклор Аллаиховского улуса» («Аллайыаха сахаларын фольклора»), изданной в 2010 г. [4].

Репертуар сюжетов якутских сказок Аллаиховского района небольшой. Среди них преобладают сказки о животных: «Медведь и лиса» («Мээмиччэ уонна саһыл»), «Мышь» («Кутуйах»), «Собака наездница и пень» («Ыт аттаммыта уонна тенургэс»), «О хвастовстве куропатки» («Хабды киһиргэнэрин туһунан»), «Куропатка и щука» («Хабды уонна сордон»), «Налим и рыба-туут» («Сыанаан уонна туут балык»). Все эти сказки – этиологического характера, объясняющие появление тех или иных отличительных признаков зверей и птиц.

Если рассматривать эти сюжеты по указателям, то сюжет сказки «Медведь и лиса» можно найти в СУС Барага под № 157 [3], в СЯС Эргиса под № 1 [6], таким образом, данный сюжет является одним из самых распространенных и популярных сюжетов. Об этой сказке Н.В. Емельянов в статье «Народные сказки якутов» пишет: «...завязкой сюжета служит конфликт между зверями, проживающими совместно. Характеры животных уподоблены человеческим, но это уподобление не опосредованное. Во

второй части сказки антропоморфизм зверей углубляется. Так, лиса предстает мстительной, хитрой, а медведь – доверчивым, простоватым тугодумом. Концовка сказки носит дидактический характер, она объясняет причину конфликта, произошедшего из-за несхожести их повадок» [5]. В сказке «Медведь и лиса» как всегда хитростью и обманом побеждает лиса. По этому поводу известный сказковед В.Я. Пропп пишет, что «в сказках о животных обман вызывает восхищение как форма выражения превосходства слабого над сильным». Далее он предполагает, что «сказка о животных создавалась тогда, когда обман не только не был предосудителен, но представлял собой одну из форм борьбы за существование» [2].

В сюжетах волшебных сказок присутствует мотив брака животного с человеком. Например, женщина приживает ребенка от медведя [2, с. 313]. Так, из якутских сюжетов к данному мотиву можно отнести сказку «Резвый Бегун Медвежий Глаз» («Эһэ Харах Дьэллик Суурук»), который классифицирован в СУС под № 650А [3], в СЯС – под № 181-182 [6]. В комментариях к тому «Якутские народные сказки» серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» сообщается, что эта сказка имеет три варианта, записанных от одного информатора – П.В. Захарова, в с. Сунтар Сунтарского района. Первая запись сделана самим исполнителем в 1939 г. [1]. Вторая запись является материалом КФЭ 1986 г. Третья запись произведена в 1986 г. В.В. Илларионовым. Первая и третья записи почти совпадают, но в последней записи есть отличия: рассказчик снял мотив сожительства женщины с медведем, вместо этого к медведю попадает нечаянно заблудившийся мальчик. Сам сказочник объясняет это тем, что «мотив сожительства женщины с медведем не может вызывать доверия, как раньше» [5].

Интересно, что рассматриваемый мотив волшебной сказки преобладающее количество информаторов рассказывают как предание, то есть не как вымысел, а как действительность. И тем самым указывают на то, что они являются потомками медвежьего рода («ийэ кыылбыт эһэ эбитэ

уһу»). Данное явление также доказывает мнение В.Я. Проппа, что «мотив чудесного рождения от животных также частично восходит к тотемическим верованиям и представлениям» [2]. Таким образом, возможно, первоисточником, историческим корнем данного сказочного мотива является это предание.

Помимо репертуара опрошенных информаторов, сказочный сюжет обнаружили в районном архиве Аллаиховского улуса, в документах проведения райсмотрa художественной самодеятельности, посвященного 25-летию Якутской АССР, проходившего с 29 января по 24 июня 1947 г. Текст называется просто «Сказка», записан от Николая Ивановича Ефимова. Сюжет этой сказки относится к сказкам о доле и судьбе, где рассказывается о боге Христосе и Сатане.

В завершение следует отметить, что местный якутский фольклор Аллаиховского улуса активно забывается, теряются самобытность, уникальность фольклора данного региона. Это связано с миграционным оттоком постоянных жителей пожилого возраста, влиянием культуры других этносов, а также воздействием меняющегося современного мира.

### Литература

1. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 344. Л. 1–24.
2. *Пропп В.Я.* Русская сказка / вступ. ст. К.В. Чистова. – Л., 1984. – 335 с.
3. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. – Л., 1979. – 438 с.
4. *Ширкова З.А.* Якутский фольклор Аллаиховского улуса (Аллайыаха сахаларын фольклора). – Чокурдах, 2010.
5. Якутские народные сказки / сост. В.В. Илларионов, Ю.Н. Дьяконова, С.Д. Мухоплева и др. – Новосибирск, 2008. – 462 с.; – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т.27)
6. Якутские сказки / изд. подгот. Г.У. Эргис; отв. ред. Л.Н. Харитонов. – Якутск, 1964. – Т.1. – 309 с.; 1967. – Т.2. – 284 с.

### Сказочный нарратив и сюжетные схождения в фольклоре народов Севера России (на примере эвенской сказки о лисе)

В.Я. Пропп, исследуя русский сказочный фольклор, говорил «...что в числе сказок о животных есть как бы два вида их. Одни сказки представляют собой нечто законченное, цельное, имеют определенную завязку, развитие и развязку и, как правило, не вступают в соединение с другими сюжетами, представляют собой законченные произведения, т.е. сказочные типы в общепринятом смысле этого слова...» [Пропп 2008, с. 351]. Он утверждает, что «...таких явное меньшинство. Большинство же сказок не обладает сюжетной самостоятельностью, а только некоторой особой соединяемостью, тяготением друг к другу и, хотя иногда могли бы рассказываться самостоятельно, фактически почти никогда не рассказываются отдельно...» [там же, с. 351], как и в эвенской сказке, где в одном сюжете объединены несколько сюжетных тем, например, про лису и кедровку, про лису и нерпу, лису и старик со старухой, про лису и медведя. По этому поводу В.Я. Пропп утверждает, что может «быть поставлен вопрос о том, что некоторая часть животного эпоса представляет собой одно целое, которое в народе никогда не сводится к полному объединению, но объединяется частично. Термин «животный эпос» поэтому вполне возможен и правилен. Есть сюжеты, которые никогда не рассказываются отдельно, <...> хотя они внешне независимы друг от друга. Эта соединяемость – внутренний признак животного эпоса, не присущий другим жанрам» [там же, с. 351].

В качестве примера представляется сказочный сюжет «Про лису» («Хуличан дьувулин»), записанный в 1945 г. К.А. Новиковой в селении Дюмандя Ольского р-на Магаданской обл. от Михаила Прокофьевича Семенова, представителя ольского говора эвенского языка (1905 г. р.). Текст нимкана опубликован в приложении лингвистического исследования по ольскому говору [Новикова, 1980, с. 146–152].



В первом эпизоде сказки повествуется о лисе и кедровке. Лиса, угрожая, срубить и повалить дерево, выманивает у кедровки яйца и съедает их. Эпизод о лисе, выманивающей яйца и грозящей кедровке срубить и повалить дерево, представлен в тексте эвенской сказки «Кедровка» («*Онгалган*») [Фольклор эвенков Березовки 2005, с. 169-178] (к типологии сюжета ср. АТ 56 А). Аналогичный эпизод встречается в сказочном фольклоре удэгейцев – «Лис» («*Сулаи*»), где лиса, проголодавшись, приходит к цапле и просит у нее птенцов в жены, а затем съедает их [ПФНСиДВ т. 18, 1998, с. 266–268]; орочей – «Лиса и цапля» («*Сулаки, нгачаки*»), где лиса приходит к белке-летяге и просит у нее детеныша, угрожая свалить дерево, изрубить их топором, изжарить на вертеле [8, с. 127–128]; эвенков – «Пташка и лиса» («*Чивкачанн, ун сулаки*»), где лиса запугивает пташку, угрожая срубить дерево, выманивает у нее яйцо и съедает его [Фольклор эвенков Якутии 1971, с.39]; нанайцев – «Летяга» («*Хомнго*»), где лиса, притворившись чертом, приходит к летяге, запугивает ее и съедает детенышей [Аврорин 1986, с.68-69]; негидальцев – «Летяга и лисица» («*Омки, солахи*»), где к летяге приходит лисица и выманивает у нее детенышей и съедает их [Цинциус 1982, с. 132-135]; юкагиров – «Сказка о лисе», где вместо кедровки фигурирует ворона, у которой голодная лиса, угрожая срубить дерево, выманивает и съедает птенцов [Иохельсон 1900, 66-67; Лунное лицо 1992, 50-51; Иохельсон 2005, 97-98]; долган – «Старик Укукуут-Чукукуут и лиса» («*Укукуут-Чукуут огонньор онуга һаһыл*»), где лиса у старика Укукуут-Чукукуут просит детей и съедает их [ПФНСиДВ, т. 19, с.196-197]; якутов – «Птица Тюенэн с четырьмя яйцами» («*Туорт сымымыттаах Туонэн кыыл*»), где лиса угрожая птице Тюенэн тем, что сжует сугробистую поляну, сгрызет тучную поляну, свалит старую склонившуюся иву, выманивает у нее яйца и съедает их [ПФНСиДВ т. 27, 2008, с.119–123], а также в русском сибирском фольклоре – «Груздь, лиса и сорока», где лиса приходит к груздю и, угрожая, «ссечь» хвостом березу, забирает у него деточек [ПФНСиДВ 1993, с. 244–245].

Во втором эпизоде повествуется о птице гараньдя (от эвен. *гар, гараньдя* Ол, Ох, П фольк. птица похожая на огромного орла) и кедровке. Гараньдя убеждает кедровку, чтобы она не отдавала лисе свои яйца. Эпизод о птице *гараньдя*, убеждающей кедровку, не отдавать своих яиц лисе. Эпизод представлен и в другом варианте эвенской сказки «Кедровка» («*Онгалган*»), где вместо птицы *гараньдя* фигурирует сова, которая убеждает кедровку не отдавать своих яиц лисе, которая обманывает ее [Фольклор эвенков Березовки 4, с. 169-178] (к типологии сюжета ср. АТ 56 А). Аналогичный эпизод зафиксирован в сказочном фольклоре: удэгейцев – «Лис» («*Сулаи*»), где вместо птицы *гараньдя* выступает филин, который объясняет цапле, что лис ее обманывает и не сможет выполнить свою угрозу [ПФНСиДВ т. 18, 1998, с.266-268]; орочей – «Лиса и цапля» («*Сулаки, нгачаки*»), где вместо птицы *гараньдя* выступает цапля, которая утверждает, что лиса ее обманывает и на самом деле не сможет выполнить свою угрозу [Орочские сказки и мифы 1966, с. 127–128]; эвенков – «Пташка и лиса» («*Чивкачанн,ун сулаки*»), где вместо птицы *гараньдя* фигурирует рябчик, который убеждает пташку, чтобы она не отдавала свои яйца лисе [Фольклор эвенков Якутии 1971, с. 39]; нанайцев – «Летяга» («*Хомнго*»), где вместо птицы *гараньдя* фигурирует цапля, которая убеждает летягу, чтобы она не отдавала детенышей лисе, которая обманывает ее, притворившись чертом [Аврорин 1986, с. 68–69]; негидальцев – «Летяга и лисица» («*Омки, солахи*»), где к летяге приходит дедушка-сова и учит летягу не бояться лисы [Цинциус 1982, с. 132–135]; якутов – «Птица Тюенэн с четырьмя яйцами» («*Туорт сыымыыттаах Туонэн кыыл*»), где вместо птицы *гараньдя* фигурирует старик бурундук, который объясняет птице, что лиса обманывает ее, и она не сможет выполнить свою угрозу [ПФНСиДВ 27, 2008, с. 118–119]; юкагиров – «Сказка о лисе», где вместо птицы *гараньдя* фигурирует птичка-чайшилэ, которая убеждает ворону, что лиса ее обманывает и не стоит ей отдавать своих птенцов [Лунное лицо 1992, с. 50–51], а также в русском сибирском

фольклоре, где вместо птицы *гараньдя* фигурирует сова [ПФНСиДВ 1993, с. 244–245].

В третьем эпизоде повествуется о лисе и птице *гараньдя*. *Гараньдя*, схватив лису, уносит ее на морской остров и оставляет там. Эпизод о птице *гараньдя*, хватающей лису и уносящей ее на остров, представлен в варианте эвенской сказки «Кедровка» («*Онгалган*»), но вместо птицы *гараньдя* фигурирует сова, которая летит над морем с вцепившейся в шею лисой [4, с. 169–178]. Схожий сюжетный эпизод зафиксирован у удэгейцев – «Лис» («*Сулаи*»), где фигурирует зимородок [ПФНСиДВ т. 18, 1998, с. 266–268], нанайцев – «Летяга» («*Хомнго*»), где вместо птицы *гараньдя* фигурирует цапля, которая уносит лису, вцепившуюся за ее хвост, на морской остров [Аврорин 1986, с.68-69], негидальцев – «Летяга и лисица» («*Омки, солахи*») [Цинциус 1982, с. 132-135], где дедушка-сова уносит лису и сбрасывает в море, орочей – «Лиса и цапля» («*Сулаки, нгачаки*»), где вместо птицы *гараньдя* фигурирует цапля [Орочские сказки и мифы 1966, с. 127–128], юкагиров – «Сказка о лисе», где вместо птицы *гараньдя* фигурирует птичка-*чайшилэ*, которая уводит лису выше по течению реки к старику с детьми и губит ее [Лунное лицо 1992, с. 50–51].

В четвертом эпизоде повествуется о лисе и нерпах. Лиса выбирается на сушу, прыгая с одной нерпы на другую, делая вид, что считает их, прыгает на берег и убегает, сказав нерпе, чтобы она одна считала свой народ. Тогда нерпа, поняв, что лиса схитрила, произносит проклятие: «Ну, погоди же, лиса, попадешься же ты к людям в самострел!». Эпизод о лисе, выбравшейся на сушу, прыгая, с одной нерпы на другую, представлен в нескольких текстах эвенской сказки [Новикова 1980, с. 146–152; 4, с. 169–178]. Данный эпизод, где вместо нерпы фигурирует рыба, представлен в сказочном фольклоре эвенов в качестве самостоятельного сюжета в исполнении З.А. Степановой, представителя ламунхинского говора эвенского языка, проживающей с. Себян-Кюель, Кобяйского улуса, Республики Саха (Якутия) [ПМА, 2006; Петрова, 2010, с. 130–134]. Аналогичный эпизод зафиксирован в сказочном

фольклоре негидальцев – «Летяга и лисица» («Омки, солахи»), где лиса, сброшенная в море дедушкой-совой, выбирается на землю, прыгая с одной нерпы на другую [Цинциус 1982, с. 132–135], орочей – «Лиса и цапля» («Сулаки, нгачаки») [Орочские сказки и мифы 1966, с. 127–128], нанайцев – «Летяга» («Хомнго»), где вместо нерп фигурируют черви, по которым лиса перебирается с морского острова до берега земли [Аврорин, 1986, с. 68–69], долган – «Старуха и лисья шкура» («Эмээксин онуга һаһыл тириитэ»), где лиса, попав на остров, выбирается на землю прыгая с одного налима на другого налима [ПФНСиДВ 19, 2000, с.195–197].

В пятом эпизоде повествуется о лисе, старике и старухе. Лиса нанимается пастухом к старикам, делает вид, что пасет оленей, съедает их и убегает. Эпизод о лисе, нанимающейся пастухом к старику и съедающей оленей, в сказочном фольклоре эвенов представлен в нескольких вариантах [Новикова 1980, с. 146–151; Сказки эвенской земли 1988, с. 5-7; Фольклор эвенов Березовки 2005, с. 169–178; с. 185; ПМА, 2010]. Аналогичный сюжетный эпизод встречается в сказочном фольклоре эвенков – «Старик и лиса» [Легенды и мифы Севера, 1985, с. 191], нанайцев – «Лиса» («Солаки»), где лиса присматривает за свиньей [ПФНСиДВ, 11, 1996, с. 76–85], орочей – «Лиса» («Сулаки») [Орочские сказки и мифы, 1966, с. 129–131], а также в русском сибирском фольклоре, где волк прогрызает у бычка бок и съедает кишки, а затем загоняет туда сорок-ворон и прикрывает их соломкой [ПФНСиДВ, 1993, с. 258–260].

В шестом эпизоде продолжается повествование о лисе, старике и старухе, которые остались без оленей после обмана лисы. Лиса приходит и напрашивается помочь старику, который сам тащил сани, а затем обманным путем попадает к нему в сани, где в сушеном пузыре находит еду *кульни* (**Эвен. күлн'и** Ол, П, название еды (из свежей давленной кетовой икры и ягод брусники, голубицы или жимолости, прокипяченных и заправленных нерпичьим жиром) [ССТМЯ 1975, с. 428]. Данный эпизод о лисе, обманным путем попавшей в сани и съевшей мороженую рыбу/мороженое

мясо/сушеное мясо/ягоды/еду, приготовленную из свежей давленной кетовой икры и ягод, заправленных нерпичьим жиром (*кульни*), представлен в нескольких вариантах [Эвенский фольклор 1958, с. 28–29; Новикова 1980, с. 146–152; Сказки эвенской земли, 1988, с. 5–7; Фольклор эвенов Березовки, 2005, с. 169–178] (к типологии сюжета ср. АТ 1). Данный эпизод представлен в сказочном фольклоре эвенов в качестве самостоятельного сюжета в исполнении З.А. Степановой [ПМА, 2006; Петрова 2010, с. 130–134]. Данный эпизод также представлен в качестве самостоятельного сюжета в исполнении А.С. Соколовой, проживающей в пос. Кепервеем Билибинского района Чукотского автономного округа, в сказке «Хитрая лиса» (*«Хавка хуличан»*), которая записана 2003 г. [ПМА 2003; Петрова, 2011, с. 192–194]. Аналогичный сюжетный эпизод встречается в сказочном фольклоре нанайцев – «Лиса» (*«Солаки»*) [ПФНСиДВ 11, 1996, с. 76–85], юкагиров – «Сэмтэнэй-старик» (*«Сэмтэнэй-Пэлдудиэ»*), где вместо лисы фигурирует песец, который съедает жир [ПФНСиДВ 25, с. 246–247], эвенков – «Саранки», где лисица обманывает женщин [Верный друг..., 1957, с. 56–57], орочей – «Лиса» (*«Сулаки»*) [Орочские сказки и мифы, 1966, с. 129–131], а также в русском сибирском фольклоре – «Про лису и волка» [ПФНСиДВ 1993, с. 258–260]. В данном сюжетном блоке лиса определяет устье реки на «Начальную», «Серединную» и «Конечную» [Новикова, 1980, с. 146–152]. Аналогичный сюжет встречается и в сказочном репертуаре орочей – «Лиса» (*«Сулаки»*), где лиса определяет название ручья по имени «Начало», «Середина» и «Пустота» [Орочские сказки и мифы, 1966, с. 129–131], эвенков – «Саранки», где лисица обманывает женщин и определяет название речки по имени «Немножкой», «Половинкой», «Всежкой» [Сказки эвенков, 1957, с. 56–57] и в сибирском русском сказочном фольклоре – «Лиса-Повитуха» [ПФНСиДВ 1993, с. 241–242].

В седьмом эпизоде старик, одев, мохнатые штаны, устраивает шаманскую пляску перед зверями. В кратких сюжетах, записанных от З.А. Степановой и А.С. Соколовой [Петрова, 2010, с. 130-134; Петрова, 2011, с.

192–194], старик устраивает пляску, надев, продырявленные штаны, засунув туда труху/ мех от линяющей шкуры оленя, чтобы вызвать смех и тем самым обнаружить объект преследования – беззубую лису. А в кратких сюжетах эвенского нимкана «Старик Мочулрукан» («*Мочулрукан этикэн*»), записанного от Петра Дмитриевича Неустроева в 2004 г. проживающего в с. Себен-Кеюль, Кобяйского улуса, представителя тюгясирского рода [ПМА, 2004], и «Почему у зайца уши черные, а у куропатки – лоб» («*Ями мунрукан коритални хакарил, кабявла-си иргэн*») [Сказки эвенской земли, 1988, с. 10] пляску перед собравшимся зверями устраивает не старик, а старуха. Финальная формула у обоих сюжетов, как и в нимкане «Старик Бочиликан» («*Бочиликан этикэн*») [Петрова, 2010, с. 130–134], носит этиологический характер, объясняющий, почему верхушки ушей у зайцев стали черными, а у куропатки – лоб. Аналогичный эпизод встречается в сказочном фольклоре нанайцев – «Лиса» («*Солаки*»), где старик, положив в штаны добытых им белку, енота, зайца, хоря, устраивает пляску с бубном, долган – «Старик Укукуут-Чукукуут и лиса» («*Укукуут-Чукуут огонньор онуга һаһыл*»), где старик, насыпав пепел от костра в штаны, устраивает пляску с бубном, якутов – «Птица Тюенэн с четырьмя яйцами» («*Туорт сыымыыттаах Туонэн кыыл*»), где старик, набив за пазуху мелкой древесной трухи, устраивает пляску перед лисицами, орочей – «Лиса» («*Сулаки*»), где Дэвэктэ во время камлания кричал филином «*Хун-хун*», бормотал зайцем «*Хобо-бо-бо-бо*», чтобы обнаружить спрятавшуюся лису. Сюжетный сегмент о лисе, грозящей спрятать солнце, зафиксирован и в другом варианте эвенского нимкана про лису.

В восьмом эпизоде повествуется о лисе, медведе и старике. Лиса обманом убивает медведя. Данный эпизод о лисе, обманом убивающей медведя, встречается в качестве самостоятельного сюжета и в другом варианте эвенского нимкана [Эвенский фольклор, 1958, с. 29–30]. Аналогичный эпизод встречается и в сказочном фольклоре нанайцев – «Лиса» («*Солаки*») [ПФНСиДВ 11, 1996, с. 76–85], юкагиров [Иохельсон

1900, с. 27, Фольклор юкагиров, 1989, ч. 1, с. 58-61; Иохельсон 2005, с. 58; Фольклор юкагиров, 2005, с. 241; 255–257], где вместо лисы фигурирует песец [Фольклор юкагиров, 2005, с. 240–241], азиатских эскимосов [Сказки и мифы эскимосов, 1985, 47–48], где вместо медведя фигурирует лось и в сказках аляскинских эскимосов [Сказки и мифы эскимосов, 1985, с. 333–334; 334–336], долган «Старик Укукуут-Чукукуут и лиса» («*Укукуут-Чукуут огонньор онуга һаһыл*»), где вместо убитого медведя фигурирует важенка дикого оленя [ПФНСиДВ 19, 2000, с. 196–197].

В девятом эпизоде лиса, после того, как обманом убила медведя, разделяет мясо со стариком и таскает в землянку. Лиса обманывает старика, связывает его веревкой, а затем одна съедает мясо медведя. Связанного старика оставляет одного в землянке, а сама уходит. Старик видит волка и просит его развязать. Волк отказывается и убегает. Старик просит медведя, чтобы он развязал его. Медведь отказывается и уходит. Старик видит мышку и просит ее, чтобы она развязала его. Мышка соглашается помочь старику. Аналогичный эпизод о лисе, связывающей старика веревкой [Новикова, 1980, с. 146–152; Фольклор эвенов Березовки, 2005, с. 169–178], встречается в сказочном фольклоре долган – «Старик Укукуут-Чукукуут и лиса» («*Укукуут-Чукуут огонньор онуга һаһыл*»), где лиса привязывает старика к колыбеле из шкуры важенки и укачивает его, а затем уснувшего старика тащит к буераку и сталкивает вниз [ПФНСиДВ 19, 2000, с. 196–197], якутов – «Птица Тюенэн с четырьмя яйцами» («*Туорт сыымыттаах Туонэн кыыл*»), где лиса привязывает старика-бурундука железной веревкой к железной колыбели и убегает [ПФНСиДВ 27, 2008, с. 118–119]. Сюжетный эпизод о привязанном к колыбели старике и просящем волка, медведя, мышку развязать его [Фольклор эвенов Березовки, 2005, с. 169–178], встречается в сказочном фольклоре долган – «Старик Укукуут-Чукукуут и лиса» («*Укукуут-Чукуут огонньор онуга һаһыл*»), где старик просит горнастаев, песцов, мышей, перегрызть ремни [ПФНСиДВ, 2000, т. 19, с. 196–197].

В десятом эпизоде старик решает наказать лису. Старик находит лисьи следы и ставит самострел. Лиса попадает в самострел старика и погибает. Тем самым исполняется проклятие нерпы, произнесенное в четвертом эпизоде. Схожий эпизод о месте старика, который ставит ловушку лисе, встречается в нескольких текстах эвенского нимкана [Новикова, 1980, с.146-152; Фольклор эвенов Березовки, 2005, с. 169–178]. Аналогичный эпизод представлен в сказочном фольклоре орочей, где лиса гибнет в ловушке, последовавшей в результате заклинания или колдовства нерпы [Орочские сказки и мифы, 1966, с. 127–128].

Итак, текст эвенского нимкана «Про лису» (*«Хуличан дьувулин»*), записанный в 1945 г. К.А. Новиковой от Михаила Прокофьевича Семенова [Новикова, 1980, с. 146–152] состоит из десяти эпизодов. Они в достаточной степени самостоятельны и также могут существовать в виде отдельных кратких повествований. Сюжету о лисе можно отвести особое место, хотя, заметим, лиса является излюбленным героем не только эвенского сказочного фольклора, аналогичные сюжеты встречаются и в фольклоре других народов Севера России.

#### Литература

1. Эвенский фольклор / сост. К.А. Новикова. – Магадан: Кн. изд-во, 1958. – 118 с.
2. Новикова К.А. Очерки диалектов эвенского языка: Ольский говор. – Ч. 2: Глагол, служебные слова, тексты, глоссарий. – Л.: Наука, 1980. – С. 146–152.
3. Сказки эвенской земли / сост. Л.Е. Большаковой и др. – Магадан: Кн. изд-во, 1988. – С. 5–7.
4. Фольклор эвенов Березовки (образцы шедевров) / сост. Роббек В.А. – Якутск, 2005. – 362 с.
5. Петрова В.А. Эвенский нимкан о лисе и старике Бочиликане: к проблеме вариативности и типологии сюжетов// Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К.Аммосова. – Т. 7, № 4. – 2010. – С. 130–134.
6. Петрова В.А. Эвенский нимкан о лисе, записанный от А.С. Соколовой: к проблеме вариативности и типологии сюжетов // Вестник Поморского университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». – Вып. № 7, 2011. – С. 192–194.



5. Нанайский фольклор: нингман, сиюхор, тэлулгу. – Новосибирск, 1996. – 478 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 11).
6. Фольклор юкагиров / сост. Г.Н. Курилов. – Новосибирск: Наука, 2005. – 594 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 25).
7. Верный друг (Сказки эвенков) / сост. И.И. Суворов. – 1957. – 81 с.
8. Ороочские сказки и мифы / сост. В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева. – Новосибирск, 1966. – 235 с.
9. Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: Волшебные. О животных / сост. Р.П. Матвеева, Т.Г. Леонова. – Новосибирск: Наука, 1993. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). – 352 с.
10. Фольклор долган / сост. П.Е. Ефремов. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – 448 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 19).
11. Якутские народные сказки / сост. В.В. Илларионов, Ю.Н. Дьяконова, С.Д. Мухоплева и др. – Новосибирск: Наука, 2008. – 462 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего востока; т. 27).

*Л.И. Кардашевская,  
Якутск*

### **Эвенкийские колыбельные песни**

Колыбельная песня – один из древнейших жанров традиционного фольклора любого этноса. Как известно, это песня, которой убаюкивают ребенка [5, с. 286]. Она должна исполняться спокойным, тихим голосом, напевно и протяжно.

Эвенкийские песни представляют собой большой пласт в традиционном фольклоре эвенков, где колыбельные, по мнению исследователя эвенкийского музыкального фольклора А.М. Айзенштадта, представляют «специфическую жанровую группу» и «занимают в эвенкийской музыке несколько обособленное место». Так, исследователь отмечает, что некоторые женщины-эвенкийки вовсе отрицали повсеместную распространенность этого жанра [1, с. 44]. Вероятно, это было связано с анимистической, магической функцией колыбельных. «Манера “завораживающего” пения,

вполне естественная в подобных случаях, могла рассматриваться как своеобразное заклинание, в которое могли вмешаться злые духи» [Там же]. Как пишет другой исследователь эвенкийского фольклора М.Г. Воскобойников, называть имя ребенка в колыбельных песнях считалось грехом, можно было обратиться к нему во втором лице – «ты» или «дитя мое», чаще встречается обращение в третьем лице – «он», «его» [3, с. 252].

В ранних исторических замечаниях о музыке эвенков мы не встретим высказываний о колыбельных песнях. Так, И.Г. Георги, путешествовавший по Сибири во 2-й половине XVIII в., отмечая тематику эвенкийских песен, пишет, что «в их песнях речь идет о любви, охоте, оленях, красивых местностях, о храбрых подвигах предков, часто о чудесах и приключениях» [2, с. 233]. В начале и середине XIX в. А.Ф. Миддендорф приводит первые нотные образцы тунгусских песен-импровизаций без названий, которые нельзя назвать «колыбельными». В первых двух образцах доминирует хазматоника [4, с.722]. В третьем примере половинная и заключительная каденции заканчиваются отрывочно, пунктирным ритмом. Г.Гут, изучавший в 90-е г.г. XIX в. быт ангаро-енисейских эвенков, в своей работе «Тунгусская народная литература и ее этнологическое значение» (1901) впервые приводит текст «Колыбельной песни»: «А-ба, а-ба! Он маленький, малютка, вчера у меня родился, плакать он не смеет, он новорожденный» и предполагает, что «употребление третьего лица имеет целью придать обращению матери шуточно-дразнящий характер» [2, с.238].

Позже о колыбельных, как о самостоятельном жанре эвенкийского традиционного фольклора, начинают говорить такие исследователи, как М.Г. Воскобойников в своем труде «Эвенкийский фольклор» (1960), А.М. Айзенштадт в книге «Песенная культура эвенков» (1995) и др.

А.М. Айзенштадт, выделяя колыбельные песни из разряда семейно-бытовых, вкупе с приветственными, свадебными песнями и плачами, обозначает одним словом *икэр* [1, с. 24]. М.Г. Воскобойников относит колыбельные песни к типу *давлавун*, т.е. к песням на определенные мелодии

с устоявшимся текстом, или к песням-импровизациям, условно разделяя колыбельные песни на две группы; 1) песни с устоявшимися припевами («Бай-бой, бай-бой!» или «Бой-бай, бай-бой!»), исполняемые всеми членами семьи, кроме отца ребенка; 2) «материнские песни», исполняемые только матерью ребенка. Первые поются главным образом при убаюкивании младенца в люльке, вторые – в любое время, но в отсутствие чужих людей и отца ребенка (если в момент исполнения песни матерью войдет кто-либо из чужих людей или отец ребенка, то песня немедленно прерывается) [3, с. 253].

В «Северной энциклопедии» встречаем такое название колыбельных (также и других песен-констатаций с устойчивой тематикой), как *хагаавун*, *хэгээвун*, *хогоовун*, характерное для западных эвенков [6, с. 1110].

А.М. Айзенштадт в своей книге «Песенная культура эвенков» приводит 11 нотных примеров колыбельных. В этих примерах встречаем напевы на такие слова, как «бай-бай, баю-бай» (записанные у северобайкальских и катангских эвенков, слова здесь характерны для русских колыбельных, что, возможно, связано с влиянием русской культуры), «оляйяй», «бой-бай, бой-бай» (у красноярских эвенков южноенисейской группы, по мнению М.Г. Воскобойникова, эти слова несомненно древнего происхождения), «байда-байда-байюда» (у катангских эвенков), «балю, балю-лю-лю», «боба-боба» (у витимо-олекминских эвенков). Все эти песни можно отнести к ласкательным напевам, так как предназначены они для ребенка. Как считает этномузыковед Ю.И. Шейкин, «ласкательный напев – это мелодический эмбрион, соответствующий имени ребенка <...>. В системе архаичной практики интонирования он закрепляется в памяти ребенка и окружающих его взрослых людей и впоследствии служит основой для создания “своего” напева» [7, с. 253].

Для северобайкальского напева характерны покачивающиеся секундово-терцовые ходы, здесь прослеживаются два устоя «*es*» и «*c*». Приведем потактовую схему:  $a- a_1-a_2-b-a-a_1-a_2- b$ . Отсюда видно варьирование первой попевки:

А - на - дя - кал кунг-а-кат- кан ба - ю - де - кал эр - гу ху - тэв

Бай, бай, ба - ю - бай, ба - ю - де - кал хэр-ган - ху - тэв

В колыбельном напеве красноярских эвенков отметим переменность метра, три устоя «*g*», «*es*», «*b*», преобладание секундого движения в мелодии с малотерцовыми ходами. А.М. Айзенштадт приводит схему данного примера:  $a-b-a_1-b_1-a_2-a_3-b_2-a_1-b_2$ . Здесь заметно активное варьирование начальной попевки:

О - ля - яй, ас - чи - кал, о - ля - яй,

ас - чи - кал! О-ля-яй, о-ля-яй, а - де - нэл,

а - де - нэл, а - де - нэл, о - ля - яй

В этих двух примерах часто используется попевка III-IV-III-I, передающая легкое покачивание.

Для следующего примера колыбельной катангской группы эвенков характерна ладовая переменность (в первом, третьем двутактах – мажор с устоем «*f*», во втором, четвертом – минор с устоем «*c*»). В первых четырех тактах заметно частое использование чистой кварты, которое в последующих четырех тактах компенсируется за счет секундого движения мелодии. Приведем схему попевок:  $a-b-c-b_1-a-b_2-c_1-b_2$ . Здесь отметим варьирование второй попевки:

Бай - да - бай - да - бай - ю - да, а - де - кэл, а - де - кэл.

Ху - тэ - ей, а - де - кэл хи-тэ-рэ - кэн - ди со-нго-дён - ни

Расшифрованный нами пример колыбельной восточной группы эвенков (Нерюнгри, Якутия) из коллекции аудиозаписей французского исследователя

культуры народов Сибири А. Лекомта показывает, что весь образец, имеющий два устоя «e» и «a», построен на одной попевке с незначительным варьированием:  $a-a_1-a_1$ . Несмотря на обилие квинтовых ходов, синкоп, создается «покачивающее» движение за счет восходящего движения мелодии на квинту в начале попевки, а затем возвратного нисходящего движения на тот же интервал. Причем скачок этот не кажется резким, благодаря его подготовке нисходящим терцовым ходом и поддержке квинтового тона вспомогательной IV ступенью:

В целом, в эвенкийских колыбельных основой интонирования являются повторность ангемитонных попевок с незначительными варьированиями, покачивающиеся терцово-квартовые скачки (реже квинтовые), ладовая переменность, остигатный ритмический рисунок, что в целом соответствует жанру колыбельных.

### Литература

1. *Айзенштадт А.М.* Песенная культура эвенков. – Красноярск, 1995.
2. *Василевич Г.М.* Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. – Л., 1936.
3. *Воскобойников М.Г.* Эвенкийский фольклор. – Л., 1960.
4. *Миддендорф А.Ф.* Путешествие на Север и Восток Сибири А. Миддендорфа в двух частях. – Ч. II. Север и восток Сибири в естественноисторическом отношении. – Т. V: Сибирская фауна. – СПб., 1869.
5. *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. – М., 1989.
6. Северная энциклопедия. – М., 2004
7. *Шейкин Ю.И.* История музыкальной культуры народов Сибири. – М., 2002.

*А.С. Ларионова,  
Якутск*

### **«Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»: вопросы эдиции музыкальных текстов**

60-томная серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», которой огромное значение придавал Н.А. Алексеев, обязательно включает музыкальные разделы, так как во многих фольклорных жанрах, в том числе и повествовательных, содержатся песенные вставки. Музыкальный раздел всех томов содержит музыковедческую статью и нотные расшифровки образцов фольклора, отобранных для издания. В этом отношении нотные расшифровки поющих разделов многих фольклорных образцов и народных песен представляли и продолжают представлять собой самостоятельную проблему, так как ко времени начала издания томов еще не существовало устоявшейся стройной системы нотной записи оригинальных и трудно поддающихся нотной фиксации образцов фольклора сибирских этносов.

Ко времени начала работы над изданием серии достаточно стройная система записи непривычных для европейской нотографии традиционных напевов народов Сибири и Дальнего Востока была разработана на основе записей якутского фольклора, сделанных М.Н. Жирковым и Э.Е. Алексеевым. Расшифровка народных песен имеет свои особенности, которые не укладываются в привычную для профессиональной музыки нотозапись, и в этом отношении М.Н. Жирков первым в концептуальном плане поднял проблему нотировок якутского народного мелоса и ввел нотографическое отображение микроальтерационных нюансов звуковысотности, столь важных при нетемперированном характере мелодики песен народа саха. В связи с этим в своей книге «Якутская народная музыка» (Якутск, 1981) он отмечал: исследователи-предшественники считали, что «мелодические рисунки мотивов олонхо и песен стиля “дыиэрэтии” невозможно расшифровать и записать на

ноты, так как они содержат в себе элементы звуков, отсутствующих в европейской музыкальной практике, а также в музыкальной культуре многих братских народов СССР. Между тем все богатство якутской народной песни заключается в разнообразных гортанных вариациях. Только они, неуловимые для записи звуки, придают особую специфику, колорит, нюансы, вариации. Вот эти-то мотивы олонхо, передаваясь из уст в уста в течение многих столетий и составляют золотой фонд якутской народной песни» [3, с. 29].

Научная постановка проблемы переложения на ноты напевов олонхо стиля дьээрэтии ырыа впервые была поставлена как самостоятельная именно М.Н. Жирковым. Опираясь на нотографию, созданную И.С. Тезарновским, он стал записывать мелодии дьээрэтии ырыа и впервые использовал знаки, получившие распространение в расшифровках последующих исследователей, как наиболее адекватные в отображении микроальтерационных изменений в мелодиях подобных напевов. Как известно, исполнитель олонхо варьирует текст, и при повторном исполнении олонхосут практически исполняет уже другой вариант этого же эпического сказания, поэтому при непосредственной нотной расшифровке напевов олонхо в запись были включены разные варианты напева, так как во время нотной записи нотировщику приходится неоднократно просить повторить напев, чтобы записать его полностью. О подобных сложностях при записях на слух во время экспедиций пишет и М.Н. Жирков: «Представьте себе, перед вами сидит якутский олонхосут и вы у него записываете по фразам, отрывочно, мелодию олонхо. Когда он споет одну фразу, вы должны записать ее на ноты, остановив певца. Певец прежде чем продолжить олонхо вернется к первой фразе и от нее уже перейдет к другой. Он тут же при повторении первой фразы споет вам ее совершенно в другом рисунке, не похожем на первый. <...>. Когда же отдельные тексты песен олонхо исполняются певцами длительностью в 15–20 минут, а иногда до часу, то, конечно, записать без перерыва мелодию такого текста невозможно и это представляет большую трудность при отсутствии фонографических аппаратов и записывающих

приборов» [там же, с. 34]. Поэтому записи олонхо до появления магнитофона носили зачастую фрагментарный характер.

Проблема нотных расшифровок якутских традиционных песен, поднятая М.Н. Жирковым, позже была развита Э.Е. Алексеевым в его монографии «Нотная запись народной музыки: теория и практика». В этой работе Э.Е. Алексеев дает представление об условности каждой нотации музыки устной традиции. При этом автор утверждает, что все нотные расшифровки песен отличаются субъективным слышанием нотировщика. В связи с этим он предлагает найти в различных вариантах нотной записи одного напева некий «инвариантный образ песни» «его типологическую структурную модель, отбросив в ней односторонности каждого отдельного подхода и, напротив, соединив в целое их сильные стороны. Однако процедура подобного аналитико-синтезирующего действия чрезвычайно сложна и трудоемка и даже в отдельных деталях не разработана. И тем не менее, именно этой процедуры, скорректированной достижениями наступающего машинного этапа нотной расшифровки фольклорно-музыкальных текстов, принадлежит будущее» [1, с. 94].

В 1981 г. Э.Е. Алексеевым и Н.Н. Николаевой были изданы «Образцы якутского песенного фольклора» [2], в которых достаточно адекватно были отображены необычные напевы народа саха, что в последующем послужило основой для проведения нотных расшифровок сложного в звукотембровом отношении фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Во вступительной статье к сборнику Э.Е. Алексеев поставил вопрос нотного переложения напевов стиля дьйэрэтии ырыа и особенно кылысахов, напоминающих флажолетный призыв. Их он предложил отображать флажолетным значком в двухголосном изложении к основному звуку.

Таким образом, в период до издания 60-томной серии усилиями многих музыковедов тогда еще Советского Союза были разработаны условные обозначения нотных расшифровок фольклорных образцов, которые в дальнейшем были использованы при работе над музыковедческими разделами томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». И



если нотная фиксация песенных разделов различных фольклорных жанров была ко времени издания серии достаточно разработана, то нотная запись музыки, которая использовала инструментальное сопровождение, например, в хакасском эпосе, в период работы над томами только уточнялась. Особую сложность представляла запись тембровых призвуков, которыми украшены песни народов Якутии. Разнообразно окрашенные тембровые призвуки, например, в пении якутов, благодаря работе над томами находят сейчас достаточно адекватное нотное отображение. Часто в фольклорных образцах есть подражание пению зверей и птиц, переложение имитаций их пения на ноты также представляло собой самостоятельную проблему. При этом старались вводить в работу этномузыковедов большее единообразие. С этой целью была даже разработана специальная «Памятка для музыковедов».

Особой проблемой стал вопрос адекватного отображения песенного фольклора, в связи с тем, что каждый нотировщик слышит напев по-своему. Так, при работе над томом «Якутские народные сказки» [4] на начальном этапе в конце 80-х гг. XX в. нотными расшифровками поющих разделов якутских народных сказок занимались два музыковеда – это автор данной статьи и Л.Г. Ильина-Гольдштейн, ныне проживающая в Израиле. Вначале мы пытались проводить расшифровки вместе, но было настолько много разногласий в плане точности адекватного нотного отображения тех или иных моментов в написании мелодии песен, что мы вынуждены были, по рекомендации Э.Е. Алексеева, который в тот период руководил работой над музыкальными разделами нашего тома, проводить расшифровку одного и того же образца отдельно. В результате у каждого из нас нотные расшифровки напевов разительно отличались друг от друга как в интонационном, так и в метrorитмическом отношении. При этом, Э.Е. Алексеев считал более верным и адекватным то нотные расшифровки автора данной статьи, а в отдельных моментах более точными, по его мнению, оказывалась нотография Л.Г. Ильиной-Гольдштейн. После отъезда за рубеж Э.Е. Алексеева, редактором музыкального раздела тома якутских сказок была

назначена Р.Б. Назаренко, с которой мы были однокурсницами и учились в Новосибирской государственной консерватории (академии) им. М.И. Глинки. В свою очередь, она ввела много своих поправок в наши расшифровки, так как слышала мелодию напева иначе, чем мы с Л.Г. Ильиной-Гольштейн. В 2000-х гг. новым редактором музыковедческого раздела была назначена Г.Е. Солдатова, которая, в свою очередь, вносила свои поправки. При этом, во время пения изменялась и вербальная составляющая, которую нам помогали выправить Н.А.Алексеев. Таким образом, в издание вошли практически коллективные нотные расшифровки напевов якутских сказок.

В 90-х гг. в нотных расшифровках напевов, входящих в тот или иной том 60-томной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», стали использовать компьютерные программы. В связи с использованием новых технических средств встали проблемы иного свойства. Так, в настоящее время для нотных расшифровок употребляют различные компьютерные программы. Но при прослушивании отдельных интервалов в них расстояние между звуками слышатся нотировщиками шире, чем они существуют при живом исполнении. Поэтому зачастую при воспроизведении нотных записей музыкального фольклора последнего времени они совершенно далеки по интонационному звучанию от музыкального образца, с которого была совершена нотная расшифровка. Конечно, возможно, для исследовательской работы эти записи и представляют интерес, но использовать их в исполнительской практике не представляется возможным. Поэтому предпочтительнее использовать как в исследовательской, так и в исполнительской практике несколько вариантов одного напева, записанных в разное время и от разных исполнителей. Компьютерные программы, по нашему мнению, необходимо использовать только для уточнения сложных в звуковом отношении моментов, например, при расшифровке якутских кылысаховю.

В процессе работы над изданиями томов серии изменению подвергся вопрос введения нотных расшифровок в текст. Ноты вначале вводили в текст самой музыковедческой статьи, но в том якутского героического эпоса

«Могучий Эр Соготох» [6] они включены были после музыковедческой статьи, непосредственно перед вербальным текстом олонхо. Сейчас же рекомендовано вводить нотные расшифровки перед вербальным текстом фольклорного образца.

Отдельно стояла проблема по ранжиру нотных строк. Первоначально в один столбец пытались вписать повторение интонации для выявления основной формулы напева. Поэтому иногда весь нотный текст выравнивался по центру. Затем пытались ранжировать по началу строки, как это мы наблюдали в нотном тексте вступительного раздела олонхо И.Г. Тимофеева-Теплоухова «Строптивный Кулун Куллустуур» в томе «Якутский героический эпос “Кыыс Дэбэлийэ”» в расшифровке А.П. Решетниковой и В.С. Никифоровой [5, с. 45]. Сейчас уже устоялся ранжир по правой стороне. Особую проблему представлял вопрос, каким образом делить мелодию напева на строки, то ли опираться на мелостроку, то ли на вербальную составляющую. В конце концов, была введена опора на филологическую разбивку строк. Это мотивировано тем, что опора на слоговое деление слова в ритмике фольклорных напевов является основополагающей. Таким образом, в процессе работы над томами происходил процесс становления фольклорной нотографии.

В «Памятниках фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» якутскому фольклору отведено только 6 томов, хотелось бы увеличить количество якутских томов, так как в данную публикацию не вошло большое количество фольклорных жанров, например, осуохай, шаманские камлания, малые жанры и др. В перспективе можно было бы создать, подобно этому изданию, новую научную серию «Свод якутского фольклора», который мог бы охватить все жанры якутского народного творчества. В настоящее время этот вопрос является очень актуальным в связи с исчезновением многих поющих стилей и жанров якутского фольклора. Также, перед будущими исследователями музыкального фольклора продолжает стоять сложная задача адекватного переложения на ноты звучащих фольклорных образцов.

## Литература

1. *Алексеев Э.Е.* Нотная запись народной музыки: теория и практика. – М., 1990. – 168 с.
2. *Алексеев Э., Николаева Н.* Образцы якутского песенного фольклора. – Якутск, 1981. – 100с.
3. *Жирков М.Н.* Якутская народная музыка. – Якутск, 1981. – 176 с.
4. Якутские народные сказки. – Новосибирск, 2008. – 462 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 27).
5. Якутский героический эпос «Кыыс Дэбэлийэ». – Новосибирск, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
6. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 10).

*А.П. Решетникова,  
Якутск*

## Сюжетные параллели якутского и германо-скандинавского эпосов

Эпос относится к такому обширному ряду эпох, которые в целом составляют культуру всего человечества. Как универсалия культуры мировой эпос представлен в разных своих стадиях, прерывисто репрезентирующих смену непохожих друг на друга эпох: вавилонский и древнегреческий, индийский и западноевропейский, славянский, тюрко-монгольский и сибирский эпосы. Удаленные друг от друга во времени эпосы удивительно сохраняют родовые жанровые принципы: 1) пафос создания образа первопредка в архаических эпосах перерастает в последующих эпических формах в пафос создания неоспоримого идеала; 2) мотив путешествий по мифическим мирам героев в поисках суженой в дальнейшем наследуется средневековым жанром авантюрного романа, штампы которого были осмеяны великим Сервантесом.

Изучая ролевой эффект поющего якутского эпоса олонхо [6], удалось выявить, что не всякая прямая речь поется. Та или иная ситуация в олонхо определяется поведенческими стереотипами: песни вводятся в действие мотивированно – в форме обрядовых и ритуальных действий героев.

Материалы **обрядового** фольклора показывают, что пение мыслилось особым языком, понятным сакральным адресатам: как покровителям людей Среднего мира – духам-хозяевам, божествам-небожителям, так и демонам-абаасы Нижнего мира, которые и сами «изъяснялись» на нём через посредников: добрые персонажи – через белых шаманов в одном песенном стиле (А), злые – через чёрных шаманов в другом стиле (В). В олонхо песенные разделы являются портретными маркерами персонажей и обладают индивидуальными музыкальными характеристиками. Нам неизвестны материалы Вагнера, на основе которых была создана новаторская в опере лейтмотивная система, принципы которой известны сибириеведам по живым эпическим традициям якутов и всех тунгусоязычных народов. Не станем углубляться далее в глубины музыкального кода якутской культуры, скажем лишь, что именно он позволил выявить и ввести понятие «эпическая обрядность» как дефиницию, представляющую собой эволюционирующее явление в контексте композиционных принципов эпоса [7].

«Эпической обрядностью» (ЭО) автором названы основные сюжеты биографии эпического героя, появляющиеся в соответствии с традиционными обрядами жизненного цикла или отражающие воинские, шаманские или иные ритуалы. ЭО неизменно присутствует во всех памятниках мирового эпоса, являя в отраженном виде традиционную обрядность, синхронную различным национальным эпосам, сохраняющим единый композиционный стержень – биографии героев, несмотря на то, что культурные традиции разных народов отделены друг от друга не только территориально, но и многовековой, иногда тысячелетней дистанцией. Переходные обряды жизненного цикла героя эпоса сменяют друг друга с неуклонностью времен года. Предсказуемые, они составляют основные элементы композиции эпоса, являясь для сказителей удобными клише, благодаря которым огромные тексты эпосов укладывались в памяти.

При эволюции эпоса как жанра ЭО как бы исчерпывает свою внутреннюю энергию. Когда уходят из жизни традиционные обряды,

сменяясь квазиисторической конкретикой, новыми обычаями, тогда и ЭО постепенно утрачивает «квант» художественности и перетекает в реалистические описания и размышления по поводу жизненных вех, ранее маркируемых традиционной обрядностью. Необходимым условием построения исторической поэтики, на наш взгляд, является анализ эволюции слагаемых эпоса, в том числе и ЭО. Мировой эпос дает полную картину движения художественных форм и структур, их эволюции, смены.

Якутский и германо-скандинавские эпосы – стадияльно разные, территориально удаленные, однако архаичные образы и сюжетные мотивы, сохранившиеся в средневековых европейских сказаниях, можно и нужно сравнить с аналогами из архаического якутского эпоса. Протянувшиеся параллели помогут предположительно выявить ядро протоэпических / эпических сказаний тюркоязычных завоевателей периода Великого переселения народов: как более ранних, так и гуннов, чье участие в этно- и культурогенезе германцев не оспаривается.

Все исследователи полагают, что в войне между двумя группами скандинавских богов – ванов с асами (с победой последних и оттеснением первых в горы) – нашла отражение борьба культов местных и пришлых племен. Среди завоевателей называются как тюркоязычные племена, так и индогерманские или различные группы древнегерманского общества, чьи победившие боги ассимилировали пантеон носителей «мегалитической матриархальной земледельческой культуры» [5, т. 1, с. 214].

Хотя в ряде средневековых источников (в «Прологе» к «Младшей Эдде», в «Саге об Инглингах») рассказывается о происхождении асов из Азии, некоторые ученые сомневаются в этом: «Асы оказались связанными с Азией, вероятно, лишь по созвучию» [Там же, с. 119], признавая при этом сходство образов и коллизий германо-скандинавского эпоса с тюркским и сибирским.

Например, в якутском эпосе первый человек на земле представляется одиноким героем *Эр Соготох* ('Одинокий мужчина'). Часто он

воспитывается на ветвях мирового древа *Аал Луук мас* живущей в нем духом-хозяйкой земли. Позже от различных вестников «якутский Адам» узнает о своем небесном происхождении: по велению божеств *айыы* он ниспослан из Верхнего мира на землю с высоким предназначением – «стать в Среднем мире родоначальником *айыы аймага* – родственников божеств *айыы* (эпическое самоназвание якутов)». Такова инвариантная основа сюжетного мотива. Поначалу кажется, что чудесный младенец на мировом древе как бы воплощает идею самозарождения человека на земле, но из известия о его происхождении становится ясно, что единственный обитатель Среднего мира не является порождением священного дерева. Этот необычный природный объект, чьи ветви достигают Верхнего мира, а корни – Нижнего мира, выполняет функцию колыбели, а его дух-хозяйка – кормящей матери, воспитательницы.

Меняются времена, эволюционно изменяются и эпические сюжеты. Так, у тюрков Южной Сибири, давно познавших ранние формы государственности, они изменяются по сравнению с олонхо: враг – уже не хтонический абаасы, как у якутов, а коварный предводитель вражеского рода Карахан, пленяющий в начале повествования родителей героя, весь многочисленный его народ и скот; герой – уже не первопредок в южносибирском эпосе, но традиция соблюдается – **его одиночество имитируется** (спрятанного младенца вскармливает кобылица). Из разных вариантов германо-скандинавского эпоса известно, что Зигфрид тоже поначалу одинок, растет на мировом древе Иггдрасиль, родителей не знает, воспитывается карликом, его кормит молоком олениха. То есть налицо связь младенца – героя эпоса с мировым деревом – реликты признаков первого человека на земле времен первотворения.

Разнообразные сюжетные мотивы в мифах, эпосе, обрядах, легендах о связи деторождения с особыми деревьями свидетельствуют о **сохранении** в подтексте традиционных представлений **идеи о фитоморфных тотемах – родовых деревьях**, присущих народам Сибири, и особенно Дальнего

Востока. Тунгусоязычные народы Дальнего Востока сохранили дошаманские древнейшие формы комплекса представлений о непосредственном происхождении первых людей на земле от дерева [12, с. 68, 74 и др.].

Что касается образа богатырских дев в германо-скандинавском эпосе, то валькирии – женские персонажи Верхнего мира, иногда выходящие замуж за земных героев (как Брюнхильд) или являющиеся возлюбленными конунгов. В отличие от ряда героев германо-скандинавского эпоса, валькирии, естественно, не имеют исторических прототипов. В олонхо же небесные девы-богатырки никогда не выходят замуж ни за земных, ни за небесных богатырей. В якутском эпосе небесные шаманки (*удаган*), являясь старшими сестрами героев, переселенных по воле божеств в Средний мир, всегда по-родственному приходят на помощь по их просьбе. Прилетев на облаке, *удаган* сражается и побеждает шаманку Нижнего мира, также прибывающую на призыв своего брата – богатыря *абаасы*, противника героя.

Но якутские девы-богатырки рождаются и среди людей. Именно они, не желая выполнить высокое предназначение переселенных с небес первопредков этноса («стать прародителями якутов»), проявляют строптивость, вызывая на бой своих женихов, совсем как Брюнхильд. Позже выясняется причина нежелания выйти замуж – магическая порча: внедренные божеством войны в сердце или мозг девушек заговоренные жабы, змеи, черви и т.п. сыплются в костер, над которым строптивую невесту сечет победивший герой (иногда небесные шаманки). После оживления живой водой строптивость и богатырство у девушки исчезают, нрав ее становится таким, каким должен быть у жены и матери, – спокойным и выдержанным.

Как от смертельного сна пробуждается для новой жизни на земле валькирия Брюнхильд: верховный бог Один уколол ее шипом сна с приговором – никогда не быть ей более девой-воительницей за то, что она ослушалась его, погубив в битве одного воина, которому всемогущий обещал даровать победу; она должна выйти замуж, а разбудит ее тот, кто ничего не



боится. Спала Брюнхильд на вершине горы за оградой, которая горела как зарево до самого неба. Интересно, что в олонхо огненные моря локализованы не только в Нижнем мире, но и на северо-западе Верхнего мира, где обитают верхние злые абаасы. Якутские шаманы путешествовали к абаасы со своими просьбами, жертвоприношениями не только в Нижний мир, но и именно в эту сторону Верхнего мира. Объединение негативных особенностей этих сторон света: севера как страны холода и запада как страны умирания солнца, отражает воззренческое объяснение жителей суровой Якутии причин появления с благодатного неба не только солнечного света, тепла, но и холода, снега, пурги. Примечательно, что в «Песне о Сигурде» Брюнхильд – королева Исландии, тоже находится на северо-западе. Не менее интересно и то, что, по некоторым скадинавским версиям, Брюнхильд является сестрой предводителя гуннов Атли (прототип Аттила). Сохранение в эпической традиции локализации девы-богатырки на востоке у тюркоязычных гуннов, на наш взгляд, похоже на указание генезиса образа.

С утратой женского шаманизма эпический образ небесных шаманок-воительниц даже в якутском эпосе дублируется параллельным образом стропливой девы-богатырки, которая после обряда очищения от скверны, выйдя замуж, теряет богатырскую силу, совсем как Брюнхильд после укрощения и отнятия магического пояса Сигурдом. В германоскандинавском эпосе предстает образ валькирии Брюнхильд, полюбившей героя, оскорбленной нарушением им клятвы верности (не знающей про напиток забвения, поданного Сигурду будущей тещей), потому жестоко отомстившей ему, однако последовавшей за любимым в загробный мир, покончив после его смерти с собой. Если исключить поздние любовные напластования, то можно увидеть древний образ девы-богатырки с иным воззренческим объяснением ее сопротивления замужеству как в олонхо: пожелание (равное проклятию) божества войны Илбиса не создавать семьи, а, воюя, побеждать в битвах, чтобы приносить ему жертвоприношения после побед. Образ валькирии – «сестры Атли» – может генетически восходить к

строптивной невесте-богатырке с небесным происхождением – предположительному эпическому персонажу гуннов.

Странное поведение жениха на якутской свадьбе зафиксировано во многих трудах исследователей Якутии: когда все рассаживаются и начинается пиршество, то мальчик вводит жениха, который, не сняв шапки, следует за своим поводырем, опустив голову, с закрытыми глазами. Он садится за главным сватом, спиной к людям, т.е. если пир дома, то лицом к стене, ест особо от гостей и не оглядывается. При этом все как бы не видят его. Его кормят отдельно. Он отделяет от себя какой-нибудь кусок и посылает его невесте. Ей же, сидящей за занавеской со своей подругой, нечего послать ему в ответ, потому что жениху дают две порции каждого блюда, а невесте – ни одной. Очевидно, это было связано с представлением о доле: предназначенная ей часть ритуальной пищи входила уже в долю ее новых родственников.

Зафиксированные в трудах политссылных XIX в., невольно проживавших в царское время в Якутии, цитируемые во многих современных научных книгах сведения о странном поведении жениха на свадьбе никем не интерпретировались. А между тем видно, что жених подчеркнуто **все делает наоборот**, т.е. ведет себя как мифологический «чужой» из иного мира, который присутствует как бы «невидимым».

По традиционным представлениям якутов, в Нижнем мире все наоборот. Там щербатые Солнце и Луна вращаются не как в Среднем мире – по часовой стрелке, а наоборот – против часовой стрелки. То есть время в Нижнем мире течет вспять, поэтому там ничто не плодоносит: трава и деревья железные, парни и девки вечно холостые, бездетные. Да и движутся обитатели наоборот – ходят не вперед, а назад, пятысь.

Таким образом, предписанное якутским ритуалом странное, на первый взгляд, поведение жениха было призвано **символизировать невидимость «чужого»** в доме как бы «умирающей» невесты, уходящей навсегда в его мир. Жених из чужого рода невидим, как невидимы **духи болезней в доме**

**больного.** В свою очередь шаман тоже был невидимым для обитателей Нижнего мира, куда он вынужден был путешествовать, выполняя роль протектора – защитника своего рода.

В разных культурах эта универсальная функция – невидимость жениха – проявляется по-разному. То, что жених в доме невесты должен быть невидимым, отражается в **якутском** героическом эпосе олонхо сюжетным мотивом превращения героя в доме невесты в жалкого вида сиротку. В эпосах других **тюрко-монгольских народов** в этой же ситуации герой превращался в лысого паршивца. У **европейских** народов по сей день соблюдается обычай: в день свадьбы невеста не должна видеть жениха до встречи у церковного алтаря, и нарушить этот обычай – плохая примета.

С развитием социально-экономических формаций, с появлением древних городов такие признаки экзогамности брака, как «невидимость» жениха и путешествие невесты, перестают акцентироваться. Город – это не село, где все «свои», поэтому надо выдавать девушек замуж за парней из дальних мест, явно неродственников. В городах чужие по крови живут рядом, поэтому невеста далеко не путешествует, а переезжает из дома в дом. Это не могло не отразиться в эпосе: невеста (скажем, Пенелопа) не путешествует по разным мирам. Зато путешествует ее муж (Одиссей).

На взгляд автора, реликт архаической свадебной обрядности – «невидимость» жениха – в эпосе сохраняется, эволюционно трансформируясь от иллюстративного похищения девушек богатырями-абаасы в олонхо до сюжетного мотива **«муж на свадьбе своей жены»**. В нем обязательны следующие детали: путешествие мужа (гомеровского Одиссея, среднеазиатского Алпамыша) через чужие земли, весть о его гибели, затем его возвращение (никто об этом не знает), его пребывание на свадьбе жены, соревнования с женихами неузнанным, и лишь победа раскрывает его подлинную сущность. Таким образом, **подлинность жениха** долгое время маркируется неузнанностью, эквивалентной невидимости в более древнем якутском контексте. Отсюда европейский запрет жениху и невесте видеться в

день свадьбы до алтаря. Именно здесь открывается лицо невесты, она встречается с женихом, отсюда начинается их новая совместная жизнь. Если нарушить – утрачивается маркер подлинности жениха, именно для этой невесты предназначенного богами и судьбой.

В свадебном обряде сват фактически выполняет роль жениха, что особенно заметно в обрядности династических браков: заместитель остающегося дома, значит, невидимого жениха едет за невестой, выполняет за своего господина все положенные ритуалы и привозит невесту. Ситуация Сигурда в роли свата усложняется тем, что подлинным суженым валькирии Брюнхильд является именно он, пробудивший ее ото сна, бесстрашно преодолев все преграды. Но, преподнеся обладателю сокровищ нибелунгов напиток забвения, Гьюкинги обманом женили его на своей Гудрун. Затем обманым же путем на возлюбленной невольного клятвопреступника Сигурда, используя его же силу и помощь, женится Гуннар. Поэтому, наверно, неслучайно сюжет сватовства Сигурда усложняется сменой его обличья, при которой он как подлинный жених является из-за плаща-невидимки в прямом смысле невидимым. Выполняя обязанности заместителя жениха, сват Сигурд в облике Гуннара не только побеждает воинственную невесту в поединках, но и спит с ней, при этом не посягая на ее девственность, кладя между собой и Брюнхильд обнаженный меч. В якутских олонхо сильные богатыри часто добывают невест для своих побратимов, кузнецов, братьев.

Предлагаемый метод рассмотрения эволюции крупных сюжетных блоков, названных нами эпическими обрядами, составляющих схему любой героической биографии, изменит шкалу эпических древностей, позволит по-новому выстроить ряды слагаемых исторической поэтики, в решении проблем которой так важно находить все новые точки опоры. На основе такой дефиниции, как эпическая обрядность, можно воссоздать эволюционную цепочку развития каждого из эпических обрядов – цепочку, в которой найдется место самобытности каждого эпоса, обретающего тем

самым свое место в системе мирового эпоса. Тогда сибирский эпос, сохранивший архаические варианты универсальных эпических сюжетных мотивов, при всей нынешней периферийности в истории изучения мирового эпоса займет в ней подобающее место.

### Литература

1. *Жирмунский В.М.* Германский героический эпос в трудах Андреаса Хойслера // Хойслер. Германский героический эпос и сказание о нибелунгах. – М., 1960. – С. 5–17.
2. *Жирмунский В.М.* Народный героический эпос. – Л., 1962.
3. *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. – М., 2010. – 285 с.
4. *Мелетинский Е.М.* Эдда и ранние формы эпоса. – М., 1968.
5. Мифы народов мира. В 2 т. – Т. 1. – М., 1980. – 671 с; Т. 2. – М., 1982. – 671 с. М., 1980. – 671 с.; 2 т. – 1982. – 671 с.
6. *Решетникова А.П.* Музыка якутских олонхо // Кыыс Дэбилийэ: якутский героический эпос. / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1993. – С. 26–69.
7. *Решетникова А.П.* Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. – Якутск, 2005. – 408 с.
8. Скандинавская энциклопедия.
9. *Стурлусон Снорри.* Младшая Эдда. – Л., 1970
10. Старшая Эдда.
11. *Хойслер А.* Германский героический эпос «Сказание о Нибелунгах». – М., 1960
12. *Шаньшина Е.В.* Мифология первотворения у тунгусских народов юга Дальнего Востока России: опыт мифологической реконструкции и общего анализа. – Владивосток, 2000. – 156 с.

**Фиксация фольклорных текстов. Материал Багацохуровского цикла  
калмыцкого героического эпоса «Джангар».  
Запись XIX–XX веков**

В настоящее время исследователями калмыцкого героического эпоса «Джангар» выделяются 28 песен, объединенных в циклы, записанных в позапрошлом и прошлом веках, опубликованных как на языке оригинала, так и в переводе на другие языки.

В данной статье на основе архивных материалов текстов эпоса «Джангар» представляется история записи песен, относящихся к Багацохуровскому циклу.

Записи «Джангара» XIX в. (Малодербетовская версия, Багацохуровский цикл) произведены на ясном письме, которое широко использовалось, в том числе и для фиксации фольклорных текстов.

Багацохуровский цикл песен «Джангара» представляет собой одну из наиболее ранних записей калмыцкого героического эпоса. В цикл входят три песни: «О том, как не покоренный в семи поколениях свирепый Хаара-Кинес пленил Алого Хонгора благородного, льва из львов», «О том, как Алый Хонгор-исполин свирепого Шара-Мангус–хана захватил в плен и привез» и «Победа Алого Хонгора и Савара Тяжелорукого над семью богатырями Замбал-хана». Тексты были зафиксированы разными людьми и размещены в различных архивах.

Рукописи песен на ойратском языке под названиями «Догшин Хара Кинес» и «Догшин Мангус» хранятся в библиотеке Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета под шифром 908 Incipit: (f. 1a) Olon bum burxan üde dumduni üdelegsen:... Calm. C. 17, inventory No. 1770. Old call number Xyl. F 63. Golstunsky Collection (1857), No. 2.

Оригинал песни «Сказание о походе верховного богдо Джангар-хана»<sup>\*</sup>, известной больше как «Песня Бобровникова», под названием «Песни и сказки калмыцкого народа Астраханской губернии Багацохуровского улуса» хранится в архиве Русского географического общества в Санкт-Петербурге.

Первые сведения о бытовании у калмыков песен о героическом эпосе «Джангар» были отмечены в начале XIX в. в работе Б. Бергманна. Последующие сведения о «Джангаре» были связаны с именами ученых Русского географического общества. Итогом пребывания Н.И. Михайлова, ученого этнографа, в длительной командировке в калмыцких степях стала рукопись на калмыцком языке под названием «Песни и сказки калмыцкого народа Астраханской губернии Багацохуровского улуса»<sup>†</sup>. Им же в Багацохуровском улусе была приобретена запись одной песни «Джангара» и отправлена в Казань [Церенов, 2004, с. 541]. История этой песни интересна тем, что она стала известной одной из первых в рассматриваемом цикле песен «Джангара», но долгое время ее знали только по переводам. Впервые ее опубликовал ученый А.А. Бобровников в 1854 году в переводе на русский язык в «Вестнике императорского Русского географического общества» под названием «Джангар. Народная калмыцкая сказка» («О подвигах высокого Богдо Джангара») [Джангар, 1854, с. 99–128]. В примечании от редакции говорилось: «Помещаемая здесь народная калмыцкая сказка “Джангар”, доставленная из Астраханской губернии членом-сотрудником Н.И. Михайловым, составляет один из любопытных памятников изустной калмыцкой поэзии. Рукопись, полученная от г. Михайлова, написана на калмыцком языке и содержит в себе полный список сказки в том виде, как она рассказывается или, вернее сказать, распевается у калмыков Багацохуровского улуса. Переводом этой сказки на русский язык мы обязаны знатоку калмыцкого языка, состоящему при Казанской духовной академии

<sup>\*</sup> Сегодня она известна под названием «Победа Алого Хонгора и Тяжелорукого Савара над семью богатырями Свирепого Замбал-хана» [Джангар, 1990].

<sup>†</sup> «В списке книг, рукописей и карт, «поступивших в канцелярию Географического общества с 25 мая по 10 октября 1853 г.», рукопись, доставленная Н.И. Михайловым, значится под № 89» (Вестник ИРГО. – 1854. – Ч. X. – С. 12) [Церенов, 2004. – С. 541].

магистру А.А. Бобровникову, который, рассмотрев калмыцкую рукопись, по просьбе Этнографического отделения, доставил полный перевод «Джангара», сделал к нему примечания и присовокупил критический отзыв о достоинстве списка и о значении сказки. Отзыв этот служит необходимым введением к переводу и помещается здесь целиком» [Там же, с. 99–128]. Сам же Бобровников о своем переводе писал так: «...перевод я старался сделать сколько возможно ближе к подлиннику, чтобы передать не только содержание, но и самый образ выражения» [Бобровников, 1854, с. 103]. Б.Б. Горяева в научном отчете о командировке в Институт Восточных рукописей г. Санкт-Петербург отмечает, что в фондах под шифром D 64 Инв. 1962 № 1067 хранятся документы «Джангар. Экземпляр калмыцкой рукописи “Джангар” приобретена приблизительно в 1927 году от вдовы проф. А. Позднеева. Котвич 9/VIII-29 г. с пометкой: «Перевод Джангара сделан г. Бобровниковым по рукописи, доставлен г. Михайловым, и напечатан в Вестнике Импер. Русского Геогр. Общ. за 1854 г., кн., стр. 99–128». В свою очередь Б.Б. Горяева относительно сохранности данных материалов замечает, что «рукопись носит следы работы, повсюду пометки и замечания, даются переводы отдельных слов, отмечаются типические места, основные моменты сюжета, главные герои. Пометки в некоторых местах уже невозможно прочитать [Горяева, 2011].

Оригинал этой песни долгое время считался утерянным, в связи, с чем эта песня длительное время не включалась в издания героического эпоса «Джангар». Подлинник рукописи был найден только в 1979 г. аспирантом Института востоковедения АН СССР В.З. Цереновым. «В начале апреля сего года в Ленинграде, в архиве Географического общества СССР, наконец, удалось обнаружить искомый оригинал-рукопись, сброшюрованную в большую широкую тетрадь. Название: “Песни и сказки калмыцкого народа Астраханской губернии Багацохуровского улуса”. Чуть снизу карандашная отметка: “бывшая у Бобровникова”» [Церенов, 1979]. Калмыцкий оригинал



песни впервые был опубликован в академическом издании «Джангар» 1990 г. [Джангар, 1990].

В 1864 году профессор Санкт-Петербургского университета К.Ф. Голстунский в Московской литографии А. Иконникова впервые отпечатал на старокалмыцкой письменности две песни: «Глава о свирепом Шара Гюргю» и «Глава о свирепом Хара Кинясе», объединив их общим названием «Народная калмыцкая поэма “Джангар”», включив также «Историю Убаши-хун-тайджи» и сборник «Сидди кюр» [Голстунский, 1864]. Эти песни были записаны под непосредственным его руководством во время поездки в Калмыкию в 1862 г. Это стало событием, ознаменовавшим еще один этап в истории письменной фиксации «Джангара».

*Из письма В.Л. Котвича к С.А. Козину: «Голстунский как-то раз рассказал мне, что одну из поездок в астраханские степи он посвятил на розыски “Джангара”. Местные нойоны без особого труда вызвали в свои ставки джангарчи, которые пропели две песни, а затем продиктовали их текст, который и был записан писарями (бичечи). Сам Голстунский только следил за правильностью записи. Какие это были нойоны, вспомнить не могу, кроме того, что запись произведена в двух местах: среди торгутов и среди дербетов. Записанные песни Голстунский затем издал. Они не имеют ничего общего со списком Михайлова, переведенным Бобровниковым; повторяются только общие трафаретные описания (самого Джангара, богатырей, лошадей, оружия и т. п.)» [Котвич, 1967, с. 195].*

Организованные К. Ф. Голстунским записи «Джангара» не ограничились только двумя вышеуказанными песнями, были зафиксированы еще три песни: об «Уту Цагане», «Кюрюл Эрдени» и одна из песен рассматриваемого нами Багацохуровского цикла – песнь о «Догшн Шара Мангасе», которая была обнаружена в одной из рукописей вместе с песней «О Хара Кинесе» [Кичиков, 1978, с. 27].

Позже, в 1911 г., А.М. Позднеев, будучи членом Русского географического общества, опубликовал, три песни эпоса под общим

названием «Джангар» – героическая поэма калмыков с приложением вновь отысканной и впервые издаваемой третьей главой в оригинальном калмыцком тексте» [Позднеев, 1911]. В это издание вошли опубликованные К.Ф. Голстунским две песни: «Глава о свирепом Шара Гюргю» и «Глава о свирепом Хара Кинесе» вместе с песней «О поединке с Шара Мангас-ханом» по записи Ш. Саджирхаева\*, им же (А.М. Позднеевым – Д.У.) найденной в архивах. Песни были даны без перевода на русский язык. История записи последней из них освещается в переписке В.Л. Котвича с С.А. Козиным: *«О происхождении третьей песни, изданной Позднеевым, он сам рассказал мне, что в одно из посещений Астрахани он узнал, что у наследников покойного учителя Калмыцкого Астраханского училища и переводчика Управления Калмыцким народом, Саджирхаева, хранятся разные рукописи последнего. Отправившись туда, Позднеев и нашел третью песню»* [Котвич, 1967, с. 195].

О принадлежности данных песен к одному эпическому циклу, носившему локальный характер бытования, свидетельствует происхождение записей. По свидетельству В.Л. Котвича, рукопись песни «О поединке с Шара Мангас-ханом», опубликованной в 1911 г. А.М. Позднеевым, также была привезена из Багацохуровского улуса Астраханской губернии. Можно предположить, что обнаружил он песню между 1892 и 1907 гг., так как в 1907 г. в предисловии ко второму изданию «Калмыцкой хрестоматии» Позднеева Н. Шведов обосновывал необходимость отдельного издания «Джангара», вызванную находками Позднеева [Церенов, 1988, с. 167]. Время записи песен – 1854 г., 1856 г. и период между 1892–1907 гг. – также свидетельствует о локальном характере бытования Багацохуровского цикла эпоса «Джангар».

В Научном архиве Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской академии наук хранятся записи вариантов песни «О том, как

---

\* Шамба Саджирхаев – образованный калмык середины XIX в. Учитель калмыцкого языка, писарь, секретарь улусной канцелярии.

непокоренный в семи поколениях свирепый Хаара-Кинес пленил Алого Хонгора благородного, льва из львов», сделанные в 60–70-е гг. XX в. во время фольклорных экспедиций научных сотрудников института [Архив КИГИ РАН. Ф. 5. Оп. 2].

В 1969 г. у сказителя Мушки Дорджиева из села Лесное Лиманского района Астраханской области также была произведена запись песни «Нар Кина'sin bo'lg» / «Глава о Хара Кинясе» [Ед. хр. 53]. Запись была сделана М.Э. Джимгировым, Н.Б. Сангаджиевой, Н.Ц. Биткеевым и Э.Б. Оваловым. Она состоит из 19 рукописных страниц, общим объемом в 481 строку. «Мушка Дорджиев родился в 1889 году в поселке Кёря Лиманского района Астраханской области. Плохо владел русским языком, был неграмотным. У него были зафиксированы различные жанры народной поэзии. Среди них видное место занимает “Джангар”, он знал варианты ко всем десяти песням эпического репертуара Ээлян Овла, к двум версиям песен М. Басангова: “О Шара–Бирмс-хане” и “О девяти колдуньях”, двум версиям – записям XIX века профессора К.Ф. Голстунского: “О Шара-Гюргю” и “Хара Кинесе”. М. Дорджиев сообщил членам фольклорной экспедиции, что весь цикл песен “Джангара” он усвоил от Шовадыкова Хара Кююкен, который исполнял песни речитативом. Последнему доводилось часто слушать, а со временем и заучить песни “Джангара” непосредственно у Ээлян Овла. М. Дорджиев не пел, а сказывал эпос»... [Биткеев, 2001, с. 105–106, 115].

В 1970 г. от сказителя Телтя Лиджиева, проживавшего в совхозе «Эрдниеваский» Юстинского района Калмыцкой АССР, была записана песня под названием «Dolan u'yda'n yumnd dargdad uga Dogshn Nar Kina's haanla a'sr Ulan Hongqr baa'r ba'rldgsn bo'lg» / «Сражение Алого Хонгора с грозным ханом Хара Кинясом в семи поколениях ни кому не покорявшегося» [Архив КИГИ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Ед. хр. 55]. Запись была произведена Н.Ц. Биткеевым. Она представляет собой 10 рукописных страниц, заполненных с обеих сторон. «Телтя Лиджиев родился в 1906 г., 22 декабря в поселке Енотаевка Юстинского района Калмыцкой АССР в бедной семье и с

раннего детства пас скот местного богача. Работал здесь и Окон Бадмаев, знаток песен “Джангара” репертуара Ээлян Овла. Телте посчастливилось не только видеть и слышать О. Бадмаева, но и удавалось запоминать репертуар сказителя. К сожалению, “уроки” носили бессистемный характер, Телте приходилось слушать исполнение “Джангара” украдкой, а иногда и через стенку кибитки. Усвоив содержание глав, запомнив ритм эпических стихов, Телтя в степи громко пересказывал услышанную главу. К двенадцати годам благодаря хорошей памяти он усвоил значительную часть песен эпоса “Джангар” репертуара Окона Бадмаева» [Биткеев? 2001, с. 98–99].

В 1971 г. от сказителя Михаила Манджиева из села Камышово Лиманского района Астраханской области была сделана запись песни «Dogshn Nar Kina'sin bo'lg» / «Глава о свирепом Хара Кинясе» [Архив КИГИ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Ед. хр. 54], состоящая из 26 рукописных страниц, общим объемом 614 строк. Запись осуществлена Н.Б. Сангаджиевой, Н.Ц. Биткеевым и Э.Б. Оваловым. «Михаил Манджиев родился в 1879 году в поселке Камышово Лиманского района Астраханской области. Здесь он жил постоянно. Был разнорабочим. Неграмотный. У М.Б. Манджиева были записаны варианты к пяти песням из эпического репертуара Ээлян Овла и песня “О Хара Кинясе”. Песни “Джангара” он усвоил у Шоголова Манджи, но подробные сведения о том, кто он, не знал. Сказитель был очень стар. В момент нашей записи ему было 92 года» [Биткеев, 2001, с. 116–117].

В Архиве КИГИ РАН также хранится вариант записи данной песни, сделанной от Джадна Эрендженова, под названием «Nar Kina'sla' baa'r ba'rldlqn» / «Сражение с Хара Кинясом» [Архив КИГИ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Ед. хр. 51], которая включает 13 рукописных страниц – 321 строку, из которых пропущены 20 строк. Запись была осуществлена в 1970 г. в совхозе Обильный Приозерного района Калмыцкой АССР А.Ш. Кичиковым и А.В. Бадмаевым.

Сюжетно-композиционная структура Багацохуровского цикла, как и других циклов эпоса «Джангар», начинается с пролога. Пролог как

неотъемлемая часть калмыцкого эпоса поддерживает единство песен каждого из циклов, представляет величие страны Бумбы и ее героев.

В двух песнях рассматриваемого цикла I и III – пролог выступает в классическом варианте и реализуется формульно. Для наглядности приведем таблицу, построенную на сличении тем, присутствующих в прологе трех песен Багацохуровского цикла (табл. 1).

Таблица № 1

Темы пролога	I глава «О Хара Кинесе»	II глава «О Шара Мангасе»	III глава «О Замбал хане»
<b>1. Описание горы Орог Йондон Орза</b>	+	+	+
<b>2. Описание серебристо-белой горы Арслангин Алтай</b>	+	+	+
<b>3. Описание океана Шартаг</b>	+	+	+
4. Описание рек страны	+	-	+
5. Описание косогора Самбай	+	-	+
6. Описание страны	+	-	+
<b>7. Описание сооружения дворца</b>	+	+	+
8. Описание богатыря Очир Гэрела	-	-	+
9. Описание оружия (плеть) богатыря Очир Герела	-	-	+
10. Описание Джангара и представление его биографии	+	-	+
11. Описание оружия Джангара	+	-	+
12. Описание коня Аранзала Зэрде	+	-	+
13. Описание конюшего Боро Мангна	+	-	+
14. Описание Ага Герензел	+	-	+
15. Описание поиска суженой	+	-	+
16. Описание Алтана Чэджи	+	-	+
17. Описание Алого Хонгора	+	-	+
18. Описание богатыря Гюмбе	+	-	+
19. Описание оружия богатыря Гюмбе	+	-	+
20. Описание присоединения Савара	+	-	+
21. Описание снаряжения Хонгора	+	-	+
22. Описание побратимства между Хонгором и Саваром	+	-	+
23. Описание Ке Джилгана	-	-	+
24. Описание пирового круга	+	-	+
25. Описание Мингияна	+	-	+
<b>26. Описание восхваления страны</b>	+	+	+
<b>27. Описание дерева Дамба Зули</b>	+	+	+

Константными темами пролога Багацохуровского цикла явились: описание гор Орог Йондон Орзы и серебристо-белой Арслангин Алтай, описание океана Шартаг, описание сооружения дворца, восхваление страны Бумба, описание дерева Дамба Зули. Очевидно, что пролог разносюжетных песен цикла содержит классические темы, характерные в целом для пролога калмыцкого эпоса. Константные темы пролога демонстрируют горизонтальное и вертикальное отображение эпического мира, так, «Бумба изображается как страна гор и рек» [Борджанова, Манджиева, 2004, с. 18]. К разряду же специфических тем, свойственных прологу Багацохуровского цикла, можно отнести описание дерева Дамба Зули – аналога мирового дерева (А. 652\*). Синоптическое сравнение темы «описания дерева Дамба Зули» в трех разносюжетных песнях Багацохуровского цикла, выявило 31 строчные позиции. Из 31 строчной позиции 27 целиком или частично совпадают и 4 не имеют параллелей. Таким образом, синоптическое сравнение темы «описания дерева Дамба Зули» подтверждает, что три разносюжетные песни Багацохуровского цикла восходят к одной сказительской школе и, возможно, являются эпическим творением одного рапсода.

Повторные записи этой же песни так или иначе, по сюжету и мотивам, наиболее близки к варианту ранней записи. Вследствие угасания эпической традиции в данных вариантах практически отсутствуют типические места (*loci communes*), если в ранней записи описание бега богатырского коня составляло двенадцать строк, то в повторных записях оно сошло до четырех строк или же совершенно отсутствует. В рассматриваемых вариантах, поздней фиксации, полностью отсутствуют описания снаряжения коня, одевания богатыря, описания богатыря или же страны, за исключением

---

\* S. Thompson. Motif-index of folk-literature : a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged. edition. Bloomington : Indiana University Press, 1955–1958 // Интернет ресурс Ruthenia.Folklore.ru

варианта Телтя Лиджиева, где сохранены элементы снаряжения боевого коня Хонгора и снаряжения самого богатыря.

Сравнительное рассмотрение сюжетного наполнения, мотивного фонда поздних записей с «Главой о том, как не покоренный в семи поколениях свирепый Хаара-Кинес пленил Алого Хонгора благородного, льва из львов» выдает довольно неоднородную картину, которую мы демонстрируем в табл. 2.

Таблица 2

Темы песен	1862 Неизвестный сказитель	1969 Дорджиев Мушка	1970 Лиджиев Телтя	1970 Эрендженев Джадна	1971 Манджиев Михаил
1.Пленение богатыря	+	-	-	-	-
2.Пир	+	-	+	-	+
3.Предсказание	+	+	+	-	+
4.Сборы богатыря (Хонгора)	+	-	+	-	-
5.Плач	+	+	-	-	+
6.Отправление в дорогу	+	-	-	-	-
7.Бег коня	+	-	+	-	-
8.Рубежная гора	+	+	+	-	+
<b>9.Богатырский поединок</b>	+	+	+	+	+
<b>10.Пленение богатыря</b>	+	+	+	+	+
<b>11.Весть о пленении Хонгора</b>	+	+	+	+	+
<b>12.Помощь богатырей</b>	+	+	+	+	+
<b>13.Известие о пропавшем Хонгоре</b>	+	+	+	+	+
<b>14.Сражение двух войск</b>	+	+	+	+	+
<b>15.Ломка копья</b>	+	+	+	+	+
16.Починка копья	+	-	+	+	+
17.Гадание	+	+	-	-	+
<b>18.Поглощение и выхаркивание</b>	+	+	+	+	+
<b>19.Магическая неуязвимость</b>	+	+	+	+	+
20.Оживление богатыря	+	+	+	-	+
<b>21.Победа</b>	+	+	+	+	+
22.Вызволение боевого коня из плена	-	-	-	-	+
23.Поражение	+	+	+	-	+
24.Исцеляющий дождь	+	-	-	-	-
25.Пытка	+	+	+	-	+
26.Пир	+	-	+	-	-

Во всех пяти вариантах константным характером обладают мотивы: богатырский поединок, пленение богатыря, весть, помощь богатырей, известие, сражение двух войск, ломка копья, «поглощение и выхаркивание», магическая неуязвимость и победа. Сравнительный анализ текстов песен Багацохуровского цикла «Джангара», зафиксированных в XIX в. на ясном письме, и текстов XX столетия в современной орфографии показывает, что ранние записи наиболее архаичны, о чем свидетельствуют не только время их записи, но и сюжетика\*.

Таким образом, в разных архивах хранятся варианты песен «Джангара», относящихся к Багацохуровскому циклу. Фиксация эпических текстов относительно сохранности и содержательности сюжетов наиболее продуктивно была осуществлена в конце XIX в., но, к сожалению, в колофонах к этим песням мы не имеем информации о сказителях. Тексты «Джангара», зафиксированные в XX столетии, хорошо снабжены сведениями об информантах, но сохранность сюжетов песен во времени показывает угасание эпической традиции. Калмыцкий героический эпос «Джангар» является эпическим наследием наших предков, сохранившимся благодаря своевременной фиксации отечественными учеными и бережному хранению в архивах страны.

### Литература

1. Архив КИГИ РАН. Ф. 5. Оп. 2.
2. Там же. Ед. хр. 51.
3. Там же. Ед. хр. 53.
4. Там же. Ед. хр. 54.
5. Там же. Ед. хр. 55.
6. *Биткеев Н.Ц.* Джангарчи. – Элиста, 2001. – 448 с.
7. *Борджанова Т.Г., Манджиева Б.Б.* Эпический репертуар калмыцкого сказителя Дава Шавалиева // Этнопоэтика и традиция: К 70-летию чл.-корр. РАН В.М. Гацака / отв. ред. В.А. Бахтина; Ин-т мировой литературы им А.М. Горького. – М., 2004. – 432 с.

---

\* Подробнее см. Д.В. Убушиева [Убушиева, 2009].



8. *Голстунский К.Ф.* Убаши Хун-Тайджийин туджи, народная калмыцкая поэма Джангар и Сиддиту Кюрийнь-тули, изданные на калмыцком языке. – СПб., 1864. (Литография).
9. *Горяева Б.Б.* Научный отчет по командировке в Институт восточных рукописей г. Санкт-Петербург. 2011. Архив отдела фольклора и джангароведения КИГИ РАН.
10. *Джангар*: Народная калмыцкая сказка / пер. А.Бобровникова. – ВРГО за 1854 г. – СПб., 1854. – Ч. XII, кн. V. – С. 99–128.
11. *Джангар*. Калмыцкий героический эпос. На калмыцком и русском языках. – М., 1990. 475 с. (Эпос народов СССР).
12. *Кичиков А.Ш.* От составителя / Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен). – Т. 1. – М., 1978. – 442 с.
13. *Котвич В.Л. Козину С.А.* 12 марта 1937 г. // Учен. Записки КНИИЯЛИ. Сер. филол. – Элиста, 1967. – Вып. 5. – С. 195.
14. *Позднеев А.М.* «Джангар» – героическая поэма калмыков с приложением вновь отысканной и впервые издаваемой третьей главой в оригинальном калмыцком тексте / ред. А. Позднеев. – СПб., 1911. – 97 с.
15. *Убушиева Д.В.* Багацохуровский цикл «Джангара» в записях XIX века: сюжетики и сохранность эпического текста: дис. ... канд. филол. наук. – Элиста, 2009.
16. *Церенов В.З.* Найдена рукопись «Джангара» // Советская Калмыкия. – 1979. – 8 мая.
17. *Церенов В.З.* Рукописи Джангариады // Альманах библиофила. Книга Монголии. – Вып. 24. – М., 1988. – 380 с.
18. *Церенов В.З., Джангар.* Материалы и исследования / вступ. ст., сост. и прим. В.З. Церенова. – М., 2004. – 574 с.

*Б.Б. Манджиева,  
Элиста*

### **Традиционная тема «подготовка коня к походу и одевание богатыря» в героическом эпосе «Джангар»**

В статье рассматриваются традиционные темы эпического повествования «подготовки коня к походу и одевания богатыря» калмыцкого героического эпоса «Джангар», состоящие из эпических констант: ловли, выстойки, привода, седлания коня и одевания героя.

В эпосе монгольских народов одной из любимых тем является тема подготовки коня богатыря. Богатырь как тууль-улигерного эпоса, так и героического эпоса неразрывно связан с конем, так как конь является и спутником, и помощником героя. С помощью коня герой достигает необходимой цели, совершает богатырские подвиги.

Мотив добывания коня в тууль-улигерном эпосе обстоятельно был рассмотрен А.Ш. Кичиковым [1]. Он имеет ряд вариантов, в зависимости от сюжетного движения сказания:

- 1) герой может получить коня «в готовом виде»;
- 2) конь находит героя, спускаясь с неба;
- 3) коня приводит герою «дядюшка» Ак-Сахал;
- 4) герой обретает коня в борьбе ценой богатырских усилий (наиболее распространенный вариант мотива).

В духовной культуре кочевников, в народных верованиях и обрядах, в фольклоре конь занимает видное место, именно благодаря верховому коню устанавливались различные контакты между кочевым и оседлым населением. Коня воспевали в песнях, прекраснейшие описания коня соответствовали эстетическим запросам аудитории. «Конь в покое и в движении, его масть и экстерьер, его поступь (аллюр) относятся к высшим представлениям о прекрасном» [Там же, с. 25].

Известно, что масть коня, на котором ездит богатырь, входит как эпитет в его собственное имя.

Об изображении наречения именами героя и его коня (указание на предназначенного коня или его дарение духом-заячи) в качестве одновременного акта свидетельствует эпос алтайцев и шорцев. Так, Когутэю (из алтайского эпоса) небожителями Уч-Курбустан дано имя Кускун-Кара-Матыр – Ездивший на Бархатно-Вороном Конне; «Алтын-Кылыш (Золотой Меч) имя твое отныне, на бело-яблочном коне по имени Ак-Коят будешь ездить», – говорит «седой старичок» будущему герою шорского эпоса.

Такое одновременное наречение именами чудеснорожденного наследника и его коня отражает обряды, связанные с совершеннолетием, первым подвигом героя.

Тема подготовки коня богатыря присутствует во многих сюжетных ситуациях героического эпоса «Джангар» и каждый раз разрабатывается по-разному, в зависимости от художественно-стилистического своеобразия версий.

Магтал коню – наиболее своеобразный и характерный жанр фольклора кочевников, известный как самостоятельный жанр и как вставные «стихотворные, поющие описания» в эпосе. Описание красоты и достоинств коня в форме традиционного магтала (хвалы), имеет широкое распространение в эпической поэзии монголоязычных и тюркоязычных народов. Содержание магтала относится к высшим представлениям о прекрасном: масть коня, его экстерьер, темперамент, бег, его поступь.

Магтал коню как самостоятельный жанр известен с глубокой древности, А.П. Окладников приводит свидетельство о проникновении таких восхвалений коням у кочевников в китайские древние письменные памятники: «... страна гулиганей... производила «превосходных лошадей, которые... сильны, рослы; в день могут пробегать по несколько сот ли». Император Тайцун принял таких лошадей, присланных ему, был восхищен ими «и всех вместе назвал «десять скакунов», каждому скакуну в отдельности дал славное имя и затем посвятил им особую поэму» [2, с. 317-318].

Восхваление коней также отражается в огузском героическом эпосе в «Книге моего деда Коркута»: кто «славил своего коня, кто – свой меч, кто славил свое искусство в натягивании лука и метании стрел». Ю.М. Соколов калмыцкий героический эпос «Джангар» называет «эпосом прославленных всадников» и отмечает, что «ни один эпос не уделил столько любовного внимания обрисовке коня, ухода за ним, его повадок, красоты, его качеств» [3, с. 24].

В «Джангаре» боевой конь воспевается при помощи украшающих эпитетов, устойчивых сравнений и других поэтических образов.

Б.Л. Рифтин в статье «Из наблюдений над мастерством восточномонгольских сказителей» (магтал коню и всаднику) [4, с. 71] отметил такую важную особенность темы, как «расчлененное» описание коня, то есть «по частям», с явной гиперболизацией. С той же схематичностью эта константа разработана во всех версиях «Джангара». В калмыцких версиях «Джангара» «снаряжение коня для похода является не только обязанностью, но и прерогативой сайда-конюшего, который известен под именем Мангна (Боро-Мангна, Буру-Мангна)» [1, с. 253]. В Малодербетовской версии в этой роли выступает конюший богатыря Хонгора Кюкен-Цаган. Это, прежде всего, связано с социальным и служебным статусом богатыря, который отсутствует в синьцзян-ойратской эпической традиции, где отражаются слабые представления о феодально-иерархическом статусе эпических персонажей, в роли конюха выступает сам богатырь [5, с. 480].

Любование конем как высшее представление о прекрасном соответствует эстетическим запросам аудитории. Конь любовно описан «по частям»:

Туула сээхен зоота,	Прекрасна, как у зайца, его спина.
Тошъл сээхен хуйта,	Прекрасны гладкие бедра его,
Йалмън сээхен хата,	Прекрасны, как у тушканчика,
передние ноги его,	
Йэңгсег сээхен толһата,	Картинно-прекрасна его голова,
Өрем сээхен нүдтэ,	Прекрасны сверлящие буравом глаза,
Өрем сээхен чежитэ,	Прекрасна широкая грудь у него;
Өле йоңхър нашъг алтън	Четыре черных копыта –
Дөрвен хар турута...	Словно глубокие золотые чаши...

[6, т. 1, с. 63].

Последующий этап подготовки – седлание коня. В эпосе различных народов упоминаются принадлежности конского снаряжения с разными отличиями, но с одной и той же полнотой и любованием. К предметам конского снаряжения относятся: седло с подушкой и стремянами, потники, подпруги, подхвостник, нагрудник, узда и уздечка, поводья, подшейная кисть, а также аркан, путы, торока, переметные сумы и пр.

Процесс седлания происходит в динамике. Каждый раз, когда производят последующую операцию седлания, конь находится в движении: *кладут «многослойный серебряный подпотник» – «конь ровно семь тысяч раз подпрыгнул», затем, когда «плотный серебряный потник» положили, скакун «задрожал упираясь» (назначение потников – не допустить стертости кожи на спине коня, а также символизирует длительность поездки, трудность похода); затем положили «гороподобное серебряное седло» с «лхасского золота подхвостником».*

Седло со всеми принадлежностями в эпосе описывается очень подробно и в соответствии с действительными особенностями его у коневодческих народов. Седло – как бы символ воинской полноценности мужчины, его достоинства. На седло кладут «турфанского золота подушку», далее конюший переходит к подпруге – «переднюю серебряную подпругу с двадцатью пятью изукрашенными “застежками” так затянул, что “Кёкё-Галзан заржал-застонал”»; «Шестьдесят шесть задних подпруг» туго-претуго затянул, что «на белой брюшине кожа коня полопалась», затем застегивают «семьдесят две нарядные застежки нагрудника», и седлание завершается тем, что «на луку гороподобного серебряного седла тесьмовые белые поводья надели» – и «скакун заплясал, ведомый за олений прекрасный чумбур» [6, т. 1, с. 58].

В седлании участвуют «пятидесяти сайдов сыновья», удерживая за чумбур коня, раскидывающего их «в разные стороны» [Там же, с. 409]. Менее детальное описание орнамента убора переходит к сдержанному

описанию самого коня, как бы выстоянного в процессе седлания: *«Резвость-быстроту свою к прекрасным, как у тушканчика, передним ногам подобрал, Всю красоту свою к крупу подобрал, Остроту свою к двум глазам своим подобрал; Челкой своей с луной-солнцем заиграл»* [Там же, т. 2, с. 9].

Подготовка коня к походу в разных версиях идет по общему плану, различия обнаруживаются, прежде всего, в деталях и объеме в песнях Малодербетовского цикла (1862 г.): 1-я песнь – 199; 2-я – 123; 3-я – 179; в песнях джангарчи Ээлян Овлы: 1-я песнь – 34; 2-я – 36; 3-я – 42; 4-я – 41; 5-я – 36.

В синьцзян-ойратской традиции в роли конюшего-стремянного выступает сам богатырь. Представления о богатырях как одиночках здесь оказываются настолько традиционными, что один из главных богатырей Хонгор, присутствующий при Джангаре, готовясь отправиться в поход, ловит своего Бурхан-Боро-Галзана, затем как герой-одиночка все этапы подготовки коня исполняет сам [5, с. 74].

Следующей за седланием темой является традиционная тема одевания героя «как заключительного акта его подготовки к предстоящей миссии» (*«Бумбайскому Алому Хонгору / Пришел черед одеваться-снаряжаться»*) [6, т. 1, с. 58–59].

Процесс одевания также детализируется и дается схематично: сначала надевают *«рубаху из тонкого шелка»*, затем *«драгоценный куланий беешмет-кафтан»*, *«блестяще-гладкое белое бизэ»* (зипунной куртки-безрукавки) и *«кушака» из штофного шелка «луданг»* (*«ценой в семьдесят пятилетних коней»*), *«двойные мягкие сапоги»* (*«со ставосъмислойными каблуками»*) и завершает одевание *«сверкающий серебряный шлем»* [Там же, т. I, с. 58].

Личное оружие, которое имеет отношение к статусу героя, служит атрибутом богатыря, четко выделяя его среди других богатырей. Описание одевания Хонгора заканчивается традиционной для всех версий деталью снаряжения богатыря – богатырской плетью-нагайкой «маляй», применяемой

как холодное оружие в поединках; ею убивают врагов, недостойных, по мнению героя, почетного удара клинком меча или сабли.

В эпосе разных народов упоминается о плети как об оружии: так, у якутов в олонхо плеть героя превращается в меч, в панцирь. Во всех синьцзян-ойратских версиях плеть именуется как «кожаный черный тоборцог» [5, с. 8, 205, 364, 444], часто с «сердцевиной из восьмидесяти воловьих шкур, с верхом (покрытием) из восьмидесяти воловьих шкур» [Там же, с. 205], иногда «с сердцевиной из шкуры трехлетнего вола, с покрытием из шкуры четырехлетнего быка» [Там же, с. 444], это описание повторяет описание маля в версии Ээлян Овла [6, т. 2, с. 10, 27, 75, 95, 114].

Снарядившись, Хонгор спешно выходит из ставки, «едва успев коснуться бронзового стремени», как конь, «взмыв до небес», на землю опустился» [Там же, т. 1, с. 59].

Эпический конь в эпосе, как и его хозяин, обладает чудесными свойствами, одна из его способностей – это умение летать над землей. Для Кёкё-Галзана характерен бег-полет: «конь, взмыв до небес, на землю опустился», полет сказочно гиперболизирован: «девятьюстами миллионов раз взмывал». В беге коня Хонгор всегда выделяется из трехтысячного строя богатырей-телохранителей, а его конь равный хозяину также выделяется над «обыкновенными кюлюками»:

Эңгиин хорвѣн миңнен баатрась Эрвелзегсен Хоңһър	Стремительный Хонгор Над трехтысячным строем обыкновенных богатырей
Ээмцэһэн үлж һарад йовдъг. Эңгиин хорвѣн миңнен күлгәсе	На целую голову возвышался. В яростном беге вперед устремившегося
Арслъңг Көке һалзън күлег	Львиноподобного кюлюка Кёкё-Галзана
Арслъңг цаһан чээжицэһэн Үлж һарад өлкәдәд йовдъг	Львиная светлая грудь Над обыкновенными кюлюками вознеслась.

[6, т. 1, с. 59]

Тема наибольшего выделения героя, присутствуя в более мелких частях константы, сохраняет свое свойство и держит аудиторию в постоянном напряжении. С момента появления образа пыли, поднятой скакуном Хонгора, начинает расти психологическое напряжение ожидающих героя, т.е. эпического народа («витязи числом до ста миллионов и семи тюменов (тысяч)»):

«Дүр-дүр күүнден бээнэ:	«Между собой громко рассуждали:
“Ширкиин Хоңһриинтоосън	“Видимо пыль Хонгором, сыном
	Ширке поднята”,–
билтэ”, – гижн, Күүндгсн бээдг».	Вслух рассуждали».

У разных народов наблюдается сходство типических мест, связанных с пылью, поднимаемой конем, например, в якутском эпосе «сухая пыль взвилась клубами вверх, густою мглою дух захватывало от езды его и обволакивало тьмою кромешною, так тронулся в путь он» [7, с. 78]. В алтайском эпосе: «...поднялась черная пыль такая, что не видно (стало) конского уха» [8, с. 90].

В калмыцком эпосе богатыри, ориентируясь на ту сторону, откуда идет столб пыли, определяют всадника:

«Шикерлүһин үзг талас	«Со сторон Шикирлюка
Шилтэ улан тоосн харв	Хрустально красный столб пыли
	возник:
Ширкин Хоңһрин тоосн билтэ	Видимо, пыль Хонгором, сыном
гижн, Ширке»	поднята» [6, т. 1, с. 60–61]

Таким образом, пыль, поднятая конем, показывает не только быстроту, мощь и бег коня, но и направляет развитие дальнейших действий эпоса. По прибытии долгожданного главного богатыря, всеобщего любимца Хонгора на место празднования Цаган Сар народ начинает волноваться:

«Күржннгсн олн селтгүдин көвүд	«Толпы юношей-отпрысков
сельтуков	
Буһ мөңгн цолвр	С ревом восторга бросились
	наперебой
Булалдгсн бээдег	К оленьему прекрасному чумбуру
	богатыря»
	[6, т. 1, с. 61]



Талант сказителя-джангарчи заключается в том, что он сумел глазами бесчисленного множества эпического народа, собравшегося на празднование Цаган Сар, передать всенародное восторженное любование героем, проявление всеобщей любви, уважения и восхищения к одному из самых храбрых, мужественных, благородных богатырей – Хонгору.

Если первым красавцем Вселенной прославился Мингийан (цикл Ээлян Овла), то в Малодербетовской версии (1862) всенародным любимцем является Хонгор. Формула красоты составляет его портретную характеристику. Мужественная красота богатыря описана особым языком, любование начинается с описания его одежды, причем описание не статичное, а динамичное: *«расшитые рукава белого бизэ (длинное верхнее шерстяное платье с прорезями в подмышечной части рукавов) ... на ветру развевались», «Иссиня-черные волосы его... В такт ходьбы ударялись О воротник узорчатого золотого панциря... Толстая заплетенная черная коса его Плавно покачивалась».* Затем внимание заостряется на его головном уборе: *«блестящий серебряный шлем»* едва надвинут на правый висок, собранность, решительность Хонгора певец показывает с помощью такого штриха как *“десять ровных белых пальцев, в кончиках которых доблесть утвердилась, Из рукавов нелепой шелковой рубашки /Едва-едва высывались / И с силой сжимались”*» [6, т. 1, с. 62]. При описании волос героя упоминается, что богатырь впервые был пострижен в положенное благоприятное время. Молодость героя, его живая жизненная энергия передаются посредством следующего описания:

Гүлдлзгч гүрэдни	Над бьющейся шейной жилой
Гюмб чикни ашгт	Оттягивая мочку левого уха
Толи эрдни совсн сиик	Хрустально-жемчужная волшебная серьга

Тогтл уга бумин нег чичрэд	Беспреданно подрагивая,
Маш улан хачр гүвдэд йовдг	По алой щеке ударялась

Описание красоты героев в эпосе чаще всего строится по принципу последовательного перечисления образов, в основе которых лежит сравнение какой-либо черты человеческого лица или тела с чем-либо, например,

*«румяные, как кровь, щеки алеют», «орлиный нос величаво возвышается, /Семидесятипятисаженные плечи /Исполнены могущества семидесяти двух Гаруда (мифическая птица), /Пятидесятивосьмисаженой ширины бедра Исполнены силы пятидесяти двух юных дьяволов; /В поясице – в тысячу и один дюйм толщиной...».* Здесь также необходимо отметить, что мужественная красота богатыря не мыслится без его гипертрофированной мощи и тяжести.

В эпосе поступь богатыря бывает тяжела, но в описании походки Хонгора мы видим иную картину: *«К государю своему направился, покачиваясь словно стройный, молодой сандал, Одинок выросший в песках».* Так, певец каждый раз подчеркивает его молодой возраст, восхищаясь его молодостью.

Всенародное восторженное проявление всеобщей любви и уважения к самому молодому, храброму, мужественному богатырю Хонгору достигает наивысшего накала, когда герой, сначала *«Восемь тысяч раз поклонившись»* владыке-ламе Галдан-Шара и получив от него благословение, направился к государю Джангару, и именно в этот момент певец смог передать, как народ Бумбы *«числом ста миллионов и семидесяти тысяч достигнув, / Кольцом августейшего окруживший»*, исполнен уважения к своему любимцу, что *«За версту взволновался, всколыхнулся /И разом на ноги поднялся»* [6, т. 1, с. 63].

Представление народа об одном из самых любимых, отважных, могучих героев, богатыре Хонгоре, воспевается в магтале (восхвалении). В восторженном очаровании и восхвалении, произносимом нойоном Гюмбе, создается неповторимый образ Хонгора – народного героя-любимца:

– О Хонгор мой доблестный, чья отвага сто царств оцепенеть заставит!

О Хонгор мой могучий, чья сила шесть держав разом сокрушит!

О Хонгор мой желанный, чья слава пять держав затмила!

О Хонгор мой, солнце Таджи-Бумбайской державы нашей!

[6, т. 1, с. 64–65]

Отсутствие богатыря Хонгора на пиру акцентирует внимание на его образе. В сюжете песен тема 'выделения героя' присутствует в традиционной теме 'выбора богатыря для поездки'. В большинстве случаев объектом выделения является Хонгор, который в связи с неотложностью сложившегося положения немедленно выступает в боевой поход.

Рассматривая традиционные темы эпического повествования «подготовки коня к походу и одевания богатыря» калмыцкого героического эпоса «Джангар», состоящие из эпических констант: ловли, выстойки, привода седлания коня и одевания героя, мы убеждаемся в том, что джангарчи твердо следует эпической традиции, используя общие места как готовый «строительный» материал поэтического стиля калмыцкого эпоса «Джангар».

### Литература

1. Кичиков А.Ш. Героический эпос "Джангар". Сравнительно-типологическое исследование памятника. – М., 1992. – 320 с.
2. Окладников А.П. Якутия до присоединения к Русскому государству. – М.;Л., 1955. – 430 с.
3. Соколов Ю.М. Джангар и эпос народов СССР // Сборник материалов, посвященных 500-летию калмыцкого народного эпоса. – Элиста, 1963. – С. 24–29.
4. Рифтин Б.Л. Из наблюдений над мастерством восточномонгольских сказителей (магтал коню и всаднику) // Фольклор. Поэтика и традиция. – М., 1982. – С. 70–92.
5. Жангар. Такил Зула хаани ачи Тангсаг Бумба хаани жичи узенг Алдар хаани кобуун уйэин оночин Жангариин туули арбан табун болог. Урумчи: "Шинжийан – гиин "Шинхува" кэвлэл", 1980.
6. Джангар. Калмыцкий героический эпос / Сост. А. Ш. Кичиков; Ред. Г. И. Михайлов. – М.: Наука, Глав. ред. вост. лит., 1978. – Т. 1. – 441 с. – Т. 2. – 417 с.
7. Нюргун Боотур Стремительный. Богатырский эпос якутов. Якутск, 1947.
8. Никифоров Н.Я. Собрание сказок алтайцев с примеч. Г. Н. Потанина // Зап. ВСОРГО. – Омск, 1915. – Т. XXXVII. – 293 с.

### **Частотные зооморфные образы в олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур»**

В последнее время особую актуальность приобретает герменевтический аспект изучения архаических фольклорных текстов. Это связано со всевозрастающей значимостью проблемы понимания текста, удаленного от нас на значительное историческое расстояние. Необходимость интерпретации мифопоэтического текста возникает также из мотива его иносказательного метафорического содержания. «Образам якутского эпоса присуща иносказательность; тексты олонхо, весьма устойчивые и консервативные, содержат древнейшие сведения эзотерического характера <...>». [2, с. 81].

Олонхо – крупный и синкретичный жанр фольклора – вобрал в себя сложную систему символов, отражающих национальное своеобразие и специфику культуры народа саха. Система символов в якутском эпосе – многовековое наследие, носящее в себе многослойную информацию об образе жизни, мировоззрении, психологии древних якутов. Экспрессивность символов достигается разными средствами. Особое значение в символике имеют зооморфные образы. Часто в эпических формулах используются орнитоморфные и «зооморфные символы, являющиеся классификаторами пространственных направлений, времен года, гендерных различий, а также способом объяснения природы человека и социальных отношений. <...>. Они сохраняют наглядный образ и вместе с тем несут значительный объем информации, выполняя смыслообразующую функцию» [Там же, с. 82].

Между тем в якутской фольклористике эта тема мало изучена. Народные представления о мире фауны образуют особый фрагмент традиционного мировоззрения якутов и позволяют осмыслить так называемый зоологический код культуры саха.

Цель нашей работы – исследовать частотные зооморфные образы для изучения символики и семантики в олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур».

Наиболее часто в этом олонхо встречается образ коня (188 раз). Частоту этого образа мы связываем с культом коня во многих тюркских культурах, и в частности, в эпосах многих тюрко-монгольских народов. В трудах многих ученых (Р.С. Липец, С.П. Нестеров и др.), подчеркивается, что «конь в эпосе покровитель и руководитель хозяина, превосходящий его в даре предвидения, быстроте реакции в сложных ситуациях, обладающий твердой волей подчиняющий себе всадника в минуты, когда тот проявляет слабость. даже в чувстве долга он иногда стоит выше, чем героический батыр» [3, с.124-125]. Чтобы наглядно представить частотные зооморфные образы обратимся к таблице.

<i>Ат</i> ‘конь’	188
<i>Кулун</i> ‘жеребенок’	98
<i>Атыыр</i> ‘самец’	61
<i>Кыыл</i> ‘зверь’	45
<i>Сылгы</i> ‘лошадь’	49
<i>Сүөлү</i> ‘рогатый скот’	59
<i>Огус</i> ‘бык’	57
<i>Бизэ</i> ‘кобыла’	27
<i>Соноғос</i> ‘жеребец 3 лет и старше’	27
<i>Анах</i> лит.: <i>ынах</i> ‘корова’	25
<i>Эһэ</i> ‘медведь’	24
<i>Балык</i> ‘рыба’	21
<i>Күөрэгэй</i> ‘жаворонок’	21
<i>Кыталык</i> ‘стерх’	17
<i>Эрдэгэс</i> ‘самка глухаря’	14
<i>Чыычаах</i> ‘птица’	14
<i>Суор</i> ‘ворон’	14

Образы соноғос ‘жеребца’, атыыр ‘самца’, бизэ ‘кобылы’, кулун ‘жеребенка’, сылгы ‘лошади’ часто употребляются сказителем в сравнениях. В олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» образ богатырского коня описан в именной формуле эпического героя.

Конь эпического героя Кулун Куллустуура необыкновенный, можно сказать фантастический [4, с. 8, 286].

Кулгааґар кураґаччы кыллаах,  
Кэтэґэр кэґэ кыллаах,  
Санныгар сар кыллаах,  
Көхсүгэр көґөн кыллаах,  
Өттүгэр өтөн кыллаах,  
Борбуйугар борчук куобахтаах,  
<...>.

С кроншнепом-птицей на ушах,  
Кукушкой-птицей на загривке,  
Сарычем-птицей на лопатках,  
Селезем-птицей на крупе,  
Голубем-птицей на бедрах,  
Серыми зайчатами на  
подколенках,  
<...>.

Реликты особого жанра славословия богатырскому коню в казахском и узбекском эпосах отметила Р.С.Липец [3, с.125]. В якутском олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» эпическая формула-описание коня имеет схожие мотивы.

Вторыми по частоте можно назвать образы птиц. В тексте олонхо в метафорах, сравнениях встречается 18 их видов. Из них наиболее часто предстают образы ворона, стерха, кукушки, журавля, связанные с сакральной стороной жизни древних якутов. Они чаще упоминаются в эпических формулах. Приведем одну из них с описанием просторного жилища богатыря. Сказитель выстраивает сложное сравнение. В якутской мифологии обширность жилища – признак близости или родства с верховными божествами айыы. В эпической формуле, описывающей его, образы птиц вписаны в знаковое пространство [4, с. 15, 292–293]:

Ханас диэки турар киһи

Человек, стоящий на левой его  
стороне,

Харангаччы саґа буолан көстөр,  
Унуо диэки турар киһи

Кажется величиною с ласточку,  
Человек, стоящий на правой его  
стороне,

Улар саґа буолан көстөр,  
Кэтэґэриин диэки турар киһи

Кажется [ростом] с глухаря,  
Человек, стоящий у  
противокаминной стороны,

Кэґэ саґа буолан көстөр,  
Суол айаґын диэки турар киһи  
Суор саґа буолан көстөр.

Кажется величиной с кукушку,  
Человек, стоящий у дверей,  
Кажется с ворона.

В этой эпической формуле образы птиц соотнесены со знаковыми характеристиками основных зон якутского балагана: правый / левый, мужской / женский и т.п. образу глухаря противостоит ласточка. С ней сравнивается человек, стоящий у левой стороны дома. Кукушка и ворон как шаманские птицы имеют двойственный характер, являются посредниками между жизнью и смертью, летом и зимой. По материалам якутских фольклористов, образы этих птиц используются как символы в различных жанрах и обрядовой практике [1, с. 295].

Таким образом, в олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» зооморфные образы выполняют различные функции в системе тропов, используются как символы в эпических формулах. Чаще всего в тексте встречаются образы коня и птиц, которые имеют в мифологии и культуре саха сакральное значение.

### **Литература**

1. *Алексеев Н.А.* Этнография и фольклор народов Сибири. – Новосибирск, 2008. – 494 с.
2. *Гобышева Л.Л.* Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск, 2009. – 143 с.
3. *Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М., 1984. – 263 с.
4. Строптивный Кулун Куллустуур: Якутское олонхо / сказитель И.Г.Тимофеев-Теплоухов. – М., 1985. – 608 с.

*Р.В. Корякина,  
Якутск*

### **Когнитивная функция эпитетов в якутском олонхо**

Якутский героический эпос олонхо, включенный ЮНЕСКО в список Шедеров устного и нематериального культурного наследия человечества, является неиссякаемым источником, в котором всеми цветами радуги играет сохранившийся живой самобытный язык якутского народа.

В настоящее время очень важно, чтобы не только новые поколения узких специалистов народа саха (лингвистов, историков, этнологов и т.д.), но и будущие открывали бы для себя необъятный и всегда притягательный мир олонхо и при этом учились бы миропониманию своего народа, усваивали бы его эстетические взгляды. Потому что «возникшее в далекой древности олонхо занимало исключительное место в духовной жизни якутов. Оно вобрало в себя представления древних якутов о мироздании, о социальной действительности, о нравственности, о прекрасном и безобразном, религиозные и мифологические мотивы и т.д.» [1, с. 34].

В художественной ткани олонхо значительное место занимают эпитеты, как художественно-изобразительное средство, и в свете вышесказанного отдельного, пристального внимания заслуживает их когнитивная функция. В данной статье именные эпитеты будут рассматриваться в составе эпических формул, так как для якутского олонхо характерны развернутые, «нанизанные друг на друга» эпитеты. Как известно, в якутском эпосе «каждая эпическая формула состоит из нескольких стихов, связанных между собой по смысловому значению и по архитектонике стиха. Основная мысль стиха концентрируется на опорном словосочетании» [2, с. 75]. При толковании семантики слов используется трехтомный «Словарь якутского языка» этнографа и фольклориста XIX в. Э.К. Пекарского. Примеры взяты из текстов олонхо «Нюргун Ботур Стремительный» К. Оросина (далее – НБ) и «Строптивный Кулун Куллустур» Тимофеева-Теплоухова (далее – КК).

В первую очередь можно говорить об именах собственных героев якутского олонхо. Как правило, эпическая формула, представляющая имя героя олонхо, состоит сплошь из именных эпитетов и достигает 20 и более строк. Например, *Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур* – имя богатыря из одноименного олонхо. *Кулун* означает «жеребенок»; «*кулун куллурус*» – держаться за руки – это название детской игры, суть которой заключается в том, что игрок – «*кулун*» (жеребец) должен с разбега прорваться через преграду – сцепившихся за руки других игроков. Исходя из этого, данное



имя можно перевести как «Прорывающий преграды жеребец». Этот богатырь «своим поведением раскрывает и как бы оправдывает содержание своего яркого характерологического эпитета *куруубай хааннаах* (крутого нрава). В начале олонхо он и груб (непокорен), и упрям, так как его заколдовала своими чарами *Кыра Чохчой*-шаманка, дочь богини кровожадности». «Сложный сплав всех этих качеств и выражает колоритный эпитет *куруубай хааннаах*, традиционно переводимый как *строптивый*» [3, с. 217]. Тирада, представляющая главного героя олонхо, состоит из 22 стихотворных строк:

«Былыргы дьылым быдан мындаатыгар,  
Урукку дьылым кулан уорбатыгар  
Үс саха үөскүү илигинэ  
Икки саха иитиллэ илигинэ  
Кулгаабар кураҕаччы кыыллаах,  
Кэтэбэр кэбэ кыыллаах,  
Санныгар сар кыыллаах,

Көхсүгэр көбөн кыыллаах,

Өтүгэр өтөн кыыллаах,  
Борбуйугар борчук куобахтаах,  
Үөһээ Сибииргэ ааттаммыт аата  
Төбөтунэн оонньуур  
Чимэчик угас аттаах,  
Аллараа дойдуга ааттаммыт аата  
Атабынан оонньуур,  
Айдар кугас аттаах,  
Орто дойдуга ааттаммыт аата  
Кутуругунан оонньуур  
/Кунньалык/ Куйаар кугас аттаах  
Куруубай Ханнаах  
Кулун Куллустуур диэн  
Бухатыыр киһи үөскээбитэ эбитэ үһү»

На высоком хребте древних лет,  
На седой глубине старинных лет,  
Когда еще не родилось племя саха  
Когда еще не появился народ саха  
Говорят, родился и вырос богатырь  
Верхом на коне,  
который назван  
В Срединном мире  
Вихревым Рыжим конем,  
Помахивающим, резвясь, хвостом,  
В Нижнем мире – Буйным Рыжим конем,  
Перебирающим, резвясь, ногами,  
В Верхнем мире – Огненным Рыжим конем,  
Мотающим, резвясь, головой,  
Он (конь) носил на ушах кроншнепов  
Строптивый Кулун Куллустуур  
На затылке – кукушку  
На боках (бедрах) – диких голубей  
На (передних) лопатках – сарычей  
На спине – крякв,  
На коленках – зайцев размером  
с глиняный горшок» КК 29

( Перевод П.Е. Ефремова)

Описание богатыря состоит сплошь из эпитетов-определений, большая часть которых построена по модели с именем обладания *-лаах*. Первые четыре строки указывают на эпическое время, в которое жил герой; далее, образные и красиво звучащие эпитеты говорят об обилии птиц:

*Кэтэбэр кэбэ кыыллаах,*

*Санныгар саркыыллаах – дичи:*

*Кулгаа бар кура баччы кыллаах,*

*Көхсүгэр көбөн кыллаах,*

*Өттүгэр өтөн кыллаах* и – зайцев:

*Борбуйугар борчук куобахтаах* – в лесах того времени; мы узнаем также о

существовании, согласно верованию Айыы, трех миров: *Үөһээ Сибииргэ* – «в

Верхнем мире»..., *Аллараа дойдуга* – «в Нижнем мире»..., *Орто дойдуга* – «в Среднем мире»...; очень подробно и красочно описывается конь богатыря: он под стать хозяину очень резвый – *Төбөтунэн оонньуур* – «мотающий головой»..., *Атабынан оонньуур* – «перебирающий ногами»..., *Кутуругунан оонньуур* – «помахивающий хвостом»..., *айдаар* – «буйный», *куйаар* – «своевольный», имеет красивую масть – *чимэчи кугас* – «светящегося рыжего цвета». Так как описание коня входит в состав постоянного эпитета к имени богатыря, то конь упоминается в олонхо столько же раз, сколько сам богатырь. То есть конь для богатыря – не только средство передвижения, но и самый надёжный друг и верный помощник во всех «богатырских» делах.

Некоторые имена героев олонхо «содержат информацию об обстоятельствах рождения их носителей, о роде их занятий, об их внешности, носят морально-оценочный характер, а иногда служат для своих носителей оберегами» [4, с. 1]:

*Айына Сиэр тойон* – *Айына*, видимо, происходит от *Айыы* – общее название добрых божеств якутской мифологии, покровителей людей, в значении «исходящее или возникшее от айыы (духов, богов)»; *тойон* –

«господин»; *Айыы* и *Тойон* являются частью сложносоставных имен родоначальников; *сиэр* – «обычай, порядок». Таким образом, полный перевод данного имени означает «Господин божественного происхождения, призванный следить за соблюдением порядка, обычая».

*Айыы Нуоралдьын эмээхсин хотун* – здесь: айыы – в том же значении, что и выше; *нуоралдьын* – имеет значение «чего-то мягкого, нежного»; *хотун* – «госпожа, жена владыки, правителя» [5, с. 23]; *эмээхсин* – указывает на почтенный возраст. Перевод этого имени означает «Почтенная госпожа божественного происхождения с мягким нравом». Имена родителей Нюргун Ботура, главного героя одноименного олонхо, говорят об их божественном происхождении, об их характере, о месте, которое они занимают среди светлых божеств. А постоянные эпитеты, приданные их именам в олонхо, указывают на то, что они являются жителями прекрасного неба, по космогоническим представлениям древних якутов, «Верхнего мира», и дополняют их портрет:

«Буорто сатыы манан халлаанна,  
килбиэннээх кирилиэһин урдугэр  
туналганнаах туйгун туонатын урдугэр  
олорор  
Айына Сиэр тойонно,  
Айыы Нуоралдьын эмээхсин хотунна...»  
НБ 14 – что это?

На этом среднем пешем светлом небе,  
над сияющей его лестницей,  
на лучезарном прекрасном его средоточии  
обитают  
старец Айынга Сиэр Тойон  
старица Айыы Нуоралдьын хотун (перевод  
Г.У. Эргиса)

*Ардьян Дуолай Буор Маналай офонньор* (НБ) – родоначальник племени «абааһы аймаҕа», глава Нижнего мира. *Ардьян*, видимо, от *ардъай-* «выставлять зубы, скалить зубы» – данный эпитет указывает на традиционно некрасивую внешность представителей Нижнего мира; *Дуолай* – от *дуолан* «большой ростом, громадный»; *Маналай* – «живот, брюхо», *Буор Маналай* – «земляное брюхо», – в словаре Пекарского поясняется как ругательство по отношению к вору, поедающему вместе с землёй запрятанное мясо украденной им скотины. Это имя может означать «Огромного роста неказистый (с выступающими зубами) старик, земляное брюхо (вор)». В

данном примере эпитеты, входящие в собственное имя героя, несут информацию о негативном отношении народа к обитателям Нижнего мира.

В текстах олонхо встречается большая группа развернутых эпитетов, входящих в состав образных сравнений. Так, в следующей эпической формуле описывается то благодатное место, в котором должен поселиться главный герой олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» .

«илин диэки эргитэ көрдөххө –  
киис кыыл кэтэбин түүтүн  
кэдэритчи туппут курдук  
кэнкил хара тыалаах эбит; »

поведёшь очами на восточную сторону,  
(она) подобно разворошенной шерсти  
на затылке зверя-соболя,  
крупным чёрным лесом окружена...»

– эпическая формула начинается с традиционной при описании четырёх сторон света вводной фразы *илин диэки эргитэ көрдөххө*. В этой эпической формуле мы имеем два именных эпитета. Первый развёрнутый эпитет *киис кыыл кэтэбин түүтүн*» входит в состав образного сравнения и состоит из трёх членов, замыкающим компонентом данного определительного ряда является определяемое слово *түүтүн*. Сначала мы рассмотрим первые два компонента *киис кыыл*. – Здесь эпитет *киис* конкретизирует понятие *кыыл* по его видовому признаку. Далее, в сочетании *киис кыыл кэтэбин* эпитет *киис кыыл* конкретизирует, кому именно принадлежит то, что выражено определяемым словом *кэтэбин*. Итак по методу наращивания, следуя тексту олонхо, приходим к рассмотрению развёрнутого эпитета *киис кыыл кэтэбин түүтүн* – определяемое слово *түүтүн* имеет конкретизирующее значение. Второй эпитет *кэнкил хара* выступает как качественный определитель: *кэнкил* – «рослый, крупный по размеру», *хара* – «чёрный, тёмный по цвету». В данной эпической формуле предметно-логическая информация, выраженная определяемыми словами *түүтүн* и *тыалаах*, дополняется благодаря наличию эпитетов, информации «второго рода» [6, с. 1].– эмоционально-оценочной, экспрессивной. Здесь мы имеем обращение к культурному тезаурусу слушателя. Под тезаурусом понимается содержание памяти, т.е. вся накопленная человеком информация о предметах, явлениях окружающей

жизни – в те времена каждый якут хорошо знал, что самая тёмная часть шерсти соболя находится именно на затылке. И благодаря данным именным эпитетам, перед мысленным взором слушателей возникал зримый образ этого далёкого тёмного леса, целая картина.

Вышеприведенные примеры показывают, что когнитивная функция эпитетов в якутском олонхо заключается в том, что они несут в своей семантике много познавательной информации, отражая исконные знания, мировосприятие народа саха.

### **Литература**

1. *Бурцев Д.Т.* Исследование П.А. Ойунским якутского эпоса олонхо // П.А. Ойунский: взгляд через годы. Сборник научных статей. – Новосибирск, 1998. – С. 34.
2. *Илларионов В.В.* Эпические формулы и типические места в якутском эпосе // Язык – миф – культура народов Сибири: Сб. науч. тр. – Якутск, 1988. – С. 75.
3. *Слепцов П.А.* Лингвистические основы художественно-изобразительных средств Олонхо // Слепцов П.А. Якутский литературный язык: Формирование и развитие общенациональных норм. – Новосибирск, 1990. – С. 217.
4. *Филиппова Н.И.* Об одном эпитете Юрюнг Айыы Тойона // Мифология народов Якутии: Сб. науч. тр. – Якутск, 1980. – С. 1.
5. *Сидоров Е.С.* Очерки по олонхо. – Якутск, 2004. – С. 23.
6. *Борисова М.П.* Эпитеты олонхо в якутской женской поэзии // Якутский эпос в контексте эпического наследия народов мира. – Якутск, 2004. – С. 1.

*А.А. Находкина,  
Якутск*

### **Проблемы перевода эпических текстов**

Художественный перевод, несомненно, является одним из самых сложных видов перевода, так как он имеет дело с языком не только в его коммуникативной функции; основная цель художественного перевода состоит в его эстетической функции.

Из истории становления художественного перевода мы видим, что очень часто переводчики и теоретики разных времен вообще отрицали

возможность осуществления удовлетворительного перевода художественных произведений. Основной причиной является различие культур разных народов. Так, например, один из основоположников сравнительного языкознания, знаменитый немецкий лингвист и видный переводчик античной поэзии Вильгельм Гумбольдт в письме к Августу Шлегелю утверждал: «Всякий перевод представляется мне безусловно попыткой разрешить не выполнимую задачу. Ибо каждый переводчик неизбежно должен разбиться об один из двух подводных камней, слишком точно придерживаясь либо своего подлинника за счет вкуса и языка собственного народа, либо своеобразия собственного народа за счет своего подлинника. Нечто среднее между тем и другим не только трудно достижимо, но и просто невозможно».

[1, с. 31]

Эти утверждения были непосредственно связаны со взглядами Гумбольдта на языки мира, каждый из которых, по его мнению, «определяет и выражает национальное своеобразие “духа” (т.е. также и мышления), свойственного данному народу, а поэтому несводим ни к одному другому языку, как и своеобразие «духа» одного народа несводимо к своеобразию «духа» другого народа» [ibid]. Иными словами культуру одного народа невозможно втиснуть в рамки культуры другого.

Похожие идеи трактует и известная в языкознании концепция, именуемая «Гипотеза Сепира-Уорфа».

В.Н. Комиссаров, рассматривая эту концепцию, в опровержение ее приводит следующие доводы: «Структура языка, действительно, способна определять возможные пути построения сообщений, организуя определенным образом выражаемые мысли, порой навязывая говорящим обязательное употребление тех или иных форм. Но верно и то, что языковая форма высказывания не определяет однозначно содержания высказывания, выводимое на основе интерпретации значений составляющих его единиц, а служит лишь исходной базой для понимания глобального смысла. Один и тот же смысл может быть выведен из разных языковых структур, и наоборот,

одна и та же структура может служить основой для формирования и понимания различных сообщений. Таким образом, зависимость выраженных мыслей от способа их языкового выражения оказывается относительной и ограниченной. Говорящие могут сознавать различие между формой высказывания и сутью дела, преодолевать навязываемые языком стереотипы». [2, с. 67]

Одним из средств межкультурных контактов служат переводы. «Взаимодействие культур при переводе предполагает, прежде всего, стремление предоставить в распоряжение читателей перевода факты и идеи свойственные чужой культуре, с целью расширить их кругозор, дать им возможность понять, что у других народов могут быть иные обычаи, что надо знать и уважать другие культуры» [3, с. 38]. Кроме того, переводы обогащают культуру каждого народа, вносят большой вклад в развитие его языка, литературы, науки и техники.

Роль культурного фактора проявляется в той или иной мере во всех жанрах и разновидностях перевода, но ярче всего в художественном переводе. Как отмечает Л. Венути, в переводе сталкиваются две стратегии – ориентация на культурные нормы и ценности среды рецептора (доместикация) и ориентация на нормы и ценности среды отправителя (форинизация). «Доместикация и форинизация – это уравнивающие друг друга процессы. Текст, подвергнутый избыточной доместикации воспринимается скорее как пародия на иноязычного автора в духе русского раешника, чем как отражение иноязычного оригинала. В то же время излишняя форинизация порой делает текст малопонятным и не отвечает требованиям, предъявляемым к переводу» [4, с. 183]. Часто переводчики сочетают эти две тенденции. «Это явление интерференции чужой и родной для переводчика (пересказчика) культур, которое в теории перевода носит также название «креолизации»» [5, с. 52]. Неправильная передача культурного аспекта при переводе может привести к тому, что у читателя может сложиться неверное представление о культуре оригинала. Таким

образом, при переводе важно учитывать культурный аспект и по необходимости правильно адаптировать текст, находя в каждом случае правильное решение. А. Попович, рассматривая культурный аспект, утверждает, что «взаимоотношения двух культур при переводе следует выражать на уровне коннотации, а не денотации» [6, с. 138].

В советское время благодаря политике М. Горького эпические произведения братских народов активно переводились на русский язык. Так, в период с 1934 по 1941 г. вышли в свет на русском языке: поэма Шота Руставели «Витязь в барсовой шкуре», казахский народный эпос «Кыз-Жибек», армянский эпос «Давид Сасунский», собрания стихотворений Т. Шевченко и много других произведений. Не остался в стороне и якутский героический эпос олонхо: один из первых текстов олонхо, записанных и обработанных П.А. Ойунским – «Нюргун Боотур Стремительный», был переведен на русский язык В.В. Державиным (1975) и поныне является самым популярным русским переводом олонхо в Якутии.

Начиная с 1990-х гг. якутский героический эпос олонхо вновь привлекает внимание переводчиков разных стран и языков: 1 песню эпоса Ойунского переводят на французский (Я. Карро), английский (Р.Ю. Скрыбыкин, А.А. Скрыбина) языки; олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К.Г. Оросина переводят на французский язык (Я. Карро); олонхо «Эр Соготох» переводит на английский язык в прозе американский энтузиаст Дуглас Линдсей; олонхо «Элэс Боотур» П.В. Оготоева переводят и издают на русском (М. Алексеева), английском (А.А. Скрыбина), корейском (Канг Дук-су) языках, в 2012 г. готовился к печати французский перевод этого эпоса (В.И. Шапошникова). В 2011–2012 гг. должны выйти в свет переводы на русский язык якутских эпосов «Кыыс Дьэбирийээ» (Т.И. Петрова), «Мьюджу Бёгё» (Е.С. Сидоров), а также еще один русский перевод олонхо П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» (Е.С. Сидоров). Не оставляют вниманием якутский эпос переводчики с немецкого, турецкого и японского языков.



Благодаря Государственной целевой программе по сохранению, изучению и распространению якутского героического эпоса олонхо (2006–2015), принятой в Республике Саха (Якутия), в 2007 г. в Институте зарубежной филологии и регионоведения СВФУ им. М.К. Аммосова стартовал проект по переводу фундаментального труда П.А. Ойунского «Дьулуруйар Ньургун Боотур» на английский язык. Для работы над проектом была создана творческая группа переводчиков, состоящая из преподавателей и выпускников ИЗФиР, консультантов-эпосоведов и экспертов в области якутского языка и культуры из Института языков и культур народов Северо-Востока России СВФУ, а также переводчиков с якутского языка. Участие в работе над проектом позволило переводчикам получить незабываемый, уникальный опыт работы над эпическим текстом.

Проект по переводу олонхо позволяет проводить научные исследования на существующем экспериментальном материале, чтобы объединить разрозненные сведения по сравнительно-сопоставительным изысканиям в области перевода с якутского языка для более полного выявления и всестороннего изучения особенностей поэтики якутского героического эпоса, типологию переводческих особенностей и способов перевода, использованных для достижения эквивалентности в переводе. Актуальность подобных научных исследований вызвана почти полным отсутствием теоретического обоснования такого перевода и подобной переводческой традиции в целом. Особый интерес вызывает языковая асимметрия, возникающая при переводе художественного текста с разносистемных языков.

Немаловажную роль при переводе играет сохранение индивидуального стиля автора, в нашем случае сохранение стиля якутского героического эпоса олонхо – особенностей строя якутского языка и аспектов поэтики олонхо: формульный язык (эпические формулы), синтаксические параллелизмы, аллитерационный стих, яркая образность («картинные слова» – термин А.Е. Кулаковского), метафоризация, гиперболы, эпитетация. Задача сохранения

этого стиля, несомненно, является весьма трудной и требует от переводчика особых усилий. От того, насколько адекватно она будет выполнена, зависит, прежде всего, будет ли данный перевод восприниматься как якутский эпос, а не как творение переводчика, можно ли узнать стиль якутского героического эпоса в переводе. Своеобразие жанра олонхо, выражаемое разными средствами языка, напрямую связано с национальной картиной мира, с эстетикой и философией якутского народа, его историей и культурой. Поэтому переводчик должен хорошо знать характерные черты эпического жанра, особенности поэтики олонхо, т.е. обладать обширными фоновыми знаниями. Отдельного разговора заслуживает язык якутского героического эпоса олонхо, насыщенный архаизмами, в значительной мере отличный от современного литературного якутского языка. Ведь, как отмечает И.В. Пухов, «... у П.А. Ойунского, замечательного знатока якутской мифологии и олонхо, много имен и понятий, не зафиксированных в “Словаре» Э.К. Пекарского”» [7, с. 423]. Кроме того, переводчику приходится ориентироваться и на установившиеся языковые и эстетические нормы читателя перевода, учитывать определенные условности общественного сознания. При этом переводчик может способствовать развитию вкусовых норм читателя, т.е. «переводчик может убедить своего читателя в необходимости нового подхода, хотя у него для этого меньше шансов, чем у автора оригинального произведения» [6, с. 119]. Таким образом, на наш взгляд, следует придерживаться оригинала и избегать излишнего вмешательства со стороны переводчика.

По мнению А.В. Федорова, наиболее приемлемой является передача соотношения оригинала и перевода, то есть такой перевод, при котором сохраняются языковые средства и стилистические приемы, используемые автором [1, с. 293]. При этом важно сохранить и синтаксическую структуру, т.е. длину и объем предложения. Одним из проявлений художественного стиля олонхо можно также назвать образы, создаваемые в произведении. Они напрямую связаны со стилем эпического текста, и в переводе необходимо

сохранить их индивидуальность, колоритность и другие присущие им характеристики. Важную роль при создании образа, его характеристики играют имена собственные, которые «так или иначе служат для характеристики литературного персонажа» [8, с. 20].

Академик В.В. Виноградов отмечал: «Вопрос о подборе имен, фамилий и прозвищ в художественной литературе, о структурных их своеобразиях в разных жанрах и стилях, об их образцах, характеристических функциях и т.п. не может быть проиллюстрирован немногими примерами. Это очень большая и сложная тема стилистики художественной литературы» [9, с. 4]. В самом деле, имена и названия являются неотъемлемым элементом формы художественного произведения, слагаемым стиля писателя, одним из средств, создающих художественный образ. Они могут и нести ярко выраженную смысловую нагрузку, и обладать скрытым ассоциативным фоном, и иметь особый звуковой облик; имена и названия способны передавать национальный и местный колорит, отражать историческую эпоху, к которой относится действие того или иного произведения, обладать социальной характеристикой.

В тех случаях, когда имя собственное не имеет традиционно сложившегося иноязычного эквивалента, необходимо учитывать следующие принципы перевода, выделенные современным исследователем [10, с. 21, 25]:

- принцип национально-языковой принадлежности;
- принцип благозвучия.

Кроме того, важно помнить, что при переводе имен в художественных произведениях на первом месте стоит не юридическая точность, а удобство восприятия и произношения [Там же, с. 31].

Пример 1. Очевидно, что имена и прозвища персонажей из якутского эпоса не имеют устоявшегося иноязычного (английского) эквивалента, вот почему при переводе этих имен необходимо учитывать те же принципы при последовательном воспроизведении фонетического, фонематического или графического облика имени на языке перевода с тем, чтобы они сохраняли

свое национальное своеобразие и одновременно соответствовали норме и традиции языка перевода. Так, согласно принципу благозвучия, якутское слово Боотур не стоит передавать на английский язык транслитерацией как *Bootur*, предпочтительна форма *Botur*. В этом случае мы сможем избежать ненужной ассоциации с английским словом *boot* = ботинок и максимально приблизим произношение к оригиналу.

Перевод имени-эпитета (термин Майера-Мелетинского) [11, с. 45] главного героя Дьулуруйар на английский как *Impetuous* недопустим, потому что это слово переводится как «внезапный, делающий какие-то поступки необдуманно, без надлежащей подготовки», в этом случае, главный герой предстает перед иноязычным читателем бездумным, внезапно срывающимся с места без особой на то причины, персонажем. Это противоречит характеристике Нюргуна Боотура – этот герой, несмотря на склонность к импровизациям, тщательно продумывает свои замыслы, поэтому наиболее близким английским эквивалентом будет *swift*, имеющее значение «стремительный» в нашем понимании этого слова – *Nurgun Botur the Swift* (более подробно о фонетических аспектах перевода см. мои статьи «Особенности перевода имен собственных (на материале якутского героического эпоса олонхо)» (Вестник ЯГУ. – Т. 5, №2. – Якутск: изд-во ЯГУ, 2008. – С. 68–73), а также «Особенности передачи якутских дифтонгов на английский язык (на материале якутского эпоса)» (сб. ст. «Актуальные проблемы изучения языка и литературы: теория и практика коммуникативного воздействия». – Абакан: изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2009. – С. 103–105. (в соав.)).

Как замечает Т.А. Казакова, «во многих случаях ... скрупулезное воссоздание фонетических особенностей может быть упрощено» [12, с. 64]. Подобные упрощения могут быть использованы при передаче таких сложных для иноязычного восприятия якутских имен собственных, как имя Иэйэхсит, «богини-покровительницы и заступницы рода человеческого, охранительницы коней, скота и собак» [7, с. 424]:

Пример 2. якут. Иэйэхсит – русс. богиня Иэхсит – англ. goddess Ekhsit (перевод мой. – А.Н.).

Пример 3. Предложенные мной некоторые английские варианты якутских имен близки к омографам и омофонам, сравните: написание якутского праздника солнцестояния Ысыах как Esekh или даже Ehekx (по предложению участников круглого стола по переводу шедевров, 12 июля 2012 г.) близко по написанию к имени-эпитету Тимира Джигистея – Ehekx Harbir, что также представляет некоторую лингвистическую дилемму. Перевод якутского эпоса на английский язык представляет собой уникальный опыт, в своем роде не имеющий прецедентов и правил, вот почему в своем переводе мы не следуем строго традиции международной переводческой транслитерации, переосмысливаем и уточняем ее, в противном случае громоздкие и неуклюжие формы имен, прозвищ и реалий сделали бы текст перевода неудобочитаемым.

Пример 4. Постоянные эпитеты сохраняются на протяжении всего текста перевода, тем самым связывая и объединяя разные фрагменты повествования:

1. Mighty Nurgun Botur the Swift,  
With the swift and fast  
Black horse  
Born standing  
On the border of the clear white sky (Песня 5)
2. Aitalyn Kuo  
Of the eight-by-las-long braid (Песня 5)

Пример 5.

Богатая метафоризация, сравнения и гиперболы, уникальная образность якутского эпоса, в целом, понятные и доступные рецептору:

1. Who has the thunder-horse  
Whipped by the lightning lash.
2. That even a snow-bunting would not fly over him,

Even a little mouse would not run by past him.

3. With eyes shining like  
frosty morning stars,  
With hooves clanking like  
clear-tempered steel (Песня 6),

в некоторых случаях усиливают культурный барьер и усложняют понимание:

4. **The two-legged** (Песня 6)

5. With an ugly face

Like a **rainy alaas** (Песня 7)

Так, гиперболизация, традиционная для эпического текста, вызывает удивление и недоумение у иностранцев, но, несмотря на реакцию читателей, мы сохраняем эти важные черты поэтики якутского эпоса:

He kissed the upper lip  
Of Aitalyn Kuo  
Of the eight-by-las-long braid  
Three times  
*As three bowls of blood*  
*Brimmed over;*  
He kissed her lower lip  
Six times  
*As six bowls of blood*  
*Leaked out,*  
Touching her skin tenderly,  
He rolled her up  
Into a bundle and  
Put her in his left pocket (Песня 5),

Некоторые образы являются особенно экзотическими для англоязычных читателей, так, описание разгневанного Нюргуна поразило нашего редактора своей необычностью:

His right eye

Stretched down  
To his lips,  
His left eye  
Twisted up to his eyebrows (Песня 5),

но вместе с тем не могут не восхищать:

They got him ready as an arrow (Песня 1)

Часто чрезмерная, по мнению современного читателя, физиологичность якутского эпоса, жестокость и кровожадность отвращают и могут стать препятствием на пути к иностранному читателю. Тем не менее эти яркие художественные приемы и подобная метафоричность, своеобразный поэтический язык, построенный на сплошной системе образных выражений, метафорических иносказаний, очень близки к языковой картине мира современных англо-американских читателей, выросших на традиции древнегерманской, англосаксонской поэтической традиции скальдов и знакомых с кеннингами.

#### Пример 6.

Согласно положениям общей теории перевода передача внутрилингвистического или синтаксического значения, например, аллитерации, консонанса, рифмы, в том числе и внутренней, связанных с этими явлениями – эквиритмии, эквилинеарности, невозможна из-за структурных расхождений даже родственных языков, не говоря уже о таких разноструктурных языках, как якутский и английский. Однако эти значения можно компенсировать в переводе другими языковыми средствами, приблизительно передав особенности фонетического и синтаксического рисунка. Несомненной удачей можно считать тот факт, что английское стихосложение так же, как и якутское, строится на методе аллитерации. Конечно, в настоящее время аллитерация трансформировалась в нефункциональное дополнение к английскому стиху и является по сути декоративным элементом стихосложения. Однако принцип аллитерации характеризует все памятники древней германской поэзии (немецкие,

англосаксонские, скандинавские). Во многих случаях только аллитерация придает структурную определенность тевтонским и кельтским стихам, не свободным от определенной монотонности и обладающим в какой-то мере бесцветным ритмом. Таким образом, мы видим, что аллитерация – один из ключевых элементов древнеанглийского стихосложения, и в этом отношении использование аллитерации в английском переводе якутского эпоса является обоснованным:

1. **Eight-brimmed, eight-rimmed**

Torn by internal strife and discontented

Our primordial Motherland

Came to existence, they say...

So, our tale begins... (Песня 1)

2. The fire **burned**

As **big** as a **birch-bark barrel**. (Песня 6)

3. His **strong muscles**

Swelled and **strained**; (Песня 5)

4. Where a **spanking sorcerous storm swirls and plays** (Песня 1)

5. To **make** a **maidservant** with no **mercy** (Песня 5)

Пример 7.

Задача сохранения синтаксического параллелизма в переводе в значительной степени зависит от синтаксической структуры якутского и английского предложения. Так же, как в случае с другими синтаксическими значениями, в переводе используется компенсация как наиболее эффективный в данной ситуации прием:

1. Their tendon was too hard to bend,

Their body was too tough to be cut,

Their bone was too thick to be broken,

Their blood was impossible to shed. (Песня 1)

2. Mighty Buhra Dokhsun,

Who has never been tamed,



Whose father is Sung Jahin,  
Who has the thunder chariot,  
Who flashes lightning! (Песня 7)

Пример 8.

В переводе по возможности сохранены некоторые экзотизмы, обозначающие якутские реалии и лакуны, в том числе, якутские наименования единиц измерения: былас, тутум, кёс и т.д. – *bylas, tutum, kes* соответственно. Однако во избежание перегруженности текста перевода национально-культурным компонентом мы вводим, наряду с экзотизмами, и английские переводы этих слов. Так, единица измерения илии переводится как *hand-sized*; а сэргэ представлено в английском тексте и как *sergeh*, и как *tethering post*; ураса/ураһа порой уравниваются с юртой: ведь *yurt* – это более знакомое понятие для англоязычных читателей; чорон или хамыйах/кытыйа также передаются английскими эквивалентами (*wooden, silver*) *cup* или *bowl*. Кымыс также дается в более привычном написании для англоязычных читателей – *kumys*. Приходится отказываться от привычных и родных якутскому сердцу обургу и удаган, заменяя их на *mighty* и *shamaness*. Все огнедышащие, многоногие и многоголовые чудовища, в предыдущих переводах переведенные как *serpent* или *snake*, т.е. змея, переведены как *dragon*, что, на мой взгляд, ближе к истине.

Это необходимо для того, чтобы не отвлекать внимание читателя от сюжетных перипетий олонхо, и без того перегруженного яркими необычными образами и метафорами. Свою лепту в усложнение восприятия перевода вносят звукоподражательная лексика и междометия типа *Art-tatai!*, которые мы за редким исключением (так, звукоподражательное слово *Хы-хык! Хы-хык!* я заменила на *Ha-ha!*), вынуждены сохранять с помощью переводческой транскрипции и транслитерации.

Пример 9.

Передача образности, картинных слов в переводе:

Орто дойду улуу дуолана	The great giant of the Middle World
-------------------------	-------------------------------------

Аан ийэ дайдытыттан	Had left
Арахсан барда,	His Primeval Motherland,
Аабылаанна тийдэ,	And come to the thicket,
Күнүн сириттэн	He was running away
Күрэнэн истэ,	From the sunny land,
Туналҕаннаах толооно	The bright surface of which
Туоһахта курдук	Was <i>shining</i> far behind
<i>Туналыйан</i> хаалла... [15, с. 125]	Like a spot on a cow's head...

В данном отрывке описывается, как Нюргун Боотур отправляется в Нижний мир, а солнечный Средний мир остается сиять позади него, как белое пятно на лбу у коровы. Образный глагол, картинное слово *туналый* означает «белеть-блестеть, светлеть-блестеть, сиять, светить», таким образом, его семантическая структура состоит из компонентов «блестеть, сиять» и «белый цвет». В переводе же передан только общий компонент «сиять», что, по нашему мнению, является вполне оправданным решением.

В ходе работы над переводом якутского эпоса олонхо на английский язык мы пришли к выводу, что исследуемое художественное произведение представляет собой текст с высокой степенью присутствия национально-культурного компонента вследствие уникальности описываемого этноса. При этом особенности перевода данного эпического текста и яркая национально-культурная составляющая произведения, значительно осложняющая процесс перевода, выдвигают строгие требования к выбору и реализации стратегии перевода.

#### Литература

1. Федоров А.В. Основы общей теории перевода. – М., 1983. – С. 31, 293.
2. Комиссаров В.Н. Современное переводоведение. – М., 2000. – С. 67.
3. Хайрулин В.И. Культура в парадигме переводоведения //Тетради переводчика, вып.24. – М., 1999. – С. 38.

4. *Швейцер А.Д.* Перевод как акт межкультурной коммуникации //Актуальные проблемы межкультурной коммуникации. – Вып. 444. – М., 1999. – С. 183.
5. *Флоря А.* «Ангельский язык» В. Сирина // Альманах переводчика. – М., 2001. – С. 52.
6. *Попович А.* Проблемы художественного перевода. – М., 1980. – С. 138, 119.
7. *Пухов И.В.* Примечания //П.А. Ойунский. Ньургун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо / пер. на русс. яз. В.В. Державина. – Якутск: Як. кн. изд-во, 1975. – С. 423.
8. *Бернштейн И.* Английские имена в русских переводах // Альманах переводчика. – М., 2001. – С. 20.
9. Цит. по: *Горбаневский М.В.* Ономастика в художественной литературе. – М., 1988. – С. 4.
10. *Ермолович Д.И.* Имена собственные на стыке языков и культур. – М., 2001. – 200 с.
11. *Невелева С.Л.* Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. – М.: Наука, 1979. – 135 с.
12. *Казакова Т.А.* Практические основы перевода. English <=> Russian. – СПб.: Союз, 2001. – 319 с.
13. *Ойуунускай П.А.* Дьулуруйар Ньургун Боотур / П.А. Ойуунускай. – Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1959. – Бэһис том. – 287 с.
14. *Ойуунускай П.А.* Дьулуруйар Ньургун Боотур / П.А. Ойуунускай. – Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1960. – Алтыс том. – 310 с.
15. Неопубликованный перевод на английский язык 5-й и 6-й песен олонхо «Ньургун Боотур Стремительный», кафедра перевода ИЗФиР СВФУ, 2011.
16. Словарь якутского языка / Э. К. Пекарский. – Якутск, 1958. – Т. 1. – 1281 с.; Т. 2. – 1226 с.; Т. 3. – 1351 с.
17. Macmillan English Dictionary for Advanced Learners. International Student Edition. Bloomsbury Publishing Plc 2002, 1692 p.
18. Большой англо-русский и русско-английский словарь. 200 000 слов и выражений / В.К. Мюллер. – М.: Эксмо, 2009. – 1008 с.

**«Interjection» в олонхо «Модун Эр Соготох»:  
исследование форм, трансформы фонем**

Как известно, в истории науки на междометия существуют две точки зрения.

Первая, положившая начало научной трактовке междометий, связана с именем М.В. Ломоносова. Она развивалась А.Х. Востоковым, Ф.И. Буслаевым, А.А. Шахматовым, В.В. Виноградовым и А.И. Германовичем. Взгляды этих ученых разделял академик В.В. Виноградов, считавший, что «междометия функционально сближаются с разными частями речи». Сторонники первой точки зрения признают междометия как часть речи, не делают резкого разграничения между словами, выражающими эмоции, и словами, выражающими мысли, т.е. не отрывают междометия от общей системы частей речи, ставят вопрос об изучении структуры междометий, их функции в речи, истории их образования [Середа, 2003, с. 1].

Вторая точка зрения связана с именами Н.И. Греча, Д.Н. Кудрявцева, Д.Н. Овсяннико-Куликовского, А.М. Пешковского, В.А. Богородицкого и др. Они не считают междометия полнозначными словами и исключают их из состава частей речи, не рассматривают слова-междометия как факт членораздельной речи и как акт сознательного речевого творчества [Там же, с.1].

Из якутоведов Н.Е. Петров в своей монографии «Синтаксические средства выражения модальности в якутском языке» отмечает, что междометия имеют грамматическую связь с остальной частью предложения, имеют свои грамматические функции на уровне модального синтаксиса, по линии модальных связей элементов речи (Петров, 1999. С. 176).

Придерживаясь первой точки зрения и исследовании Н.Е. Петрова, ставим цель исследовать формы якутских междометий в составе речевых

фраз персонажей олонхо «Модун Эр Соготох» с рассмотрением различных трансформаций фонем.

Исходя из этого ставятся следующие задачи:

- выявить количество употребления междометий в рассматриваемом олонхо;
- определить, с какой целью употребляют междометия персонажи в олонхо;
- показать, что междометия являются способом сохранения якутских звуков;
- создать таблицу трансформаций фонем.

В олонхо большинство персонажей и героев употребляют в своей речи междометия, которые отражают их душевное состояние, чувства, эмоции, характер и отношение к действительности. В связи с этим междометия в рассмотренном материале занимают почти одну треть языка олонхо. Например, в олонхо «Модун Эр Соготох» употребляется около 300 междометий, входящих свыше 800 фраз. Это говорит о том, что междометия являются неотъемлемой частью языка и способом характеристики речи героев и персонажей олонхо.

Положительным и отрицательным героям олонхо присуще своеобразное употребление междометий. Подобное явление заключается в том, что персонажи в олонхо имеют своенравный характер и свой взгляд на окружающую действительность. Исходя из этого можно предположить, что отрицательные герои употребляют междометия более эмоционального тона, чем положительные. Для положительных героев характерны междометия более спокойного тона.

Таким образом, представляет интерес употребление междометий в речи отрицательных героев, где они выступают как показатели:

1) внешних признаков персонажей. Например, междометия типа: «иһиллигим-таһыллыгым», «иэхэйиги-куохайыгы» – **Ис** – (тюрк. ич, иш, ис) внутренний, внутренность, внутренняя часть, нутро, вместимость

[Пекарский, 1959, стб. 959]. **Тас** – (тюрк. таш, даш, тас наружность, наружная сторона, вне, снаружи) – наружный, внешний, наружность, внешность, поверхность [Там же, стб. 2589]. **Иһил-таһыл** – поверхностно, рассеянно, начальный припев речи абаасы-девки [Там же, стб. 966]. **Иэх** – (тюрк. эг, эк – гнуть) гнуться, сгибаться, изгибаться, нагибаться на бок [Там же, стб. 887, 900]. **Куохай** – (кирг. кокай – выпрямляться при ходьбе, при сидении на коне) – вытягивать шею [Там же, стб. 1236]. **Куобай** – наклоняться, накреняться, сгибаться, ниспускаться, отвисать [Там же, стб. 1221]. **Иэбэй-куобай** – всячески изгибаться, начальный припев абаасы старухи [Там же, стб. 888], т.е. описываются внешние извилины, своенравная походка говорящего – девы из Нижнего мира;

2) эмоционального отношения к ситуативно-сиюминутной действительности. Например: «арт-татай», «абытайбын-халахайбын» – 1) **Ара** (маньчж. ара, арэ) – междометие боли или сетования [Там же, стб. 126]; 2) **Татай** (кирг. татай – ужас, боязнь, страх, бур. татай-бпр) – междометие сетования, удивления [Там же, стб. 2602], **Абытай** – дающий себя больно чувствовать, *межд.* боли и вообще неприятного ощущения [Там же, стб. 12]. **Халахай** (тюрк. калак – восклицание в знак горя: увы! монг.-бур. халаг: увы! ох! монг. хала□ – восклицание боли или печали) [Там же, стб. 3259], т.о. отражают боль отрицательного героя при поражении и др.

Положительные персонажи в основном употребляют междометия типа: «айхалбына-дъаралык» – **Айхал-** (тел. айкыр) – шаманское призывание духов или их даров, молитвенный возглас, восклицание, служащее для выражения радости по какому-либо случаю, приветствия, благопожелания [Там же, стб. 41], **Дъаралык** (др.-тюрк. дъараклык – удачность) – счастье, удача, восклицание, употребляемое для поощрения и побуждения сказочника или певца к большему усердию [Там же, стб. 791]; «дом силик дом» – **Дом** – ключевое слово, которым закрепляют заветное желание, обращенное к людям [ТСЯЯ, ч-3, Г-И, с. 162]; **Силик-** (тюрк. силик, сили□ – чистый, силиг – видный, красивый) красивый, узор, украшение [Пек., стб. 2218] и др.

Подобное явление можно охарактеризовать как «один из видов древнейшего пласта якутской лексики» [Грамматика современного якутского литературного языка, 1982, с. 385].

В олонхо «Модун Эр Соготох» всего найдено около 30 междометий-основ, употребляющихся в разном варианте, которые можно сгруппировать по следующей схеме:

Междометие + аффикс (*Айака+бын!* (*Айака!*), *эгэлгэ+тэ+(и)н* (*эгэлгэ*), *ыгыый+(ы)м+ын* (*ыгыый*) и др.)

Междометие + междометие (*Ноо! Бай!*, *Ээй, ээй!*, *Дом силик, дом силик!*, *Ар дьаалы! Аарт татайбын!* и др.)

Междометие + словосочетание (*Бай да, бачах-татах диибин! Айакалаах-дьойокобун, амырыын да буолар эбит!*)

Далее рассмотрим фонемы междометий-основ. Якутский фонетист Н.Д. Дьячковский утверждает, что в современном якутском языке имеется 40 фонем, из них восемь кратких (а, ы, э, и, о, у, ө, ү) и соответствующие им 8 долгих гласных (аа, ыы, ээ, ии, оо, уу, өө, үү), а также 4 дифтонга (иэ, ыа, үө, уо) и 20 согласных (б, г, ь, д, дь, й, j, к, л, м, н, нь, ң, п, р, с, һ, т, х, ч) [Дьячковский, 1971; 1977].

В междометии активно употребляются якутские долгие гласные, дифтонги, которых по количеству и частому употреблению исследователи якутского языка ставят впереди всех тюркских языков [Исследования по сравнительной грамматике..., 1955, с. 192]. Тюрколог-лингвист Ф.Г. Исхаков отмечает, что долгие гласные, как особые фонемы, были в языке тех древних тюркских племен, которыми оставлены известные орхонские и енисейские памятники [Исхаков, 1955, с. 160].

В связи с этим, сделаны попытки передачи якутских междометий в виде трансформации на английские фонемы (табл. 1).

Таблица 1

Междометие	Русский перевод по данному олонхо	Английский перевод
Ноо!	Ноо!	Nor (Noo!)
Бай!	Да ну!	Bai
Ок-сиэ!	Ух ты!	Ok-sear
Һок!	Ух!	hok
Дьэ-һэ-һэ!	Дьэ-хэ-хэ!	Dje-he-he
Ээй, ээй!	Э-эй, э-эй!	Eei, eei
Оой, оой!	О-ой, о-ой!	Ooi, ooi
Чэй! Ээй!	Ну же!	Cheei Eei
Бай да!	Ну же!	Bai da
Анньыһабы, Анньыһабы!	Анньысагы, Анньысабы!	Annjyhaghy-annjyhaghy
Айа-һа-һа!	Айа-ха-ха!	Aia-ha-ha
Ар дьаалы!	Ар дьаалы!	Aar djaaly (djarly)
Эр дьаалы!	Эр дьаалы!	Eer djaaly (djarly)
Абытайбын-халахайбын!	Ой, больно-то как!	Abytaibyn khalakhaibyn
Аарт татай!	Аарт татай!	Aart tatai
Алаатагарбын!	Вот досада!	Alaatarbyn (Alartagarbyn)
Дом силик, дом силик!	Дом силик, дом силик!	Dom silik, dom silik
<i>Айакалаах-дьойокобун,</i> Амырыын да буолар эбит.	Ой ты, боль моя, ой, страданье мое, как это ужасно, оказывается!	Aiakalaakh djoikobyn
Айхалбына-дьаралык	Да будет слава и счастье!	Aikhalbyna djaralyk
Эминэ да, тугуйбуна да!	Так вот, что же это такое!	Emine da tuguibuna
Бай да, бачах-татах диибин!	Бай, да (что это?) Ой, ой, говорю	Bai da bachakh tatakha



Иэһэликпин-таһаалыкпын!	О входы-выходы мои!	Eahelikpin-tahaalykpyн!
Иэхэйиги-чуохайыгы!	О радость веселье мое!	Eakheiegi-chuokhaiygy
Ыгыый-ыгыыйбын!	Горькое горе мое!	Ygyuyi-ygyuyibyn
Эриэхситин-эгэлгэтин билиңцитий!	Диковинное чудовище это узнайте!	Ereakhsitin-egelgetin
Арт татакайбын, добор!	Арт татай, друг мой!	Aart tatakaibyn, friend
Дьэ-буо!	Дьэ-буо!	Djie buo

Таблица 2

Якутские гласные		Английский вариант с транскрипцией		
\	передние	задние	передние	задние
широкие	өө [œ:]	аа [a:]	er [ə:] person (личность)	аа (ar) [a:]
	ээ [ɛ:]	оо [o:]	ее [e:] (ie [e])	оо (or) [o:]
узкие	үү [y:]	ыы [ɣ:]	ui [ɥ:] juicy (сочный)	уу [y:]
	ии [i:]	уу [u:]	ii [i:]	uu [u:]
Дифтонги				
передние	задние	передние	задние	
иэ [ie □]	ыа [ɣz □]	ear [iə] hear (слышать)	ya [ya]	
үө [yö □]	уо [uo □]	eo [eo]	uo [uo]	

Таблица 3

По активному органу	Консонанты	Английский вариант с транскрипцией
Губно-губные	б [b], п [p], м [m]	b [b], p [p], m [m]
Переднеязычные	д [d], т [t], н [n], с [s], л [l], р [r]	d [d], t [t], n [n], s [s], l [l], r [r]
Среднеязычные	дь [dʲ], ч [tʲ], нь [ŋ], й [j]	dj [dʲ], ch [tʲ], nj [ŋʲ], i [i]
Заднеязычные	г [g], к [k], □ [ŋ]	g [g], k [k], ng [ŋg]
Увулярные	х [x], □ [χ]	kh [ˈk], gh [gh]
Фарингальные	h [h]	h [h]

Таким образом:

- 1) сохранив при переводе исконный вариант фонем междометий, мы

получаем возможность передать те эмоции и переживания, которые испытывают герои олонхо;

- 2) труднопереводимые междометия отражают модально-экспрессивное значение якутских фонем как сегмента речи;
- 3) отражая характер героев олонхо, их отношение к окружающей действительности, междометия являются формой общения не только в эпическом понимании, но и в речевой ситуации их предшественников;
- 4) изучение междометий в текстах олонхо в дальнейшем позволит рассмотреть интонационную и коммуникативно-семантическую особенности высказывания в сравнительно-сопоставительном анализе речевых сигналов в якутском и английском вариантах произношения.

### **Литература**

1. *Середа Е.В.* Нерешенные проблемы изучения междометий // Русский язык. – 2003. – № 11.
2. Исследования по сравнительной грамматике тюркских языков. – Ч. 1: Фонетика / под. ред. Н.К. Дмитриева. – М., 1955. – С. 161–197.

*В.В. Лызденова,  
Новосибирск*

### **Родовые обряды культа кузнецов на севере Республики Бурятия**

В настоящее время наблюдается возрождение традиционных верований в Республике Бурятия. Наиболее известным из них является родовой культ кузнецов. Цель представленного исследования – определить и охарактеризовать локальные особенности в современных кузнечных обрядах в северных (Баргузинском и Курумканском) районах Бурятии. Предпринимается попытка проследить формирование кузнечного культа у баргузинских и курумканских бурят, рассмотреть его роль и место в системе традиционной обрядности. Для этого необходимо сравнить кузнечные культы и связанные с ними обряды в других районах республики. В работе использованы собранные автором полевые материалы.

Культ кузнецов особенно развит в Баргузинском и Курумканском районах республики, где основное население относится к кузнечным родам, таким, как галзуд, һэнгэлдэр и др. Долина реки Баргузин изначально являлась одним из центров железоделательного производства и обработки железа. Большинство населения Баргузинской долины мигрировало сюда в XVIII в. с западного берега Байкала, с верховий реки Лены, где также проживали известные издревле кузнечные мастера. Предбайкальская территория, являющаяся центром «курумчинской культуры», среди археологов и этнографов известна также как «культура курумчинских кузнецов» [Окладников, 1937, с. 282]. Одними из первых кузнечных родов в Баргузинском и Курумканском районах, на основе традиций и верований которых возник и развивался локальный культ кузнецов, являлись һэнгэлдэры и галзуды. В данной работе нами преимущественно будут

рассмотрены обряды и традиции кузнечного культа у родов һэнгэлдэр и галзуд.

Северные районы Бурятии долгое время являлись и являются труднодоступными в связи со значительной отдаленностью от центра и отсутствием качественных транспортных коммуникаций. Это стало причиной того, что в данной местности в наиболее архаичной форме сохранились обряды и древние верования, связанные с кузнечным культом. После революции в советский период проведение родовых традиций, как и любых религиозных действий, было под запретом. Тем не менее многие роды проводили обряды втайне, в узком кругу людей. Только начиная с 1990-х гг. они становятся более открытыми. В Баргузинском и Курумканском районах представители семей, принадлежащих к кузнечным родам, регулярно собираются для поклонения своим предкам-кузнецам. В настоящей статье на основе полученных нами полевых материалов описан один из обрядов рода һэнгэлдэр, а также представлены легенды, связанные с его кузнечными предками.

В научной литературе М.Н. Хангалов впервые обращает внимание на то, что культ кузнецов у западных бурят во многом взаимосвязан не только с шаманизмом, но и, по его предположению, даже с более древними дорелигиозными культурами [Хангалов, 2004]. Основываясь на записях и легендах, собранных М.Н. Хангаловым, можно предположить, что кузнецы и шаманы часто выступали как конкуренты, и предпочтение народа между ними чаще всего оказывалось на стороне кузнецов. В статье Г.Д. Санжеева «Тайлаган бурятских кузнецов» дается интересное и редкое описание родового сборища в честь заянов (божеств-защитников) кузнечного ремесла у кудинских бурят, непосредственным очевидцем которого в 1926 г. стал сам автор. Данная статья позволяет судить о высокой роли кузнецов и кузнечного культа в дореволюционное время в общественной жизни бурят [Санжеев, 1980, с. 100–120]. В 1970 – 1980-е гг. Г.Р. Галданова провела подробный сравнительный анализ системы кузнечного культа у разных родов на

территории Бурятии, в том числе она собрала информацию о роде галзуд, и привела в своей монографии описания различных легенд, связанных с историей баргузинских родов галзуд и хэнгэлдэр. Ею также представлены материалы о проведении обряда освящения кузнечных инструментов у баргузинских и тункинских бурят [Галданова, 1987, с. 87–95]. Л.Л. Абаева описывает культ кузнецов у селенгинских бурят, выделяя буддийские элементы, инкорпорированные в их обряды и традиции [Абаева, 1991]. В научной работе А.А. Бадмаева дается описание обряда освящения кузнечных инструментов у агинских бурят и рассматривается влияние буддизма на них [Бадмаев, 1997, с. 110–115]. Кузнечный культ у бурят северных районов республики во многом схож с традициями якутских кузнецов. Н.А. Алексеев прослеживает общие параллели между ними: у бурят и у якутов дар кузнечества являлся наследственным, и кузнецы превосходили шаманов по своей магической силе [(Алексеев, 1992, с. 97–98]. Родовые обряды посвящения у якутских кузнецов во многом схожи с обрядами бурятских кузнецов. Так, например, описание кузнечного тайлагана у якутов в исследовании Н.А. Алексеева незначительно отличается от тайлаганов у западных бурят в конце XIX – начале XX вв. [Алексеев, 1975].

У бурят кузнецы всегда связывались с магией и потусторонними силами, что, скорее всего, объяснялось недоступностью для многих людей кузнечного ремесла и автономностью данной профессии. Считалось, что даже кузнечные инструменты обладают способностью защитить человека от неприятностей и злых духов. Баргузинские и курумканские буряты имели традицию класть кузнечный инструмент на пороге дома, в котором находился больной человек, чтобы кузнечные эжины (покровители) могли ему помочь [Гомбоев, 2008, с. 105–132]. Существует много легенд о соперничестве кузнецов с шаманами, в которых чаще всего победителями выходят кузнецы, так как они могут изготавливать одежду и ритуальные предметы для шаманов. Этот факт говорит о зависимом положении шаманов от кузнецов. Для подтверждения приведем пример из записей М.Н.

Хангалова: «При изготовлении кузнецом принадлежностей шамана *хоблого* – привесок вроде колокольчика к конным тростям шамана; кузнец настаивает, чтобы число хоблого было не меньше 90, но шаман боится этого рокового числа и старается убедить кузнеца сделать их в меньшем количестве, в противном случае шаман должен скоро умереть» [Хангалов, 2004, т. 1, с. 247]. Таким образом, магические способности кузнецов считались более высокими, чем шаманов. Буряты также верили в кузнечных эжинов и онгонов. Эжинами являются небесные боги, а под онгонами подразумеваются изображения богов. Род *һэнгэлдэр*, происходящий от эхиритов, имел своих племенных онгонов. У баргузинских и курумканских бурят в кузнеческих призываниях упоминаются глава божественного пантеона, кузнечный эжин Божинтой и его девять сыновей. М.Н. Хангалов пишет о том, что каждый из сыновей являлся хозяином одного из кузнечных орудий: меха – Хара Сагаан, наковальни – Дальтэ Сагаан, молота – Бажир Сагаан, клещей – Ута (или Ама) Сагаан, горна – Хамнан Сагаан, угля – Хуһэр Хара, проволоки – Шекши, искры – Хан Сагаан и сулмары (инструмент для пробивания дыр) Сом Сагаан [Там же, т. 1, с. 364]. Культ самого кузнеца как объекта почитания и поклонения был связан с целым комплексом верований и обрядов. Так, например, Г.Д. Санжеев подробно описывает тайлаган бурятских кузнецов, которые в дореволюционное время были распространены на территории всей Бурятии, в том числе и в соседней Монголии. Почти все село принимало участие в организации тайлагана [Санжеев, 1980, с. 100–120].

В настоящее время сельские тайлаганы стали редкостью, однако одним из наиболее популярных в Баргузинском и Курумканском районах остается родовой обряд поклонения кузнечным предкам, который обычно проводится раз в три года по соглашению всех семей рода с целью его защиты и процветания. В разных родах существуют свои особенности данного действия. Автором были собраны полевые материалы об обряде поклонения кузнечным предкам под названием *Дарха тахиха* у рода *һарбадууд-*

hэнгэлдэр, представители которого проживают преимущественно в Курумканском районе. Родовой обряд проводится спустя месяц после Сагаалгана (Нового года по лунному календарю), обычно раз в три года по предварительному решению родового совета. На нем должны присутствовать представители от каждой семьи, как женщины, так и мужчины. Руководителем действия является наследник кузнечных инструментов рода hэнгэлдэр. Дарха сахиха символизирует поклонение своим предкам-кузнецам: «В этот день собираются все родственники в родовом доме, неподалеку от сел Аргада и Барагхан. Приезжают по одному представителю от каждой семьи как мужчины, так и женщины. Предварительно договариваются с наследником кузнечных инструментов о том, что он будет проводить обряд и о подходящей дате. Готовятся тканевые цветные ленты (*сэмэлгэ*) по количеству детей в семье. Ключевыми предметами являются наковальня и молоток. Во время обряда ведущий читает воззвания, каждый из мужчин по очереди встает и стучит молотком по наковальне (женщины к данному действию не допускаются). Молоток является реликвией предков (*шагжан*). Наследник кузнечных инструментов на наковальне завязывает сэмэлгэ, согласно количеству членов каждой семьи. Наковальня находится на деревянной чурке. Если на дворе холодно, то топят печь, а если тепло, то разжигают на дворе костер (*гал*), так как предполагается, что через огонь происходит связь с предками. Все мужчины после этого выходят по очереди на улицу и проводят обрядовое действие *хаялга* (разбрызгивают вверх молочную водку по четырем сторонам света). Только ведущему дается право брызгать молоко и водку на костер. В это время каждый думает о благополучии своих родственников. Потом все садятся за праздничную трапезу. На стол подается белая пища: саламат (ритуальная каша на сметане), сметана, молоко, творог, масло и чай с молоком. Непременным атрибутом является обрядовый напиток – молочная водка (*архи*)» [ПМА, Дамдинова Д. Д.].

Данный обряд указывает на то, что многие архаические черты кузнечного культа сохраняются и четко просматриваются в современных ритуалах. Так, например, для почитания предков собираются представители разных семей одного рода, что отсылает нас к родовым отношениям у баргузинских и курумканских бурят, когда все политические и социальные проблемы решались в родовой общине. На ней также лежали заботы о процветании и благополучии рода, в связи с чем ежегодно проводились родовые обрядовые религиозные действия. В прошлом ведущим обряда всегда являлся кузнец или его наследник. Поскольку у рода һэнгэлдэр нет наследников, то обряд проводит тот человек, к которому перешли все родовые кузнечные инструменты. Обычно данный ритуал проводится в месте, где проживали кузнецы-предки, и для участия в нем приезжают родственники, даже из самых дальних районов. При анализе обряда необходимо выделить особую роль огня и кузнечных инструментов. Огонь играет роль посредника между предками кузнецов и ведущим, представляющим свой род, поэтому брызгание водки и молока на огонь («угощение огня»), а также моление огню разрешается только наследнику-ведущему. При разжигании ритуального костра необходимо использовать чистые и сухие поленья. Нельзя не отметить то, что все эти действия во многом аналогичны традициям, связанным с раннерелигиозным культом огня у бурят. Кузнечные инструменты также используются при обряде, так как они имеют сакральное значение при молении кузнечным предкам.

Известен другой кузнечный обряд, который наблюдала Г.Р. Галданова. Ею описывается освящение инструментов черных кузнецов рода галзуд с жертвоприношением барана черной масти: «Варили ритуальные блюда: саламат, чай, архи. К кузнечному меху привязывали разноцветные лоскуты. Обряд проводил кузнец «дарханского происхождения» (предки которого были наследственными кузнецами)» [Галданова, 1987, с. 89]. В отличие от обряда черных кузнецов галзуд, для рода һэнгэлдэр, берущего начало от белых кузнецов, не нужно приносить кровавое жертвоприношение.



Б.Ц. Гомбоев, также исследовавший кузнечный обряд, посвященный предкам рода галзуд, пишет, что зачастую, наряду с сэмэлгэ, при обряде используются буддийские ритуальные шарфы (*хадак*) [Гомбоев, 2008, с. 127].

Отметим, что отличия в кузнечных обрядах зависят во многом от особенностей покровителя каждого рода. Так, например, защитниками рода *һэнгэлдэр* являются западные небожители-божества. Покровителем рода галзуд является восточный тэнгрин Дархан хара Махакала эзы эхэ хатан. Род *һэнгэлдэр* относится к эхирит-бурятам. Род галзуд берет свои корни от хори-бурят, проживавших изначально, как и род *һэнгэлдэр*, в верховьях реки Лены. Согласно принадлежности к разным тэнгринам кузнецы делятся на «белых» и «черных». Род *һэнгэлдэр* относится к белым кузнецам, соответственно галзуды – к черным. В зависимости от этих отличий можно обнаружить немало особенностей в обрядах. В основном они указывают на превалирование буддийских или шаманистских влияний на родовые традиции. При обряде у рода галзуд часто используются буддийские атрибуты: хадаки подвешиваются к кузнечным инструментам во время обряда вместо сэмэлгэ; как наследники-дарханы, так и ламы могут проводить кузнечный обряд; покровителем рода является буддийское божество. В отличие от галзудов, род *һэнгэлдэр* проводит обряды, которые во многом схожи с шаманистскими традициями: на кузнечные инструменты подвязываются только ленты сэмэлгэ и при действии *хаялга* разбрызгивается белая водка (*архи*). Важно отметить, что покровителем *һэнгэлдэров*, в отличие от защитника галзудов, не является буддийское божество. Также род *һэнгэлдэр* не использует кровавых жертвоприношений, и это характерно для белых кузнецов. Имя покровителя рода галзуд Махакала является ламаистским по происхождению. Госпожа мать Маха известна как буддийское божество, воплощающее в себе две сущности – мужское и женское начало. Обычно оно изображается божеством темно-синего или черного цвета, которое имеет свирепый вид. Покровителями же эхиритов, к которым относится род *һэнгэлдэр*, считаются западные небожители Дархан

сагаан тэнгэри. Они являются сыновьями небесного кузнеца Божинтоя, пришедшими на землю, чтобы обучить людей кузнечному ремеслу [Манжигеев, 1978, с. 42]. Таким образом, можно прийти к выводу, что род галзуд, восходящий к племени хори-бурят, испытал более сильное влияние со стороны буддизма еще до прихода в Баргузинскую долину, чем род һэнгэлдэр, этим и объясняется наличие буддийских элементов в кузнечном обряде галзудов.

В полевых материалах о роде һэнгэлдэр Г.Р. Галдановой обнаружена легенда, объясняющая отсутствие наследственной линии преемственности кузнечного дара у рода һэнгэлдэр: «Баргузинские роды галзут, баяндай и шоно имели наследственных кузнецов. А род һэнгэлдэр не имел их по причине, излагаемой в предании о том, как два брата из этого рода нашли буумал – “небесные” молот и наковальню, но не взяли их, а сбросили в море. Вскоре в семье младшего брата родился сын, который по предопределению свыше, должен был стать первым кузнецом рода һэнгэлдэр. Братья убили мальчика, потому что он родился трехглазым, и они приняли его за дьявола-шулмуса» [Галданова, 1987, с. 90]. Упоминание схожей легенды нами было зафиксировано при интервью с информантом М.Б. Бадмаевой: «В нашем роду һэнгэлдэр у кузнеца Оодона было четыре сына, из которых двое умерли в юности, они сгорели в доме. Эти два мальчика были необычными, так как из-за них у нашего рода нет наследственной линии кузнецов. Шаманы говорят, что если мы вспомним их имена, то нашему роду от этого будет благополучие. Я собирала сведения, одного из них звали Эрдэни, а имя второго никто не помнит» [ПИМА, Бадмаева М.Б.]. Данные сведения позволяют судить о том, что шаманы являются своеобразными хранителями легенд рода и участвуют в создании истории. Приведенный случай подтверждает рост популярности шаманов, стремящихся усилить свое воздействие на верования и традиции современных баргузинских и курумканских бурят. От другого информанта из того же рода В.Б. Лыгденова мы узнаем, что «наиболее известным кузнецом в роде һэнгэлдэр являлся

белый кузнец Оодон, который прославился тем, что изготовил седло с серебряной отделкой в качестве подарка от баргузинских бурят для цесаревича (впоследствии императора) Николая II, приехавшего в Бурятию в 1890–1891 гг.» [ПМА, Лыгденов В.Б.]. Данная информация подтверждается в записках о путешествии цесаревича (императора) Николая II в Сибирь: «Баргузинские буряты просили принять бурятское седло (в серебряной отделке с чепраком), лук с футляром, колчан с поясом и со стрелами; все это было отделано в серебро с маржанами (кораллами)» [В Забайкалье, 2010, с. 183–184]. Серебряное седло, изготовленное кузнецом Оодоном из рода хэнгэлдэр, хранится в настоящее время в Государственном музее Эрмитаж (г. Санкт-Петербург).

Приведенные легенды также указывают на принадлежность рода хэнгэлдэр к белым кузнецам, т.к. одним из их отличий от черных кузнецов являлось изготовление ювелирных изделий из драгоценных металлов. Интересен тот факт, что легенда, приведенная Г.Р. Галдановой, находит свое подтверждение у шаманов, от которых информант М.Б. Бадмаева почерпнула сведения о кузнечных предках своего рода. Шаманы оказываются в данном случае не только хранителями легенд рода, но часто ими осуществляется попытка собственной интерпретации кузнечных родовых обрядов. Перед их проведением представители рода часто обращаются к местным шаманам за разъяснениями при отсутствии необходимого консультанта. В связи с этим можно сделать вывод о том, что влияние шаманизма на проводимые в настоящее время обряды баргузинских и курумканских родов является определяющим.

Роль буддизма в формировании кузнечного культа в Баргузинском и Курумканском районах не оказалась в такой же мере глубокой, как в других районах республики. При сравнении буддийские элементы чаще всего обнаруживаются в обрядах Селенгинского и Агинского районов. Л.Л. Абаева отмечает, что в южных районах не наблюдается дифференциации кузнецов на белых и черных [Абаева, 1991, с. 110]. Очевидно, что такое разделение

характерно преимущественно для предбайкальских бурят. Скорее всего на данную категоризацию у баргузинских и курумканских бурят оказали воздействие шаманизм или более раннерелигиозные верования.

По данным А.А. Бадмаева, у агинских бурят обряд «освящения» кузнечных инструментов проводится ламой (у белых кузнецов) или шаманом (у черных кузнецов), в то время как у курумканских бурят чаще всего процессом обряда руководит старейшина рода или шаман. Характерно, что у агинских ювелирных мастеров божественным покровителем являлся Дамдин хахьюһан – божество из буддийского пантеона, один из наиболее почитаемых в ламаизме тибетских царей [Бадмаев, 1997, с. 113–114]. Раз в год ему посвящают молебен в дацане (буддийском храме). С этой точки зрения буддизм оказал более глубокое воздействие на кузнечные обряды агинских и селенгинских бурят и меньшее – на баргузинских и курумканских. Г.Р. Галданова приводит также пример обряда «освящения» у тункинских и закаменских бурят, который во многом схож с описанным нами выше обрядом [Галданова, 1987, с. 87–91]. Данные отличия свидетельствуют о том, что буддийские элементы четко прослеживаются у тункинских и агинских бурят и слабее – у баргузинских и курумканских бурят.

Таким образом, особенности кузнечного культа у баргузинских и курумканских бурят тесно связаны с шаманизмом и с раннерелигиозным культом огня. Буддийские элементы в кузнечных обрядах встречаются преимущественно у тех родов, территория проживания которых уже была охвачена буддизмом до их миграции в Баргузинскую долину, как, например, род галзуд, относящийся к хори-бурятам. Влияние шаманизма на кузнечный культ просматривается в функциональной роли шамана в качестве консультанта и хранителя истории кузнечных родов. Однако, тем не менее, кузнечные роды отделяют себя от шаманистов. Об этом, например, свидетельствует тот факт, что при проведении родовых обрядов шаман на них не допускается. Многие ритуалы кузнечных обрядов во многом схожи с раннерелигиозными ритуальными действиями, посвященными культу огня,

например, действия «хаялга» – брызгание молочной водки и молока на костер. Ритуальная пища, используемая при обрядах, аналогична как шаманистской, так и буддийской традициям. Отметим, что жертвоприношение, характерное для черных шаманов, используется только у родов, принадлежащих к черным кузнецам.

Другой примечательной чертой кузнечного культа у баргузинских и курумканских бурят является деление кузнецов на черных и белых. Подобная категоризация не проводится у селенгинских и других бурят, проживающих на юге Бурятии. А.А. Бадмаев связывает такое деление с прабурятами, а именно с хори-бурятами, которые классифицировали кузнецов на тех, кто занимался ювелирным делом (белые кузнецы), и тех, кто имел дело непосредственно с железом (черные кузнецы) [Бадмаев, 1996, с. 138–139]. Такая точка зрения является достаточно обоснованной, так как галзуды происходили от хори-бурят, и данная традиция деления сохранилась в Курумканском районе, где преимущественно проживают представители рода галзуд. Заметим, что у якутских кузнечных родов, как и у южных бурят, отсутствует такое деление.

В целом кузнечный культ у баргузинских и курумканских бурят сохранил свои архаические черты, в которых присутствуют как шаманистские и буддийские, так и дошаманистские элементы, относящиеся к раннерелигиозным верованиям и культам. Вследствие того, что кузнечное ремесло тесно соприкасалось с огнем, железом, водой, то при формировании культа кузнецов часто использовались элементы культов огня, воды и других стихий. Данные особенности выявляются в современных кузнечных обрядах баргузинских и курумканских бурят. Необходимо отметить, что в настоящее время среди населения наблюдается рост интереса к проведению обрядов, связанных с почитанием родовых кузнецов. Даже те роды, в которых не было кузнецов, также проводят подобные обряды [Гомбоев, 2008, с. 132]. Такая тенденция объясняется стремлением людей лучше узнать историю своего рода, а также защитить свою семью и родственников от болезней и других

негативных внешних воздействий. Результаты полевых исследований также подтверждают, что среди баргузинских и курумканских бурят все чаще проводятся кузнечные обряды, которые во многом схожи с шаманистскими и раннерелигиозными традициями.

#### Литература

1. *Абаева Л.Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). – М.: Наука, 1991. – 144 с.
2. *Алексеев Н. А.* Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1992. – 242 с.
3. *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX–XX вв. – Новосибирск: Наука, 1975. – 200 с.
4. *Бадмаев А.А.* Бурятские кузнецы и шаманы: зарождение и эволюция // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные, экологические аспекты: Тез. докл. Междунар. Байкальского симпозиума. – Улан-Удэ, 1996. – С. 138–139.
5. *Бадмаев А.А.* Ремесла агинских бурят (к проблеме этнокультурных контактов). – Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 1997. – 160 с.
6. В Забайкалье // Путешествие Государя Императора Николая II на Восток. – М.: Китеж, 2010. – С. 183–184.
7. *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука, 1987. – 120 с.
8. *Гомбоев Б.Ц.* Шаманизм Баргузинской долины – локальная форма общепурятского шаманизма // Религия в истории и культуре монгольских народов России. – М.: Восточная литература, 2008. – С. 105–132.
9. *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М.: Наука, 1978. – 128 с.
10. *Окладников А.П.* Очерки из истории западных бурят-монголов (XVII–XVIII вв.). – Л.: ОГИЗ, 1937. – 428 с.
11. Полевые материалы автора, интервью с Бадмаевой М.Б., род хэнгэлдэр, 1950 г.р., с. Аргада, Курумканский район от 04.01.2012.
12. Полевые материалы автора, интервью с Дамдиновой Д.Д., род хэнгэлдэр, 1957 г.р. с. Аргада, Курумканский район от 03.01.2012.
13. Полевые материалы автора, интервью с Лыгденовым В.Б., род хэнгэлдэр, 1954 г.р., с. Аргада, Курумканский район от 06.01.2012.

14. *Санжеев Г.Д.* Тайлаган бурятских кузнецов // Быт бурят в настоящем и прошлом. – Улан-Удэ: Бур. филиал СО АН СССР, 1980. – С. 100–120.
15. *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: В 3 т. – Улан-Удэ, 2004.

*Д.М. Маншеев,  
Улан-Удэ*

### **Христианизация бурят в XIX в.**

Русское, а затем Российское государство проводят политику христианизации бурят. История христианизации бурят охватывает период с начала проникновения первых казачьих отрядов в район Предбайкалья (середина XVII века) и длится вплоть до начала XX в. В основе политики христианизации, проводимой Российским государством и Московской патриархией, лежало стремление укрепить свои позиции среди бурят, приобщая их к православному образу жизни, формируя слой православных инородцев, лояльных к власти. При этом, прежде всего, решалась задача разрушения основ бурятской самобытности, пропаганды христианской морали и новых духовных ценностей в бурятской среде.

Большую роль в крещении предбайкальских бурят сыграли православные миссии, которые со второй половины XVIII в. проводили политику на стилизованной христианизации бурят. Так, П. Ровинский, посетивший Тункинское ведомство в середине 70-х гг. XIX в., отметил: «Эта система ведет начало исстари. Крестили бурят, которые жили по-старому, а после их через полицию приводили в Тунку (русское село, бывший казацкий острог. – *Д.М.*). Это было еще во 2-й половине прошлого столетия». Крещеных бурят и сойотов силой заставляли жить в с. Тунка. Окончательное приведение местных аборигенов в христианство довершалось русским населением с. Тунки путем постоянного общения и взаимодействия [Ровинский, 1875, с. 240, 254].

17 июня 1826 г. публикуется Мнение Государственного совета об экономическом поощрении принявших православие инородцев. Мнение

госсовета состоит из четырех частей. Первая, вторая и третья части касаются непосредственно иноверцев языческого вероисповедания: 1) иноверцы языческого исповедания, принявшие святое Крещение «исключаются из прежнего состояния и оклада и причисляются к Христианским обществам, по собственному их избранию, с трехлетнею льготою от платежа всех податей»; 2) иноверцы, не платившие до обращения в православие «никаких податей, навсегда от оных увольняются, а обложенные в прежнем исповедании меньшими противу Христиан окладами, остаются при платеже сей уменьшенной подати и впредь по смерти их, от личной же рекрутской повинности и от личного платежа рекрутских денег по общественной раскладке все они освобождаются на всегдашнее время»; 4) все вышеизложенное распространялось на семейства иноверцев, «обращающиеся вместе с ними к Православию, а дети их, прижитые по восприятии Святого Крещения, подвергаются податям и повинностям, настоящему их званию соответственным не прежде, как по достижении совершеннолетия, если до сего времени они будут внесены в ревизию» [НА РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 76. Л. 96].

Мнение госсовета стимулировало крещение инородцев. Однако многие буряты принимали православие лишь формально, в дальнейшем не совершая и не соблюдая каких-либо церковных обрядов и обычаев, что, конечно же, вызывало явное противодействие православной церкви. В 1829 г. были предприняты попытки иркутского архиепископа Михаила переселять принявших святое крещение бурят в христианские поселения, чтобы оторвать их от традиционной среды обитания [Там же. Л. 91]. Тем не менее данные меры были пресечены губернским правлением, так как они резко замедлили принятие православия бурятами, не хотевшими расставаться со своими домами и близкими. Так, тайша Идинского ведомства Мадай Болотов, а по его примеру и многие инородцы, желающие принять Святое крещение, не приступали к крещению из опасения быть переведенными в русские селения [Там же. Л. 93]. Для нежелания случаев отворачивания



иностранцев креститься 18 марта 1829 г. Иркутское Губернское правление издает указ, «дабы как *Мадея Болотова*, так и прочих *Иностранцев* вывести из всякого сомнения, Его *Высокопревосходительство* поручает *Г. Гражданскому Губернатору* немедленно распорядиться о *распубликовании* между ними, что *каждый Иностранец* желающий принять *Христианскую веру* отнюдь не будет понуждаем к оставлению своего жительства и не потерпит ни малейшего стеснения в прежних правах. По чему и предлагает о точном и незамедлительном исполнении сего предписания *Господина Генерал-Губернатора по Иркутской Губернии*, включая *Якутскую Область*, *Охотское* и *Камчатское Приморское Управления* сделать без упущения времени должное распоряжение» [Там же. Л. 93].

Следует отметить, что и все семейство принявшего православие иноверца также обращалось в христианскую веру. Православным священникам вменялось в обязанность наблюдать затем, чтобы крещенные буряты бывали на исповеди, соблюдали пост, не присутствовали на шаманских обрядах. Бурятам, соблюдавшим православные обряды, священник выдавал специальные свидетельства о том, что они прошли причастие, были на исповеди и т.д. Однако многие священники встречали противодействие как со стороны принявших святое крещение бурят, не хотевших ходить на исповедь, учить Священное Писание, крестить своих новорожденных, так и со стороны их родственников.

В качестве проводников государственного курса христианизации служили не только православная церковь в лице своих адептов-миссионеров, но и местные административные органы Российской империи: губернские правления, земские суды, Степные думы. Именно Степные думы, по прошению священника, должны были обеспечивать исполнение новокрещенными бурятами христианских обрядов, даже при их противодействии. Также Степные думы писали рапорт в земский суд о решении новокрещенных бурят остаться на своем месте жительства или

переселяться в христианские селения, что, конечно же, случалось очень редко [Маншеев, Васюткин, 2008, с. 110].

Администрация и духовенство, стремясь опереться на верхушку бурятского общества, принимали меры, чтобы иметь «ревнителей православия» среди нойонов. В 1835 г. иркутский гражданский губернатор Цейдлер получает Указ императора, в котором монарх *«повелеть соизволил: на будущее время постановить правилом, чтобы в казенных волостях, где вместе с идолопоклонниками жительствоуют христиане, в волостные и сельские начальники и писаря идолопоклонников не утверждать»*. Основанием такого, по-видимому, негласного указа был отзыв (письмо. – Д.М.) архиепископа Казанского и Свияжского министру финансов о том, *«что нахождение волостным начальником некрещеного может быть препятствием к обращению находящихся в той волости (Уразлинской. – Д.М.) в довольном количестве не крещенных черемис в христианство и противно правилам христианской церкви, не дозволяющим даже и раскольникам поручать какое либо начальство, а чем паче идолопоклонникам»* [НА РБ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 180. Л. 28]. Между тем в своде законов не было прямого постановления, запрещающего выбор в волостные головы некрещенных инородцев. Тем не менее министр финансов получает положительный отзыв министра внутренних дел, в котором глава силового ведомства находит замечания архиепископа Филарета уважительными и юридически обосновывает запрет на избрание некрещенных людей на начальствующие должности: *«принимая в соображение, что свод законов 2 том учрежд. Госуд. и Губ. 1075 ст. на обязанность волостного правления возложено между прочим побуждать подведомственных крестьян к исполнению обязанностей веры и в 3 том. устава граж. 1091 ст. постановлено: там, где есть жители православного исповедания запрещается употреблять в общественные должности соединенные с правом власти или начальства духоборцев, малаканов и иконоборцев,*

*иудействующих и людей прочей ересей признаны особенно вредными»* [Там же].

Под влиянием Указа начинается процесс крещения бурятских начальников. В 1842 г. крестился заседатель Тункинской Степной думы Бордой Парушенов, под влиянием которого в 1842 г. было крещено до 800 человек. В последующие годы крещеный тайша З. Хамаков содействовал крещению 1000 своих сородичей, за что был награжден орденом Владимира 4-й степени, подарками и причислен к дворянству [Бураева, 2000, с. 127].

Главный тайша Тункинской Степной думы коллежский регистратор Инокентий Хамаков был православного вероисповедания, имел серебряную медаль на Аннинской ленте за заслуги, оказанные в пользу церкви, за распространение православной веры – кавалера Святого Станислава 3-й степени и «жалованный кафтан». Заседатели думы и многие родовые старосты получили именные серебряные кортики за усердную службу [Информационный бюллетень НАРБ. № 2. – С. 19].

В 1849 г. крестился тайша Ольхонского ведомства Собан Баинов. При крещении ольхонский тайша был наречен Иннокентием Николаевичем, т.к. его «восприемным» отцом был исправляющий должность генерал-губернатора Восточной Сибири, генерал-майор и кавалер Николай Николаевич Муравьев. Вновь крещенному тайше было выдано свидетельство от Иркутского миссионерства за подписью миссионера, кафедрального протоиерея Фортуната Петрова, *«почему он Иннокентий Николаевич Баинов во всех случаях должен быть именуем христианином. Принуждать же его или располагать к язычеству ламайскому или шаманскому, а равно и чинить ему какие либо притеснения за веру христианскую строго воспрещается под опасением законного суждения»* [НА РБ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 98. Л. 13].

Крещение способствовало оседанию беднейшей части бурят. Если в период развития номадного общества кочевники, потерявшие скот, были обречены на голодную смерть, то соседство с русскими давало возможность

перенимать у них другие способы жизнедеятельности (земледелие, промыслы и пр.) и таким образом выживать. К тому же крещение позволяло бедным слоям бурятского населения жениться без выплаты калыма. Браки у бурят затруднялись тем, что жених должен был за невесту выплатить большой калым в виде скота. Калым, по словам информатора Е.П. Сыренова, 1928 г.р. из с. Хойто-Гол Тункинского района, составлял 10 голов крупного рогатого скота и 10 лошадей. Так как бедняков было большинство, то женитьба выпадала на долю немногих счастливых [Ровинский, 1875, с. 253]. Таким образом, лишенные скота буряты оседали вокруг крестьянских селений и женились на русских девушках без уплаты калыма. Жена, проводившая больше времени с детьми, прививала им русскую культуру и язык. Хозяйство оседлых бурят ничем не отличалось от крестьянского [НА РБ. Ф. 171. Оп. 1. Д. 210. Л. 42].

Результатом межэтнических браков стало появление метисированного населения – ясачных. «Теперь между ясачными очень распространена фамилия Кобелевых, и некоторые из них совершенно потеряли следы своего инородческого происхождения. Таким путем в Тунке во сто лет с небольшим возникло тысячное население ясачных. “Ясачный” в настоящее время только юридический термин; в сущности-же он то же самое, что *казак* и *крестьянин*, живущий рядом с ним только под другим управлением. Вот как явились на свет ясачные, носящие русские прозвища, принявшие образ жизни и русские обличья. Из них образовались целые селения, которых теперь и не различишь с чисто русскими, если только там была возможность, как в Тунке, где рядом жили ясачные, казаки и крестьяне; но там, где не было такого совместного жительства, инородческий тип хранится до последнего времени во всей резкости и только по языку и образу жизни представителей этого типа можно считать русскими» [Ровинский, 1875, с. 240, 254].

Крещенные буряты, ведущие традиционный образ жизни, только юридически считались христианами. На самом деле они, не зная русского языка, даже не представляли, что есть на самом деле православие. Вот о чем

говорят документы Тункинской Степной думы за 1878 г.: «Больше половины инородцев уже окрещены, остальные же исповедуют Буддизм, смешивая его с Шаманством; но и крещеные буряты, будучи неподготовлены к восприятию истинно святой церкви, почти ничем не отличаются от Ламаитов; религиозные воззрения, домашний быт их – все то же, что и у некрещеных» [НА РБ. Ф. 171. Оп. 1. Д. 210. Л. 34]..

Сравнительно благоприятные природно-климатические условия Предбайкалья обусловили быстрое заселение этого района русскими, что в свою очередь способствовало тому, что под влиянием русского населения предбайкальские буряты постепенно утрачивали свои хозяйственно-культурные традиции, перенимая у русских крестьян оседлое земледелие и христианство. Христианство быстро распространяется, прежде всего, в Балаганском и Аларском ведомствах, где активнее всего развивалось земледелие. Доля христиан в Балаганском ведомстве была выше, чем в остальных бурятских ведомствах. Она неуклонно росла и к 1886 г. достигла 47,28% [НА РБ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1857. Л. 83]. Высока была доля христиан и в Аларском ведомстве. К 1879 их удельный вес составлял 33,78% [Там же. Ф. 6. Оп. 1. Д. 735. Л. 31 об. -34].

В Кудинском, Верхоленском и Ольхонском ведомствах процесс христианизации бурят проходит менее успешно. Здесь влияние русской земледельческой культуры на них было ограничено, т.к. скудность почвенных ресурсов (плодородной земли) не способствовала заселению этих ведомств русскими крестьянами. К 1888 г. доля христиан в Кудинском ведомстве составляла всего лишь 9,40% [Там же. Ф. 1. Оп. 2. Д. 181. Л. 15].

Незначительным был удельный вес христиан и в отдаленном от центра Иркутской губернии Верхоленском ведомстве их доля здесь выросла незначительно – с 1,14% в 1842 г. до 5,61% в 1882 г. [Там же. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1638. Л. 201].

Большинство ольхонских бурят, обитавших в сухих Ольхонских степях, не имели возможности заниматься земледелием. К тому же район

проживания ольхонцев был отдален от русских селений, что ограничивало проникновение православия в их среду. К 1880 г. доля христиан среди ольхонцев составляла 8,56% [Там же. Ф. 12. Оп. 1. Д. 490. Л. 72].

Высока была доля крещеных бурят (63,69% в 1883 г.) в Тункинском ведомстве [Там же. Ф. 171. Оп. 2. Д. 80. Л. 231]. Однако земледелие здесь развивается менее интенсивно, чем в Аларском, Балаганском и Идинском ведомствах. Большинство тункинских бурят принимало христианство формально, под влиянием своих родоначальников. К тому же здесь было много бедняков, охотно принимавших христианство для получения налоговых льгот [Маншеев, 2006, с. 31–33]. Необходимо отметить, что в начале XX в. начинается массовый отказ тункинских бурят от христианства. Тункинские буряты, ссылаясь на отсутствие необходимых средств на содержание православных церквей и монастырей, переходили в буддизм [ПМА].

Усилия по христианизации забайкальских бурят, предпринятые Русской православной церковью, не привели к ощутимым результатам (процент крещенных среди них был крайне низок). Распространение христианства среди забайкальских бурят велось не очень успешно. Так, православный миссионер Ф. Альбицкий, проповедовавший христианство в Закаменском ведомстве, приводит факты, связанные с крещением закаменских бурят. Он сообщает: «Везде начинал говорить о принятии христианства, но слова мои для большинства были глас вопиющего в пустыне». Расположению закаменских бурят к христианству сильно противодействовали ламы, которые рассылались по всей Закамне в случае приезда миссионера. Закаменские буряты жили под влиянием не только своих лам, но и монгольских [Альбицкий, 1865, с. 220, 213, 227].

Признав и поддержав бурятских лам, власть получила надежный инструмент воздействия на умонастроения аборигенов края и основные усилия православных священников направила в первой половине XIX в. на

христианизацию предбайкальских бурят [Бадмаев, Адыгбай, Бурнаков, Маншеев, 2006, с. 22].

Неудача церкви в крещении забайкальских бурят, как известно, была связана еще и с тем, что многие из них (сартулы, табангуты, цонголы, частично хори-буряты и др.) еще в свою бытность в Монголии приобщились к буддийской вере и имели своих лам. Понятно, что желания менять свое вероисповедание («веру отцов»), которое к тому же не запрещалось в условиях России, у них не возникало. Однако, помимо представителей монгольских и хори-бурятских родов, в этнический состав забайкальских бурят XVIII в. входила часть предбайкальских бурят, являвшихся вынужденными мигрантами. Они компактно заселяли пустующие земли по южному берегу оз. Байкал, долине р. Селенга, Чикой и некоторые другие местности. В отличие от остальных забайкальских бурят, они были носителями исключительно шаманских воззрений, и естественно именно на них были обращены взоры лам, видевших потенциально новую паству. Кроме того, и среди хори-бурят были крепки позиции шаманов. Для упрочения буддизма в бурятском обществе требовалось провести активное повсеместное наступление на шаманов, что в конечном счете и было осуществлено в первой трети XIX в. посредством открытых нападков со стороны лам против шаманов. В ходе таких гонений было допущено немало насильственных действий в отношении хори-бурятских и других шаманов, часть которых в итоге была изгнана в Предбайкалье. Нельзя не признать факт существования в тот период очевидного сговора между иерархами бурятской буддийской церкви, бурятскими родоначальниками (тайшами и шуленгами) и русской губернской администрацией [Бадмаев, Адыгбай, Бурнаков, Маншеев, 2006, с. 21, 22].

Еще одной причиной слабого распространения христианства в ведомствах забайкальских бурят стало то, что православие не принимало шаманские божества, заставляя бурят полностью отказываться от них. В

свою очередь ламаизм не отвергал почитаемых бурятами шаманских духов, а лишь причислял их в иерархию буддистских божеств [ПМА].

Мало бурят-христиан (0,22%) проживало в Баргузинском ведомстве. Высока была доля шаманистов (45,82%), которые в 1842 г. по численности немного уступали буддистам (53,96%) [НАРБ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 81. Л. 12]. Во второй половине XIX в. Баргузинская Степная дума уже не фиксирует число подведомственных ей шаманистов. По-видимому, баргузинская администрация посчитала ненужным учитывать число шаманистов, активно переходивших в буддизм под давлением лам.

Доля христиан в Селенгинском ведомстве к 1895 г. возросла лишь до 4,42% [Там же. Ф. 2. Оп. 1. Д. 2060. Л. 2). К 1872 г. Селенгинская администрация всех язычников относит к буддистам, что является показателем снижения роли шаманизма в ведомстве селенгинских бурят. К 1884 г. удельный вес христиан в Хоринском ведомстве составлял 5,85%, а учет шаманистов и вовсе не велся.

Удельный вес христиан в Агинском ведомстве был самым маленьким по сравнению с остальными бурятскими ведомствами Забайкалья и не превышал 2%. Тем не менее количество христиан в ведомстве росло, доля же шаманистов падала, что является показателем успешного распространения буддизма среди агинских бурят [Там же. Ф. 129. Оп. 1. Д. 3163. Л. 67 об.].

Исключением были кударинские буряты. Кударинские буряты – в прошлом выходцы из Предбайкалья, были носителями шаманизма. Они жили компактно в дельте р. Селенги в плотном окружении русских крестьян в отдалении от буддистских монастырей (дацанов). Все это и обусловило значительное распространение православия среди кударинцев. К 1889 г. доля христиан в Кударинском ведомстве составила 47,89% [Там же. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1113. Л. 27 об.]. Немаловажную роль в этом процессе сыграл и Троицкий монастырь, расположившийся недалеко от Кударинского ведомства.

Рассматривая распространение христианства среди бурят, нельзя не упомянуть о деятельности первых протестантских миссионеров в Бурятии.



Условия, впервые давшие возможность евангельским церквям открыто действовать в России, создались после утверждения Александром I закона о религии, по которому, наряду с православным христианством, право на регистрацию и свободу проповеди получили и другие церкви. В декабре 1812 г. произошло знаменательное событие для протестантов России – была образована центральная организация – Русское библейское общество, находившееся в столице – Санкт-Петербурге. В Восточной Сибири деятельность протестантов была связана с Иркутским отделением этого общества. Первыми, кто взял на себя бремя рекрутства бурят в новую веру, были англичане – Эдвард Сталибрасс, Роберт Юиллем и Вильям Сван, приехавшие в Забайкалье в 1819 г. (по другой версии – в 1818 г.) и основавшие миссионерский стан на левом берегу р. Селенги против Селенгинска (совр. п. Новоселенгинск). Позднее для большего охвата миссионерской практикой забайкальских бурят англичане разделились и основали три стана: один – в ведомстве Селенгинской Степной думы и два – в ведомстве Хоринской Степной думы. Целью английских миссионеров было вовлечение забайкальских бурят в протестантизм. Наибольшего успеха английские миссионеры достигли в культурно-просветительской работе – им в заслугу, кроме перевода и издания на бурятский язык богословской и светской литературы, ставятся составление монгольско-русского, русско-монгольского, монгольско-маньчжурского словарей, сочинение монгольской грамматики на английском и бурятском языках, наконец, переводы на монгольский язык арифметики, геометрии, тригонометрии. В целом направленность усилий английских миссионеров была в русле отработанной во многих частях света практики западного миссионерства, когда через европейское просвещение, даваемое молодому поколению аборигенов, воспитывались будущие адепты протестантской (и не только) церкви. Формирование слоя протестантски настроенных людей было залогом укоренения их идеологии. Не получив согласия от властей и не имея широкого круга сподвижников среди бурят, миссионеры так и не смогли за

все время пребывания в Забайкалье построить здания церкви. Они смогли лишь собирать небольшие группы проявивших интерес к новому учению бурят с тем, чтобы их наставлять и приглашать на домашние богослужения [Бадмаев, Адыгбай, Бурнаков, Маншеев, 2006, с. 19–20, 22–24].

Плодами работы англичан воспользовалась Русская православная церковь. Некоторые из учеников протестантских школ были крещены православными священниками после прекращения работы миссии. Понятно, что получившие начальное образование в христианском духе воспитанники протестантов легче воспринимали православие и в отличие от своих сородичей безбоязненно принимали крещение. Судьба миссионерской библиотеки, остававшейся под присмотром одного из жителей Селенгинска в течение 20 лет, решилась сразу после обнаружения ее следов епископом Вениамином. Она попала в Посольский монастырь, резиденцию Забайкальской духовной миссии, и пополнила собрание книг монастырской библиотеки, в которой сосредоточивались «труды по монгольскому (бурятскому) языку и буддизму и, как ни странно, шаманские и буддийские культовые предметы. Бесценен был для Забайкальской духовной миссии, организованной уже после отъезда английских протестантов, опыт предшественников в переводе богословской литературы на бурятский язык. К продолжению такой работы уже в рамках православной церкви стали привлекаться крещенные буряты, в их числе оказались и бывшие буддийские служители, принявшие православие [Бадмаев, Адыгбай, Бурнаков, Маншеев, 2006, с. 25].

### Литература

1. *Альбицкий Ф.* Из записок забайкальского миссионера Закаменского ведомства // Тр. Православных миссий. – Иркутск, 1865. – Т. 1, гл. XII. – С. 211–228.
2. *Бадмаев А.А., Адыгбай Ч.О., Бурнаков В.А., Маншеев Д.М.* Протестантизм и народы южной Сибири: история и современность: Монография. – Новосибирск: Издат. центр Новосиб. гос. ун-та, 2006. – 168 с.
3. *Бураева О.В.* Хозяйственные и этнокультурные связи русских, бурят и эвенков в XVII – середине XIX вв. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 206 с.

4. *Маншеев Д.М., Васюткин Д.* Документ по христианизации кудинских бурят в XIX в. // Традиционная система управления кочевых сообществ Южной Сибири. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2008. – 202 с.

5. *Маншеев Д.М.* Традиционное скотоводческое хозяйство бурят Восточного Приаянья (конец XIX – начало XX вв.). – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2006. – 208 с.

6. *Ровинский П.* Очерки Восточной Сибири. – Ч. IV, V: Тунка / Древняя и новая Россия: Ежемесячный истор. иллюстр. сб. – Спб., 1875. – Т. 3. – № 11. – С. 230–225; № 12. – С. 381–388.

*Ф.Ф. Желобцов,  
А.Г. Сыромятникова,  
Якутск*

### **Шаманизм вчера и сегодня: на примере Кореи и Якутии**

Шаманизм является наиболее ранней формой религии, возникнув ещё в каменном веке в родоплеменном обществе. Как комплекс религиозных представлений людей о способах взаимодействия с потусторонним миром шаманизм был самым тесным образом связан с магией, анимизмом, фетишизмом и тотемизмом. Его элементы, в той или иной форме присутствовали в религиозных системах большинства народов планеты. Более всего шаманизм был развит у народов Сибири, Дальнего Востока и Африки. Крупные религии, в том числе мировые, вбирая в себя многие элементы шаманизма, гораздо успешнее внедрялись в закрытые азиатские общества. Шаманизм никогда не имел статуса официальной религии. В шаманизме нет священных писаний наподобие Библии или Корана, в нём нет также строго установленной доктрины. Общеизвестно, что самые древние тюркские обычаи и культы, связанные с шаманизмом, можно наблюдать в современном мире у якутов и алтайцев.

В древности на огромной территории Центральной и Северной Азии магиико-религиозная жизнь человеческого общества была сосредоточена вокруг шамана, который являлся посредником между божествами и людьми. Единым был и способ общения с духами – камлание. Суть его заключалась в

том, что духи вселялись в тело шамана и его душа отправлялась в путешествие в царство духов.

В последнее время часто дискутируются темы, связанные с шаманизмом и тэнгрианством, их ролью в жизни азиатских народов, в частности тюркских. Высказываются самые различные точки зрения вплоть до диаметрально противоположных. В связи с этим хотелось бы привести позиции наиболее известных исследователей проблем шаманизма и тэнгрианства.

По глубокому убеждению известного исследователя шаманизма в Турции Абдюлькадира Инана, «якутский и алтайский шаманизм нельзя считать древней тюркской религией» [1, с. 1]. Основным доводом турецкого учёного являлось то, что древняя религия тюрков по сравнению с шаманизмом названных народов стояла на гораздо более высокой ступени развития и совершенства. Залогом этого служила богатая история древних тюркских племён, создававших в своё время могучие государственные образования и соответственно имевших более широкое мировое и религиозное восприятие. Древние тюрки, несомненно, были шаманистами. Но их шаманизм оставил далеко позади якутский ввиду вышеназванных причин. По признанию Абдюлькадира Инана, представителями раннего шаманизма являлись северные тюркские племена. В частности, он писал: «Это были предки современных якутов и внуки курыкан» [Там же]. Со временем, особенно, после победы буддизма в Монголии, шаманизм смог найти убежище только в лесах Сибири и горах Алтая.

Ещё более определённо высказывается Р.Н. Безертинов, современный татарский исследователь тэнгрианства. Он пишет: «Ещё до принятия буддизма, христианства, ислама тюрки имели свою, более древнюю и самобытную религию. Она была основана на культе космического божества Тэнре. Представление о Тэнре, восходящие к V–VI тысячелетиям до н.э., как главном божестве было характерно для всех тюрков и монголов» [3, с. 3]. «Шаманизм, – подчёркивает учёный, – всё же не религия Тэнгри, то есть

религия Тэнгри – это мировоззрение народа» [Там же, с. 8]. По поводу схожих обычаев, в частности камлания, в тэнгрианстве и шаманизме Безертинов пишет, что камлание всегда соседствовало, сосуществовало и взаимодействовало с тэнгрианством, но не сливалось. О большой значимости обычая камлания ещё III веке н.э. в монгольских племенах писал немецкий учёный Эберхард, когда обряд жертвоприношения проводили женщины-шаманки с бубнами на руках [2, с. 43]. Просто камлание оказалось более долговечным и «пережило» тэнгрианство, что, кстати, в XIX в. ввело в заблуждение многих учёных, выдававших его за шаманизм. Из-за незнания сути тэнгрианства даже создано впечатление о нём как о примитивном язычестве.

Таким образом, по оценке вышеназванных учёных, якутский шаманизм сильно отличается от более развитого шаманизма древних тюркских народов и тем более от тэнгрианства.

Не являясь целенаправленными исследователями якутского шаманизма, нам было очень интересно сопоставить сохранившиеся на сегодняшний день обычаи шаманизма в Якутии и Корее. Подобного рода попытки обусловлены двумя особенностями шаманизма в Корее: большинство учёных сходятся во мнении, что истоки корейского шаманизма нужно искать в Северной Азии и что шаманизм и в наши дни является реально существующим явлением культуры в современном корейском обществе. Необходимо отметить, что проблема корейского шаманизма по самым разным причинам крайне слабо представлена в русскоязычной научной литературе. На протяжении многих веков шаманизм (по кор. «*мусок*») был основной верой корейцев, которые одухотворяли всю видимую природу, населяя её бесчисленным множеством духов и демонов.

Впервые шаманизм упоминается в исторических сведениях о народах Пуё и Когурё. Корейцы традиционно почитали духов Земли, Луны, Неба, звёзд (особенно Большую медведицу и Венеру). Пантеон шаманизма был огромен. Но главное предпочтение корейцы отдавали почитанию Неба, от

которого, считалось, исходили все земные блага. Духи-демоны сопровождали корейца на всех стадиях его жизни и делились на две основные категории: 1) на врагов человека, 2) на тех, кому была не чужда доброта, но очень уж обидчивых и прихотливых. Посредниками между людьми и духами-демонами были шаманы разных типов: *пансу* – слепые колдуны и *муданы* – обычно женщины, хотя к последним причисляются также и мужчины – *паксуму*.

Во время камлания (по кор. «*кут*») шаманы входили в состояние транса и общались с духами, по несколько раз меняли одежду. Считается, что в состоянии транса корейский шаман посещает Нижний мир (мир духов), Верхний мир (мир богов) и Средний мир (мир земных духов). Шаман облачается в ритуальный костюм и может во время экстаза превратиться в дикого зверя и наброситься на других шаманов. Считается, что шаман во время камлания не может полностью контролировать духов и поэтому он скорее служит посредником при общении с духами, а иногда следует воле последних. В целом, обряд камлания в якутском и корейском шаманизме имеет много общего. Главное отличие – лишь в атрибутах камлания: вместо бубна корейские шаманы используют колокольчики, мечи или бамбуковые шесты.

Особым почитанием в Корее во все времена пользовались слепые шаманы – пансу. Они считались повелителями демонов, тогда как муданы могли лишь умиловить их. Пансу в основном занимались гаданиями и предсказаниями. Кроме того, колдовство у пансу считалось наследственным ремеслом и зачастую служило единственным средством к существованию. Насколько оно было выгодно, видно из того, что родители слепорождённых детей считались счастливыми, так как заработок этих будущих пансу вполне обеспечивал их старость. Функции мудан считались настолько свойственными одним лишь женщинам, что даже паксуму во время исполнения обрядов переодевались в женское платье. Муданы, как правило, порывали все свои родственные и общественные узы и считались

изгнанными из общества. В своём большинстве они вели отшельническую жизнь и специально приглашались для совершения обрядов жертвоприношения, церемоний очищения, изгнания болезней.

Парадоксально, но женщина – наиболее бесправная категория в корейском обществе, традиционно выполняет лидирующую роль в шаманизме. Что касается роли слепорождённых шаманов и роли женщин-шаманок в якутском шаманизме, то эти темы, как представляется, до конца не изучены. Женщины-шаманки разделяются на две основные группы: наследственные шаманки – *сесынбу* и харизматические шаманки – *кансинму*. Для харизматических шаманок характерна «шаманская болезнь», перед тем как обрести статус шамана. Подобное явление известно и в якутском шаманизме.

В отличие от исторической судьбы шаманизма в Якутии, шаманизм в Корее пережил длительную японскую оккупацию. Его элементы впитали все пришлые религии. В итоге шаманизм в Корее остался не только своего рода основой религиозных верований корейцев, неотъемлемой частью национальной культуры, но и продолжил равное с ними сосуществование. Свобода вероисповедания в Южной Корее, провозглашённая после Второй мировой войны, также позволила сохранить шаманизм как религию. В настоящее время шаманизм, конечно, во многом утратил былые позиции, став фактически декоративным элементом духовной жизни корейцев. Современные шаманки ничем особым не выделяются в обществе – выходят замуж, имеют детей. Тем не менее в современной Корее насчитывается более десяти миллионов приверженцев шаманизма, чьи религиозные потребности обслуживают до ста тысяч шаманов. Только в одном Сеуле существуют около ста шаманских храмов. Власти поддерживают шаманизм, рассматривая его как составной элемент традиционного корейского наследия. Наиболее знаменитым шаманам даже присваивают почётное звание «Человек – национальное достояние». Многие корейцы воспринимают шаманизм как единственную «исконную» религию.

Из вышесказанного можно сделать следующие общие выводы:

– корейский и якутский шаманизм имеют много общего в своей догматике и генезисе;

– корейский шаманизм отличается от якутского более детально разработанной иерархией шаманов, что связано с историческими условиями развития в Корее и в Якутии;

– схожесть ряда явлений в корейском и якутском шаманизме может стать косвенным доказательством происхождения корейского этноса в пользу его северного варианта.

### Литература

1. *Inan Abdülkadir*. Tarihte ve bugün şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar. – Ankara. Türk Tarih Kurumu basımevi. – 1995. – 4 Baskı. – 230 s.
2. **Eberhard W.** Çinin şimal komşuları. – Ankara. 1942. – 156 s.
3. *Безертинов Р.Н.* Древнетюркское мировоззрение «тэнгрианство». – Казань, 2006. – 162 с.
4. *Воробьев Н.В.* Очерки культуры Кореи. – СПб., 2002. – 182 с.
5. История религии. – М., 2002. – 463 с.
6. *Крывелев И.А.* История религий мира: очерки. – М., 1988. – 382 с.
8. *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм. – Якутск, 1992. – 315 с.

*Л.С. Ефимова,  
Якутск*

### Шаманские алгысы в системе культово-обрядовой поэзии якутов:

#### эпитетация

Якуты шамана называют *ойуун*. Этимология слова до конца еще не выявлена [11, с. 114]. Якут. *ойуун* ‘прыгун, скакун; шаман; жрец, кудесник; ворожея’ считается образованным от глагола *ой-* ‘делать скачок или прыжок, скакать, прыгать, скакать на обе ноги, перескакивать, перепрыгивать, отскакивать’, который дается в сравнении с монг. *oi-* ‘отскакивать, убегать,



уклоняться, удаляться' с помощью аффикса *-ун, (-уун)* [31, стб., 1806–1807, 1796]. К якут. *ой-* 'прыгать, отпрыгнуть' приводится параллель из ст.монг. *ойи-* 'отскакивать, убежать' [41, с. 54]. Такие сопоставления подтверждаются лексикой шаманских плясок. Во время камланий он у всех на виду прыгает, отскакивает, скачет. Шаман такими движениями «удаляется» от срединного мира, выражая смысл его «путешествий» в другие миры. Но это только внешняя сторона шаманских действий. Предположение о преобладании хорического? и игрового синкретизма в невербальных действиях шамана подтверждается семантикой терминов, относящихся к шаманской практике. Др.-тюрк. *ојуу* 'игрок', *ојун* 'игра, состязание; танцы, музыкальная игра, забава, увеселение' [13, с. 365-366] и тюрк. *оін = ојун, уін* 'игра, шутка, игра на музыкальном инструменте, пение', *оінак* 'детская игрушка; место, где играют, играющий, дурак; плясун, скакун, подвижный; игривый, резвый, дерзкий, непостоянный, обманщик' [34, с. 972] семантически очень близки к некоторым значениям якут. *ойуун* 'прыгун, скакун; жрец, кудесник; ворожея; волчок (игрушка) волчок деревянный'. Приведем пример из материалов С.Е. Малова. Он замечал у сартов Восточного (Китайского) Туркестана в начале XX в., что «шаманские церемонии называются словом *ојун*, что значит «игра», «забава», хотя нужно иметь в виду, что во время моления бывают танцы, музыка, пение» [27, с. 5]. Следовательно, от глагола *ой-* 'делать скачок или прыжок, скакать, прыгать, скакать на обе ноги, перескакивать, перепрыгивать, отскакивать', имеющего параллели как монг. *ой-* 'отскакивать, убежать, уклоняться, удаляться' и ст. монг. *ойи-* 'отскакивать, убежать' с помощью аффикса *-ун (-уун)*, по-видимому, было образовано якутское слово *ойуун* со значением 'прыгун, скакун; жрец, кудесник; ворожея'. Шаманы были предназначены для умиротворения темных сил Нижнего, отчасти Верхнего миров, внешне в процессе камланий они скакали, прыгали.

У многих народов Сибири шаман был не только посредником трех миров, но и выступал как хранитель народной памяти. У якутов шаманами

становились люди, наделенные умом, знаниями, знатоки и хранители традиционной культуры народа. Исследователи к якут. *ойуун* в значении ‘прыгун, скакун; шаман; жрец, кудесник; ворожея; волчок (игрушка) волчок деревянный’ находят параллели монг. *оюун* в значении ‘ум, разум, соображение; мудрость’ и тюрк. *oi* ‘ум, разум, память, мнение’ [9, с. 23]. Тюрк. *ой* в значении ‘ум, разум, память, мнение’ [34, с. 969] близок к семантике якут. *өй* ‘память, ум, разум’, имеющего параллели тюрк. *oi, ör* ‘ум, разум, память, мнение’, бур. *oi* ‘ум, разум’, монг. «*ой*» ‘ум, память’ [31, стб., с. 1915]. Исходя из самой сущности, предназначенности деятельности шамана, можно предположить, что слово *ойуун* в значении ‘мудрец, хранитель народной памяти и традиций’ было образовано от имени существительного тюрк. *ой, (oi), ör* ‘ум, разум, память, мнение’, имеющего параллели бур. *oi* ‘ум, разум’, монг. «*ой*» ‘ум, память’ прибавлением аффикса *-ун (-уун)* > *ой + -уун* > *ойуун*. Возможно, якутское слово *ойуун* имело две формы образования. Наиболее ранней была форма, образованная от тюрк. *ой, (oi), ör* ‘ум, разум, память, мнение’ + *-ун (-уун)* > *ойуун*. Данное слово – *ойуун* в значении ‘мудрец, хранитель народной памяти и традиций’ сохранилось у якутов в термине *айыы ойууна* букв. ‘шаман племени айыы’. Он не совершал камланий, значит, не скакал и не прыгал, только проводил алгысы божествам, духам-покровителям. Вторая форма – *ойуун* ‘прыгун, скакун; шаман; жрец, кудесник; ворожея’ образовалась от глагола *ой-* ‘делать скачок или прыжок, скакать, прыгать, скакать на обе ноги, перескакивать, перепрыгивать, отскакивать’.

До принятия христианской веры *айыы ойууна*, как его называют, в научной литературе ‘белый шаман’, проводил алгысы высшим божествам культа Айыы и духам-покровителям. Такое явление было характерно для некоторых тюрко-монгольских народов. Так, у саяно-алтайских народов практиковался *ак кам* букв. ‘белый шаман, шаман совершавший призывания только добрым духам, он камлал без специального костюма’ [30, с. 70]. *Ак кам* был шаманом, «не камлающим Эрлику» [33, с. 85], т.е. темным силам.

Белые шаманы были и у бурят. Они служили только добрым божествам и их детям. Дугаров Д.С. предполагает, что «древняя религия курыкан – культ племенного бога *Айа*, который мы условно называем белым шаманством, унаследованная их потомками – бурятами и якутами, имеет, в конечном счете, западное, индоиранское – шире – общеиндоевропейское, происхождение» [14, с. 19-21]. Как писал Н.А. Алексеев, «якутские белые шаманы существенно отличались от настоящих черных шаманов. Они, в сущности, были жрецами общеплеменного культа божеств-покровителей Айыы. Общеякутский культ божеств Айыы <...> в прошлом бытовал независимо от черного шаманизма» [1, с. 103]. Значит, институт *айыы ойууна* у якутов как общественное явление мог возникнуть раньше шаманизма. Вот поэтому в якутском языке имело место образование двух слов *ойуун* разными путями и с различной семантикой. *Ойуун* ‘мудрец, хранитель народной памяти и традиций’ образовано от тюрк. *ой*, (*oi*), *ör* ‘ум, разум, память, мнение’, имеющего параллели бур. *oi* ‘ум, разум’, монг. «*ой*» ‘ум, память’ прибавлением аффикса *-ун* (*-уун*). Данное слово является одним из составляющих термина *айыы ойууна*. Второе слово *ойуун* в значении ‘прыгун, скакун; жрец, кудесник; ворожея’ образовано от глагола *ой-* ‘делать скачок или прыжок, скакать, прыгать, скакать на обе ноги, перескакивать, перепрыгивать, отскакивать’ (ср. монг. *oi-* ‘отскакивать, убегать, уклоняться, удаляться’) с помощью аффикса *-ун*, (*-уун*) (повтор!) и использовалось в качестве термина для обозначения шаманов, точнее, черных шаманов.

Из числа ранних исследователей истории, этнографии якутов наиболее ценные замечания о шаманах оставил Я.И. Линденау. По его сведениям, был *Tangara ojun* (таңара ойууна. – Л.Е.), который «имеет своими покровителями Barilaka и Tuttorbit Tördo» (Туттарбыт төрдө. – Л.Е.) и *semagk ojun* (сиэмэх ойуун – Л.Е.), состоящий «в подчинении у Agis Ataktak Adsjarai Bogо» [Аһыс атахтаах Адъарай Бөһө. – Л.Е.) [25, с. 39]. Эти данные в общих чертах подтверждаются материалами «Словаря якутского языка» Э.К. Пекарского. Среди шаманов выделяли *абааһы ойууна* ‘черный шаман, служащий

посредником между злыми духами и людьми'. Из них признавались *үөһэ уоһан биис ууһуттан туттарбыт ойуун* 'шаман, поставленный племенем (родом) верхних сильных духов', *аллараа Арсан Дуолай аймаһыттан туттарбыт ойуун* 'шаман, поставленный нижним племенем Арсан Дуолая', *үөртэн туттарбыт ойуун* 'шаман, поставленный духами Среднего мира', *бөрөлөөх эһэлээх ойуун* 'самый сильный шаман, поставленный свыше, покровителями коего являются волк и медведь', *сиэмэх ойуун* 'шаман, пожирающий человека, против которого питает зло, наводя на него болезни и беды', *абааһылаах ойуун (ойууннаах ойуун, муоһаанылаах ойуун)* 'шаман, действительно общающийся с разными абаасы' [31, стб., 1807–1808]. В записях Я.И. Линденау, *таңара ойууна*, имеющий покровителей *Varilaka (Барыылаах – дух-хозяин леса. – Л.Е.)*, и *Tuttorbit Tördo* проводят ыһыах и провозглашают алгыс Высшим божествам культа Айыы [25, с. 37–39]. Шаман, поставленный темными силами, по представлениям древних якутов, не имел право проводить ыһыахи, тем более проводить алгысы божествам культа Айыы. Шаман от *Туттарбыт төрдө*, значит, он был шаманом от темных сил. Возможно, Линденау допустил ошибку, или, наоборот, констатировал факты разрушения вековых традиций народа. В связи с прекращением деятельности *айыы ойууна* якуты позднее, приблизительно к концу XVII и с начала XVIII в., стали приглашать обычных шаманов для проведения алгыса высшим божествам. Значит, Линденау мог осуществить запись алгыса, проведенного *ойууном* 'шаманом', что говорит о нарушении традиционных устоев проведения якутского ритуального праздника – ыһыах.

Первая работа по шаманизму якутов была представлена еще в начале XX века [44]. Несколько подробные описания действий шаманов оставил Н.А. Виташевский [10]. Письменная фиксация шаманских камланий якутов и перевод материалов на русский язык были осуществлены И.А. Худяковым [48]. Полные тексты камланий шаманов Вилюйского округа были собраны с переводом на русский язык А.А. Поповым в 1922–1925 гг., недавно опубликованы [32]. Некоторые камлания якутских шаманов записаны Г.В.

Ксенофоновым, к сожалению, эти материалы до сих пор еще не изданы. В 1925–1929 гг. он собрал материалы по сравнительно-сопоставительному изучению шаманизма и христианства. Ему принадлежит издание легенд о якутских и бурятских шаманах, фундаментального труда «Хрестес. Шаманизм и христианство» [22–24]. Шаманские камлания якутов систематизированы Г.У. Эргисом [50]. Якутский шаманизм был исследован Н.А. Алексеевым. Он впервые классифицировал шаманские камлания якутов, выделив семь групп [1, с. 157]. На основе данной классификации следующую систематизацию шаманских обрядов в системе традиционной обрядности саха осуществил П.А. Слепцов, выделив шесть групп [41, с. 47]. Тексты некоторых камланий включены в сборник Д.К. Сивцева [39, с. 74–84], в серии «Ойуун. Кыырыылар» (Шаман. Камлания), в 24-й том «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [29, с. 278–284, 308–310]. Шаманство на Севере Якутии стало предметом исследования П.Н. Ильяхова [17].

Обрядовую поэзию народов Сибири трудно выделить из контекста шаманизма, она находится в тесном единстве с их шаманской практикой. Сбор материалов по шаманским песнопениям саяно-алтайских народов начал Н.Ф. Катанов в конце XIX в. [18]. С.Е. Малов в начале XX в. собрал и оставил материалы о шаманах у сартов Восточного Туркестана [27]. С.И. Вайнштейн изучал тувинское шаманство [8]. Ранние формы религии, традиционные религиозные верования и шаманизм тюрко-язычных народов Сибири в контексте ареального исследования были рассмотрены Н.А. Алексеевым [1–6]. Е.С. Новик исследовала феномен сибирского шаманизма, рассмотрев опыт сопоставления структур обряда и фольклора [28]. В.Я. Бутанаевым собраны и опубликованы *алһысы* хакасов, также их шаманские молитвы [7]. Были рассмотрены *алгышы* тувинцев, их сюжеты и поэтика, обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства конца XIX и начала XX вв. [19–21]. При этом под *алгыш* понимаются только «песни шамана, исполняемые им при совершении того или иного обряда» [19, с. 3]. Тув.

*алгыш* в значении ‘шаманская песня, гимн’ употребляется только в шаманской практике, для обозначения благопожеланий используется другой термин – *чалбарыглар*, для восхвалений – *магтааллар*. Были исследованы культы поклонения и шаманство алтайских народов, их молитвы, тексты шаманских камланий телеутов [15; 16]. Алтайский шаманизм как ранняя форма религии, сложившаяся естественным путем, был исследован Л.П. Потаповым. Им рассмотрены его теология, исторические корни и пантеон. В последнее время проведено историко-этнографическое исследование о шаманизме телеутов, рассмотрены шаманские и эпические традиции тюрков юго-западной Сибири, были записаны и опубликованы ритуальные тексты – *алкыштар* [46; 47]. Недавно объектом научного интереса стали шаманские песнопения бурят, рассмотрены символика и поэтика песнопений, выделены три основных жанра, выявлены сакральная и практическая функции шаманского стиха [12].

В научной литературе для обозначения алгысов, входящих в комплекс шаманских камланий якутов, Е.С. Новик с целью отличия такой разновидности от обычных или (нешаманских) алгысов предложила термин *шаманский алгыс*. Шаманские алгысы, предназначенные для умиротворения темных сил Нижнего, отчасти Верхнего, миров, представляли собой ветвь устного поэтического творчества народа, которые являлись составной и вербальной частью обрядового действия. Якутский шаман, прежде чем начать камлание, обращался к духам-хозяевам Срединного мира. Его адресатами иногда, в зависимости от целевой установки камланий, выступали высшие божества культа Айыы: Хотой Айыы, Дөһөгөй Тойон и Айыыһыт. В текстах шаманских камланий встречаются выражения – *алгыс алһаатым* ‘благословил’, *алгаан эрэбин* ‘начинаю благословение’, подтверждающие тот факт, что он проводил *алгыс* [49, с. 28, 89]. По материалам А.А. Попова, в лексике шаманов бывшего Вилюйского округа нами обнаружено 57 различных производных образований от глагола *алһаа-* ‘благословлять, прославлять’, а слово *алгыс* ‘благословение; благожелание,

доброжелательство; хваление, заклинание, моление, в частности посвящение' в разных вариантах употреблено 58 раз. Шаман упоминал духов-покровителей огня, местности и др., прося их защиты, помощи во время камлания. Из духов-хозяев Срединного мира, к которым он обращался во время камланий, больше всего упоминается Дух-хозяина огня. Например, по материалам А.А. Попова, в обряде «Испрашивание лесного зверя» шаман Сургулукского наслега Даниил Дмитриев начал камлание с обращения к духу-хозяину огня: *«Аал уотум иччитэ, алтан сабарай, аралы дьаһыл, туус тумус, чүүчү кыламан, бырдыа бытык, хоруо хоннох, дьоруо тобук, быһый быттык Хоңкуру Хотой Бүүргэ, кыырыл төбө, тус иннигэр киирэн олороммун, ат курдук алгыһым, дойду курдук тойугум, сир курдук сэһэним, дьэ, киирдэ миэхэ!»* (Медная схватица, [длань], Аралы Дьаһыл, белый клюв, долото-ресница, седая борода, черные подмышки, прихрамывающее колено, подвижные пахи, Хоңкуру Хотой Бүүргэ, седая макушка, сидя перед тобою, зародились во мне заклинания, подобные коню, напевы, подобные стране, рассказы, подобные земле)» [32, с. 134, 141]. Здесь он обращается к духу огня, перечисляя его многочисленные эпитеты, употребляет слово *алгыһым* в значении 'мое благословение; благожелание, доброжелательство; хваление, заклинание, моление'. Из 31, описанных А.А. Поповым шаманских камланий бывшего Вилюйского округа, в 22 шаман соблюдал все три составные части алгыса, т.е. обращался к адресатам, просил и угощал их. По замечанию Е.С. Новик, «структура шаманских призываний и шаманских алгысов однотипна с обычными алгысами. Все они состоят из трех основных частей, первая из которых содержит более или менее подробное перечисление имен и эпитетов духа, вторая включает изложение просьбы, а в третьей описывается или просто называется приносимая жертва» [28, с. 76]. Значит, шаман выполнял композиционно цельный алгыс, где адресатами выступали высшие божества Айыы, духи-покровители и темные силы трех миров.

Таким образом, следует выделить как обычные (нешаманские), так и шаманские алгысы. Обычные активно бытовали в жизненной практике и в

повседневной жизни якутов, шаманские алгысы проводились в особо необходимых случаях, их целевая направленность резко отличалась от обычных алгысов. Шаманские имели идентичную композиционную структуру с обычными, хотя они представляли собой полярные обрядовые действия, основанные на дуалистическом принципе видения мира у древних якутов. Так, и обычный алгыс состоял из трехчастной композиции – из обращения к адресату, выражения ему просьбы и его угощения. Шаман обращался к духам-хозяевам Срединного мира: духам-покровителям огня, местности и др., прося их благоденствия во время камлания, просил их и также угощал. Значит, шаман выполнял цельный алгыс.

### **Условные обозначения**

ССТМЯ – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. – Л., 1977. – 992 с.

ДТС – Древнетюркский словарь. – Л., 1969.

ОРС – Ойротско-русский словарь. – Горно-Алтайск, 2005. – 376 с.

бур. – бурятский

др.-тюрк. – древнетюркский

монг. – монгольский

нег. – негидальский

орок. – орокский

ороч. – ороцкий

ст. монг. – старомонгольский

тув. – тувинский

тюрк. – тюркское слово

уд. – удэ́йский

ульч. – ульчский

эвенк. – эвенкийский

эвен. – эвенский

якут. – якутский

### **Литература**



1. *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – нач. XX вв. Новосибирск, 1975. – 198 с.
2. *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюрко-язычных народов Сибири. – Новосибирск, 1980. – 320 с.
3. *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюрко-язычных народов Сибири: опыт ареального сравнительного исследования. – Новосибирск, 1984. – 233 с.
4. *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии и шаманизм тюркоязычных народов Сибири: автореф. дис... д-ра ист. наук. – М., 1986. – 39 с.
5. *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1992. – 239 с.
6. *Алексеев Н.А.* Этнография и фольклор народов Сибири. – Новосибирск, 2008. – 494 с.
7. *Бутанаев В.Я.* Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан: Изд-во Хакасского госун-та, 2006. – 254 с.
8. *Вайнштейн С.И.* Тувинское шаманство / доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. – М., 1964. – 10 с.
9. *Васильев Ю.И.* Якутско-монгольские параллели: словарь. – Якутск, 2007. – 40 с.
10. *Виташевский Н.А.* Из наблюдений над якутскими шаманскими движениями // Сборник МАЭ. – Т. V, вып. 1. – Пг., 1918. – С. 166–188.
11. *Габышев Е.С.* Этимология термина «ойуун» // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции / Тез. Междунар. науч.-практич. конф. – Якутск, 1992. 114 с.
12. *Дампилова Л.С.* Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – Улан-Удэ, 2005. – 43 с.
13. Древнетюркский словарь. – Л., 1969. – 67 с.
14. *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). – М., 1991. – 300 с.
15. *Дыренкова Н.П.* Культ огня у алтайцев и телеут // Сборник МАЭ. – Вып. 6. – Л., 1927. – С. 63–78.
16. *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Там же. Т. X. – М.;Л., 1949. – С. 207–186.
17. *Ильяхов П.Н.* Шаманство на севере Якутии (1920–1930 г.г.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Якутск, 1996. – 15 с.
18. *Катанов Н.Ф.* Шаманские песнопения: записи 1878–1892 гг. / пер. А. Преловский. – М., 1996. – 188 с.

19. *Кенин-Лопсан М.Б.* Сюжеты и поэтика тувинского шаманства (опыт историко-этнографической реконструкции). – Л., 1982. – 18 с.
20. *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства (конец XIX – начало XX вв.) – Новосибирск, 1987. – 162 с.
21. *Кенин-Лопсан М.Б.* Алгышы тувинских шаманов. – Якутск, 2007. – 206 с.
22. *Ксенофонтов Г.В.* Легенды о шаманах у якутов, бурят и тунгусов (Материалы к мифологии урало-алтайских племен в Северной Азии). – Иркутск, 1928. – 77 с. – Ч. 1.
23. *Ксенофонтов Г.В.* Хрестес. Шаманизм и христианство (факты и выводы). – Иркутск, 1929. – 143 с.
24. *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм. Избранные труды (публикации 1928–1929 гг.). – Якутск, 1992. – 316 с.
25. *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири: I пол. XVIII в. – Магадан, 1983. – 175 с.
26. *Маак Р.К.* Виллойский округ. – Якутск, 1994. – 592 с.
27. *Малов С.Е.* Шаманство у сартов Восточного Туркестана // Сборник МАЭ. – Т. IV, вып. 1. Пг., 1918. – С. 1–16.
28. *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. – М., 1984. – 304 с.
29. Обрядовая поэзия саха (якутов). – Новосибирск, 2003. – 512 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 24). –
30. Ойротско-русский словарь. – Горно-Алтайск, 2005. – 376 с.
31. *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка. Л., 1958–1959. – 3858 с.
32. *Попов А.А.* Камлания шаманов бывшего Виллойского округа. – Новосибирск, 2008. – 464 с.
33. *Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. – 319 с.
34. *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. Т. I, часть 1. СПб., 1893. – 968 с.
35. Серия «Ойуун». Кыырыылар. – Якутск, 1993. – 63 с. – На як. яз.
36. Серия «Ойуун». Ойууннар уонна ойуун сиэрин-туомун туһунан кэпсээннэр. – Якутск, 1993. – 55 с. – На якут. яз.
37. Серия «Ойуун». Ойууннар норуот номоһор. – Якутск, 1993. – 63 с. – На якут. яз.
38. Саха ойууннара. – Якутск, 1993. – 79 с. – На якут. яз.
39. *Сивцев Д.К.* Саха фольклора. Хомуурунньук. – 2-е изд. – Новосибирск, 1996. – 336 с.
40. *Сидоров Е.С.* Якутские лексические сходжения. – Вып. 1. – Якутск, 1997. – 146 с.

41. *Слепцов П.А.* Светлым божествам Айыы // Илин. – 1995. – С. 44–50.
42. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. – Т. II. – Л., 1977. – 992 с.
43. Телеутский фольклор / сост., вступит. статья, запись, перевод, комментарии Д.А. Функ). – М., 2004. – 183 с.
44. *Троцанский В.Ф.* Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. – Казань, 1903. – 185 с.
45. Фольклор саянских тюрков XIX в. Из собраний Н.Ф. Катанова: В 2 т. – Т. 1. – М., 2003. – 576 с.
46. *Функ Д.А.* Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. – М., 1977. – 226 с.
47. *Функ Д.А.* Шаманская и этническая традиция тюрков юго-западной Сибири (историко-этнографическое исследование телеутских и шорских материалов II половины XIX – нач. XXI в.в.): автореф. дис. ... док-ра ист. наук. – М., 2003. – 20 с.
48. *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. – Л., 1969. – 438 с.
49. *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Отдельные главы. – Якутск, 2002. – 208 с.
50. *Эргис Г.У.* Спутник якутского фольклориста. – Якутск: Госиздат ЯАССР, 1945. – 95 с.

*В.Е. Васильев,  
Якутск*

### **Сказка «Юрюнг Уолан» как источник по «белому» шаманству**

В 1884 г. в «Известиях» Русского географического общества вышла статья Н. Горохова «Юрюнг Уолан. Якутская сказка», в конце которой автор дает подробные комментарии к тексту [4, с. 54–60]. Они представляют для нас очень хороший источник, но с учетом того, что автор в свое время получил церковное образование и был способен на литературный перевод *олонхо*. В своей статье он явно ориентировался на светскую, научную элиту России, с целью ознакомить ее с произведением инородцев Якутского края. С этнографической и филологической точек зрения некоторые положения автора ныне не выдерживают критики. Например, слово *Аръ* 'святой,

изначальный` сопоставляется с *арбагарь* `кудрявый, ветвистый, растрепанный`, а эпитет *Аль* по смыслу интерпретируется как `святой, хранитель` [Там же, с. 55].

Таким образом, автор не замечает, что термины *аар* и *аал* по сути являются ротацизмом и ламбдаизмом одной и той же лексемы со значениями `чистый, изначальный, священный`. Не будучи лингвистом, Н. Горохов, однако, допускал и довольно точные переводы, полагаясь на свою интуицию. Так, теоним *Кюбэй* автор совершенно верно воспринимал в смысле `матушка` [Там же, с. 57]. В тексте эпоса Н. Горохов приводит полное имя богини – *Кюн Кюбэй хатын бе* (`Солнце Кюбэй госпожа кобыла`). Парным образом для солнца является небожительница *Ый-Ыдалынъ ынахъ* (`Луна толстобрюхая корова`) [Там же, с. 45]. Следовательно, Солнце и Луна выступают как персонажи раннего мотива близнецов в эпоху господства женских божеств-небожительниц.

В XVIII в. Г.Ф. Миллер писал, что *Кюбе-Хатун*, наделенная эпитетом красоты «*Тоссур-хэгёр-сага-эмийдэх*» («имеющая большую грудь как бурдюк *тажур-кёгюёр*»), «говорят, при жизни была якутской дамой и улетела на небо на зайце». Она почиталась как супруга Юрюнг Айыы Тойона [5, с. 119, 120,121]. Заяц как символ многодетности сближает Кюбэ с Айыыһытом, а кумысный бурдюк *таһыар кёгюёр*, отраженный в орнаменте лиры, указывает на возбуждающую функцию богини Дэлбэ Айыы хотун, которая придавала половую силу [Там же, с. 116]. Символика женского начала богинь деторождения наталкивает на этимологическое сопоставление имени Кюбэй с тюрк. *коба* `пещера`, *оба* `жилище`, др.-тюрк. *аба / ума* `мать`, *умай* `плацента`, `матка`, `богиня-мать`. Солнечная богиня Умай, как и якутская Кюбэй, являлась женой верховного божества тюрков – Тэнгри.

Интересен сюжет эпоса «Юрюнг Уолан», восходящий к культу волка – тотему древних тюрков. Богатырь имел рукавицы из 30 волчьих лап и доху из 30 волчьих шкур. Направляясь к весеннему восходу солнца, витязь наталкивается на каменную гору. У подножья высокой скалы герой приносит

дар духу камня: из гривы коня три волоса бросил, и волосинки превратились в трех кобылиц, и, откуда ни возьмись, три волка напали на них и растерзали, «а горы раздались по сторонам и открыли ему дорогу» [Говоров, 1884, с. 45]. У древних тюрков вершины гор почитались как местожительство Тэнгри-хана, и волки являлись посланниками бога. Волчья одежда Юрюнг Уолана указывает на его посредническую роль, что напоминает образ шамана. Магическая сила волчьей одежды из 30 шкур проявляется при сопоставлении с аналогичным образом архаичного воина из скандинавских саг: Торир Собака «велел сделать себе двенадцать рубашек из оленьих шкур. Эти рубашки были заколдованы, так что никакое оружие не брало их. Они были даже лучше кольчуги. Меч конунга Олава Святого, стяжавшего славу чудотворца и крестителя, не мог рассечь “оленью шкуру” Торира. Зато копье Торира достигло цели» [3, с. 333, 334]. На тотемное значение панциря указывает и предание колымских хангаласцев, согласно которому перед боем *кыргыз* воины облачались в пеструю как облака (*былыт эриэнэ*) одежду *кэдынгэ* из шкуры зверя *кэй* [2, л. 18]. Интересно, что в шаманской мифологии *кэй кыыл* является духом-покровителем шамана. Юрюнг Уолан, как и шаман, обладал способностью оборотничества. Так, терпя поражение от врага, он превращается в расплавленное олово и проваливается сквозь землю [4, с. 51].

В эпосе встречается тюркская десятичная система в определении срока беременности матери Кюбйай-маган-хатын – 10 месяцев [Там же, с. 48]. Если лунный месяц состоит из 28 дней, то 280 суток составят ровно 40 недель беременности. Это значит, что счет лунного календаря по фазам из 7 суток предки саха хорошо знали. Н. Говоров приводит отрывок из олонхо: «Девять *аи оюна* перед тремя молодыми березками говорили благословления, три дня и три ночи играли, веселились и смеялись» В примечании поясняется: «В весеннем якутском празднике “*ысыэхъ*”... перед холлогосами с кумысом, с восточной стороны ставят три молодые березки – “*чачыр*”» [Указ. соч., с. 52, 60]. Можно допустить, что в празднике отмечаются три дня полнолуния

месяца *тунах*. Три березки, соединенные верхушками в виде шатра *ураһа*, напоминают тюрко-монгольские святилища *обо* (*оваа*), распространенные в перевалах гор Центральной Азии.

Особый интерес представляет сообщение Н. Горохова о шаманах *айыы*: «Для сношения земных человеков с Юрюнг Ай Тоеном существуют “*Аи оюна*”, шаманы *аи*, которые никому, никогда зла не могут сделать и не делают. *Аи оюна* не имеют ни какого шаманского костюма, не имеют даже бубна, они только благословляют и выпрашивают милость Юрюнг Ай Тоена. *Аи-оюна* постоянно обращаются только к Юрюнг Ай Тоену, и только в одном случае, когда нужно излечить бесплодие, они обращаются к Маган сылгылах, или к какому-нибудь другому небожителю, чтобы испросить сына. *Аи оюна* жертвоприношений не делают, т. е. не режут скотины в жертву, а только могут посвятить ту, или другую скотину тому или другому небожителю и тогда на этом животном ничего не работают, берегут и холят... <...> Я лично знал нескольких *Аи-оюна* – это были действительно прекраснейшие люди – тихие, кроткие до нежности, безусловно, честные и искренно добрые. Глядя на них, трудно было усомниться в искренности их веры в свое призвание, тогда как *абасы-оюна* – дьявольский шаман – сплошь и рядом плут, протобестия, пройдоха, которому небезызвестны, кажись, ядовитость многих растений, употребляемых ими прямо для отравы.

Слово *аи* я перевожу ‘святой, божий’, по противоположности его к слову *абасы* – дьявол. Вообще, все мировоззрение якута делит видимый и невидимый мир на две части: на *аи* – божеское, святое, чистое и доброе и *абасы* – дьявольское, злое, нечистое. Слово *аи* производит и другое – *аиллыбыт* – созданный. Но о человеке, о скоте говорится: *аи айбыт киситя, аи айбыт сесютя...*» [Указ. соч., 1884, 56].

Таким образом, Н. Горохов впервые разделил по дуалистическому принципу эпико-мифологический мир народа саха, употребив христианские понятные понятия «божий» и «дьявольский». Автор не посмел назвать *аи оюна* «божьим шаманом», т.к. понимал, что шаман в глазах европейцев

является «слугой дьявола». Судя по тому, что Н. Горохов сам лично общался с «добрыми» и «кроткими до нежности» шаманами, речь идет о певцах *алгысчытах*, которые еще не до конца порвали с шаманством. При этом автор приписывал «дьявольским» шаманам способность отравлять людей ядами, т.е. намекал на то, что они являлись травниками *отохут*. Совершенно очевидно, что в ситуации конца XIX в. многие черты шаманства трансформировались. Под влиянием трудов В.Ф. Трощанского «Черная вера (шаманство) у якутов» (Казань, 1903) Н.А. Алексеев сумел перевести понятие *аи оюна* как «белый» шаман и открыть новую веху в истории изучения культа «белого шаманства» [1, 1975, с. 12]. Однако практика доказывает, что только при правильном прочтении источников наука может быть объективной. И в будущем культ творцов *айыы* может привести к новым открытиям.

#### Литература

1. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX начале XX в. – Новосибирск, 1975.
2. Боло С.И. Записи по верованиям якутов бывш. Колымского улуса. 1940. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 438.
3. Головнёв А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). – Екатеринбург, 2009. – 496 с.
4. Горохов Н. Юрюнг-Уолан. Якутская сказка. – Ч. I // Известия Восточно-Сибирского Отдела Императорского русского географического общества. – Т. XV, № 5–6. – 1884. – С. 43–60.
5. Элерт А.Х. Новые материалы о пантеоне якутских божеств и духов в первой половине XVIII в. (Статья первая) // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. – Новосибирск, 2001. – С. 107–124.

П.Е. Заболоцкая,  
Якутск

#### Шаманские плащи С.А. Зверева-Кыыл Уола (по материалам экспедиции в Сунтарский улус)

В августе 2010 г. состоялась экспедиция в Сунтарский улус Республики Саха (Якутия) с целью изучения фондов историко-краеведческих и

фольклорных музеев наслегов Кутана, Элгээйи, Сунтар, Тойбохой, в которых накоплен обширный материал, представляющий традиционную культуру якутов в целом. Это орудия труда и предметы быта, традиционная одежда и украшения, кумысная посуда и утварь, традиционные музыкальные инструменты, шаманские плащи «куму», ритуальные инструменты «дүңүр» и ритуальные атрибуты «эмэгэт».

Несомненный интерес представляют два шаманских плаща и бубен с колотушкой известного носителя устной фольклорной традиции якутов С.А. Зверева-Кыыл Уола, который одним из первых создал образ шамана на сцене самодеятельного театра и в кино.

Из некоторых опубликованных материалов мы обнаружили, что в 1920-е гг. он провел шаманскую мистерию-камлание для излечения одной больной девушки, а в 1968 г. исполнил имитацию шаманской действия на открытии краеведческого музея в с. Кутана Сунтарского улуса [2, с. 82–84; 7, с. 11]. Также в разные годы XX в. были составлены записи (тексты) и аудиозаписи шаманских мистерий-камланий С.А. Зверева-Кыыл Уола, в т.ч. обряда отправления священной лошади к божествам «айыы» – «Ытык дабатыы» [3, 5, 10, 16, с. 69–75; с. 74–75; с. 69–71; с. 249–253]. В 1969–1970-е гг. сняты хроникально-документальные фильмы о шаманском камлании в исполнении С.А. Зверевым-Кыыл Уола студией телевидения (Якутск) и творческим объединением «Экран» Центрального телевидения (Москва), [18, 19].

В августе 2010 г. шаманские принадлежности С.А. Зверева-Кыыл Уола были выставлены в музейном комплексе с. Сунтар. Бубен с колотушкой были изготовлены кузнецом Конаном Кириллиным, которому помогал сам Сергей Зверев [14, с. 52]. Особенностью этого ритуального инструмента являются восемь колокольчиков «чуораан», прикрепленных с внутренней стороны бубна.

По устному сообщению информатора Т.С. Кириллина, шаманские плащи были изготовлены примерно в 1960-е гг. По форме они имеют прямой свободный покрой, по низу рукавов и подолу богато украшены длинной



бахромой «бытырыыс» (ровдужные ремешки), между которыми пришиты волосяные веревки «ситии». Учеными-этнографами выявлено, что плащ якутских шаманов «представлял собой обобщенную орнитологическую структуру и являлся новым магическим телом шамана в облике птицы» [12, с. 20].

Следует отметить, что один из плащей сшит из «сарыы» – обработанной шкуры животного (информатору не известно из какого), а другой – из ткани, покрашенной в темно-красный цвет.

Оба плаща имеют железные пластины «ойоѳос уңуохтара» (реберные кости), «хомурѳан уңуохтара» (ключичные кости), «дабыдал уңуохтара» (кости рук), «бэгэчэк сүһүөхтэр» (кости запястий рук), «кыаһаан тимирдэр» (плоские фигуры разной формы), «хобо» (круглые шеркунцы-подвески) и изображения солнца и луны. Кроме того, первый плащ имеет «ойбон тимирэ» (прорубь-железо), а второй – «чуорааннар» (колокольчики). Железные подвески обоих шаманских плащей изготовил известный кузнец Потап Егорович Уаров.

В нашей статье рассматриваются железные подвески шаманских плащей С.А. Зверева-Кыыл Уола, представленные в антропоморфном, зооморфном и орнитоморфном изображениях.

Первый плащ из «сарыы» имеет изображения двух рыб, пришитых с правой и левой сторон в передней части плаща. По размеру они являются самыми большими (14,4 см и 15 см) по сравнению с другими подвесками.

Своеобразны изображения двух маленьких зверей, возможно, горностаев, небольшого размера (13, 2 см и 8,7 см). Они прикреплены сбоку, с левой и правой сторон плаща. У одного зверя передние ноги направлены вперед, задние – назад, а у второго – передние и задние ноги направлены только вперед.

В задней части плаща рядом друг с другом расположены птицы (туловище 14 см, голова с шеей 4 см), имеющие маленькие ноги, причем голова птицы, находящейся с правой стороны, расположена над головой

птицы с левой стороны. Полагаем, что эти птицы – гагары, т.к. они пришиты таким образом, что их головы находятся над отверстием железной подвески – проруби-«ойбон».

Пять антропоморфных изображений «эмэгэт» (размеры от 10 см) представлены в виде стоящих миниатюрных человечков с аккуратно вырезанными головами, руками и ногами. Интересно, что они стоят прямо, в одной и той же позе – руки свободно опущены вниз, ноги расставлены на ширине плеч. Лицо не обозначено, отсутствуют линии глаз, носа и рта. Из них две фигуры прикреплены около рукавов в передней части плаща, две другие также, но в задней части плаща. В этой же части находится последняя фигура человечка, которая прикреплена внизу над ровдужными ремешками.

К этому плащу предусмотрен нагрудник «тююлюк», прикрепляющийся ровдужными ремешками к бортам плаща. На нем размещены изображения двух птиц, медведя и волка. Птицы без ног (туловище 6 см, голова с шеей 2,7 см) расположены рядом друг с другом в передней части плаща, чуть выше уровня груди. При этом головы птиц обращены в разные стороны. В середине расположены изображения медведя и волка с длинным хвостом. Фигуры имеют небольшой размер (9 см и 8,7 см) и пришиты так, будто поднимаются вверх по склону. Медведь направлен головой в левую сторону, над ним находится волк, у которого голова обращена в правую сторону.

Второй плащ, выкрашенный в темно-красный цвет, отличается от предыдущего наличием наименьшего количества железных подвесок. К плащу прикреплены изображения двух птиц, медведя, собаки, рыбы и одной фигуры человечка «эмэгэт», имеющего лицо (глаза, нос, рот) и руки. Подвески двух птиц (11,2 см и 6,8 см) помещены с правой и левой стороны в передней части плаща, на уровне груди, собака без хвоста (8,7 см) расположена в правой стороне, рыба (14,2 см) находится внизу с левой стороны плаща. Изображение медведя (9,5 см) обнаружено отдельно от

остальных подвесок, возможно, оно раньше было прикреплено к левой стороне плаща, напротив изображения собаки.

Фигуры выполнены очень пластично, плавные линии повторяют изгиб шеи, головы и туловища животных, зверей и птиц. При изготовлении миниатюрных фигур человечков соблюдено соотношение всех частей тела. Голова имеет слегка округленную форму, шея укорочена, руки и ноги прямые. Их можно отнести к т.н. «реалистическим» изображениям, в отличие от существующих условных (треугольной и прямоугольной) форм изображений железных подвесок плащей якутских шаманов. Подвески первого плаща изготовлены из железа, а подвески второго – из материала «ньяалбаан тимир», легко поддающегося изменению формы.

По мнению исследователя шаманизма тюркоязычных народов Сибири Н.А. Алексеева, представленные железные подвески зооморфного, орнитоморфного и антропоморфного видов представляют духов-помощников и духов-покровителей якутского шамана [1, с. 149]. Этим духов шаманы призывали в начале мистерии-камлания, издавая звукоподражания гагаре, кулику, кукушке, орлу, стерху, чайке, ворону, лошади, волку, медведю, и т.д., давая знать присутствующим, что они прибыли.

Шаман, приняв облик птицы гагары, спускался в Нижний мир [9] за душой-«кут» заболевшего человека, или дух-помощник шамана в образе гагары, скрываясь около проруби, держал его, чтоб не «поглотило» [4, с. 39-42] «өлүү уута» (море смерти). Или шаман ловко представлял жеребца, используя движения, изображающие все повадки коня – ржание, фыркание, мотание головы и т.д. [9]. Красочным являлся и танец птиц. Шаман сначала вставал на правую ногу, а затем медленно сгибал левую, осторожно поднимая ее до щиколотки или до конца опорной ноги. Затем красиво разводил руки в стороны, при этом направлял ладони вниз и изящно вытягивал шею вперед. В таком положении он какое-то время подпрыгивал на месте, далее продвигался вперед, кружился, изображал бег на полусогнутых ногах со взмахами рук-крыльев [8, с. 80–81].

В опубликованных материалах и текстах мистерий-камланий якутских шаманов приводятся сведения о различных функциях духов антропоморфного видов: духа-покровителя умершего шамана, духа-покровителя тунгусского (эвенкийского) происхождения, духа-помощника «Кээлээни», духи «үөр» (их было несколько) и др. [15, с. 627;4, с. 8-9;13, с. 89, 227, 331;1, с. 149;17, ч. 1, с. 19–22].

Иногда шаман вел с духами, которых сам представлял, своеобразный диалог. В материалах исследователя Г.В. Ксенофонтова сообщается, что духи-помощники устами шамана спрашивали, по какому поводу их тревожили, на что присутствующие называли причину, отвечая за шамана. Или духи жаловались на свою злочастную судьбу, перечисляя все перенесенные страдания и муки [9]. Образ духа Кээлээни шаман представлял комичным – «он был ужасный заика и хромым на обе ноги, присутствующим женщинам говорил лестные выражения и предлагал им свою любовь» [11, т. 1, стб. 1017–1018].

Таким образом, железные подвески шаманского плаща имеют глубокое значение, по ним можно определить «силу» шамана, строение мифологического мира, сюжетную линию мистерии-камлания, образы различных духов и т.д.

В заключение можно сделать вывод о том, что шаманский плащ С.А. Зверева-Кыыл Уола, изготовленный из «сарыы», можно назвать «этнографическим», а плащ, сшитый из ткани, – «сценическим», так как первый плащ он ни разу не надевал, а второй использовал постоянно, когда показывал имитацию шаманских мистерий-камланий [Устное сообщение информатора Т.С. Кириллина]. Известно, что причину своей болезни С.А. Зверев-Кыыл Уола видел в совершении мистерии-камлания на празднике «Ыһыах» в 1970-м г., после чего началось ухудшение состояния его здоровья [6, с. 154].

Все это говорит о сложном явлении шаманской мистерии-камлания, связанной с древними религиозно-мифологическими представлениями и

верованиями народа. Нужно с большой осторожностью относиться ко всем элементам шаманской практики – текстам заклинаний и песен, шаманским движениям и действиям, костюму, бубну с колотушкой и атрибутам, используемым в современное время при создании театральных постановок, фильмов и различных программ культурно-досуговых мероприятий.

### Литература

1. *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов XIX – в начале XX вв. / Н.А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 1965. – 199 с.
2. *Алексеев Н.* Шаман по имени «Уоттаах» // Божествами благословенный (посвящается к 110-летию со дня рождения С.А. Зверева-Кыыл Уола). – Якутск : ООО «Компания Дани-АлмаС», 2010. – С. 82–84. – На якут. яз.
3. *Алексеев Э.Е.* Дороги забытых мелодий песен // Слово об отце / сост., ред. Д.С. Зверев. – Якутск, 1995. – С. 69–71. – На якут. яз.
4. *Васильев В.Н.* Шаманский костюм и бубен у якутов / В.Н. Васильев.– СПб., 1910. – Т. VIII. – 47 с.
5. *Готовцев А.Н.* Шаманская мистерия-камлание С.А. Зверева-Кыыл Уола // Слово об отце / сост., ред. Д.С. Зверев. – Якутск, 1995. – С. 72–75.
6. *Зверев Д.С.* Слово об отце. – Якутск, 1995. – 176 с.
7. *Кириллин Т.С.* Эхо бубна / Т.С. Кириллин. – Якутск : НКИ «Бичик», 2004. – 112 с. – На якут. яз.
8. *Лукина А.Г.* Традиционная танцевальная культура якутов / А.Г. Лукина. – Новосибирск: Наука, 1998. – 175 с.
9. *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм: избр. тр. (публ. 1928-1929 гг.) / Г.В. Ксенофонтов. – Якутск: Север-Юг, 1992. – 315 с.
10. *Никифорова В.С.* Шаманский обряд в интерпретации С.А. Зверева: взгляд этномузыканта // Божествами благословенный (посвящается к 110-летию со дня рождения С.А. Зверева-Кыыл Уола). – Якутск: ООО «Компания Дани-АлмаС», 2010. – С. 249–254. – На якут. яз.
11. *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка: в 3 т. / Э.К. Пекарский. – 2-е изд. – М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – Т. 1.
12. *Петрова С.И.* Обрядовая одежда народа саха : автореф. дис....канд. ист. наук / С.И. Петрова. – Новосибирск, 2002. – 24 с.

13. *Попов А.А.* Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. – 2-е изд. / А.А. Попов; сост. Р.И. Бравина. – Новосибирск: Наука, 2008. – 464 с. – (Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа).

14. *Саввинов З.И.* Волшебные звуки джунглей // Благословенная песнь / З.И. Саввинов [ред. И.С. Чагдинский]. – Якутск: ИД «Кемьюел», 2010. – С. 52-53. – На якут. яз.

15. *Серошевский В.Л.* Якуты: Опыт этнографического исследования / В.Л. Серошевский. – СПб., 1896. – 726 с.

16. *Уткин К.Д., Зверев Д.С.* Преклонение веков. – Якутск, 1999. – 228 с. – На якут. яз.

17. Шаман: в 3 ч. / сост. С.Д. Мухоплева, Л.Ф. Рожина; ред. Н.В. Емельянов, С.Д. Мухоплева. – Якутск : Изд-во ЯНЦ СО РАН, 1993. – Ч. 1: Рассказы о шаманах в сфере их сакрально-обрядовой практики. – 56 с. ; Ч. 3. : Шаман и камлания шаманов. – 64 с.

18. Ысыах [Хроникально-документальный фильм] / авт. сцен.: Н. Сантаев, С. Дадаскинов; реж. С. Дадаскинов, Н. Сантаев; опер. Н. Сантаев. – Якутск: Якутская студия телевидения, 1969.

19. Завтра, завтра утром [Хроникально-документальный фильм] / Авт. сцен.: С. Дадаскинов, А. Сивцев; реж. А. Щербаков; опер. Р. Якубов. – М.: Творческое объединение «Экран» ЦТ, 1970.

#### **Информатор:**

Кириллин Трофим Семенович – 1954 г.р., краевед-энтузиаст, засл. работник образования РС (Я), с. Кутана, Сунтарского улуса.

*В.Е. Дьяконова,  
Якутск*

### **К вопросу о типологии якутских шаманских бубнов (на материале музейных коллекций)\***

Первые сведения о якутском шаманском бубне появились в трудах политссылных, этнографов и фольклористов XIX века Р. К. Маака, И.А. Худякова, В.Н. Васильева, Э.К. Пекарского, В.Л. Серошевского, В.Ф. Трощанского.

В современной органографии по шаманским бубнам народов Сибири в первую очередь представляют интерес работы А.Н. Алексева, А.А. Попова,

---

\* Статья написана при поддержке гранта РГНФ №10-04-12111 «Создание информационной системы “Электронный фонограммархив по музыкальному фольклору народов Северной Азии”» (рук. Ю.И. Шейкин)

Е.Д. Прокофьевой, Е.С. Новик, М.Н. Жиркова, Ю.И. Шейкина, О.Э. Добжанской и др.

Е.Д. Прокофьева в работе «Шаманские бубны» выделяет четыре типа бубнов: западносибирский, южносибирский, среднесибирский и дальневосточный [16, с. 446–448], из которых якутский *дунгур* отнесен к среднесибирскому или эвено-якутскому типу бубна [Там же, с. 440].

Этномузыкологом Ю.И. Шейкиным в монографии «История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование» сделана иная типология бубнов народов Севера, которая включает восемь разновидностей: беринговский, камчатский, колымско-охотский, амурский, центральносибирский, югорский, енисейский, алтае-саянский бубны [22, с. 72–85]. Исследователь также отмечает схожесть шаманского бубна эвенков, эвенов и якутов и относит их к центральносибирскому типу. Данный тип в свою очередь разделяется на два подтипа – восточный и западный. Якутский шаманский бубен *дунгур*, по его мнению, относится к восточному типу бубна, характерной особенностью которого является то, что он «проходит обряд «оживления» [Там же, с. 79]. Однако, в классификации, приведенной в «Северной энциклопедии» (2004), Шейкин выделяет шесть типов бубнов: чукотский, камчатский, амурский, якутский, югорский и енисейский [17, с. 92–94].

У саха шаманский бубен называется *дунгур*. По систематике Э. Хорнбостеля и К. Закса, он относится к классу мембранофонов с индексом 211.321 – односторонний рамный барабан с рукояткой (барабан с обечайкой) [19, с. 246].

В XX в. якутские шаманские бубны сохранились в музейных коллекциях России и Республики Саха (Якутия). Так, небольшая коллекция якутских бубнов представлена в фондах Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера, г. Санкт-Петербург), а также единичные экземпляры *дунгур'а* находятся в музее Всероссийского музейного объединения музыкальной культуры имени М.И. Глинки (г.

Москва), в краеведческих музеях г. Якутска, г. Вилюйска, с. Тойбохой, с. Эльгэй, с. Сунтар Сунтарского района и др.

Наиболее ранние образцы якутского бубна содержатся в Американском музее естественной истории (АМЕИ). В альбом-каталог «Сибирская коллекция в Американском музее естественной истории», автором-составителем, которой является искусствовед З.И. Иванова-Унарова, вошли образцы артефактов, собранных В.И. Иохельсоном в 1897–1902 гг. в ходе Джезуповской Северо-Тихоокеанской экспедиции. Всего им было собрано 917 якутских артефактов. Большую часть якутской коллекции исследователь собрал в Ботурусском улусе (Чурапчинском) и у северных якутов в Колымском улусе [6, с. 18].

В каталоге представлены три фотографии якутских шаманов с бубном из Среднеколымска (вид спереди) и Верхнеколымска (вид спереди и сзади) [Там же. с. 227].



Фото 1. Якутский шаман из Среднеколымска (вид спереди)



Фото 2. Якутский шаман из Верхнеколымска (вид спереди)



Фото 3. Якутский шаман из Верхнеколымска (вид сзади)

Якутский шаман из Среднеколымска на фото 1 (вид спереди) левой рукой держит бубен большого размера с железной крестовидной рукояткой, окаймленной железным обручем и прикрепленной к обечайке на длинных веревках, с внутренней стороны рукоятки. Колотушка, которую он держит на



правой руке, на фотографии просматривается с трудом. Обечайка бубна широкая. Количество резонаторных бугорков также едва различимо, но предположительно их три или четыре.

Якутский шаман из Верхнеколымска фото 2 и 3 левой рукой держит бубен яйцевидной формы с широкой обечайкой. На правой руке держит слегка изогнутую колотушку, обитую шкурой животного.



Фото 4. 70/8528. Бубен шамана. Дл: 89. Ш: 67. Кожа, дерево, металл, форма овальная. С внутренней стороны пришиты оловянные диски, фигурки птиц. Пять бугорков наверху обечайки [Там же, с. 232].



Фото 5. 70/9279. Бубен шамана и колотушка. Дл: 69. Ш: 43,0. В: 10. Кожа, дерево, металл, мех, рог. Форма круглая. Обечайка с зубчиками. Ручка колотушки из рога [6, с. 234]

Бубен на фото 4 имеет яйцевидную форму. Крестовина с небольшим ромбовидным отверстием в середине изготовлена из железа и прикреплена к обечайке кожаной веревкой. Внутри обечайки прибиты четыре металлические крученые скобы, на которые нанизаны по четыре железных цилиндра (подвески-погремушки). Слева в верхней части бубна к обечайке прикреплены два железных колокольчика, справа колокольчики отсутствуют, но, предположительно, на их наличие в прошлом указывает присутствие специального приспособления для крепления колокольчика. К верхнему креплению веревки крестовины привязана кожаная веревка (возможно, петля, за которую можно повесить инструмент). Колотушка отсутствует.

Второй бубен представленный на фото 5, мало похож на якутский бубен, т.к. крестовина сделана из веревок и здесь отсутствуют подвески-погремушки, колокольчики. Рукоятка выполнена из кожаных веревок, которые отходят к краям от расположенного по центру железного кольца.

Описания шаманских бубнов, хранящихся в фондах МАЭ, имеются в трудах Е.Д. Прокофьевой «Шаманские бубны» [16], А.А. Попова «Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа» [15] и Н.А. Алексева «Традиционные религиозные верования якутов в XIX – нач. XX вв.» [1].



Фото 6. Фонд № 275. Дунгур. Мембранный ударный инструмент сер. XIX в. Дар И.А. Шейлеймана. Экспонат Музея ВМОМК им. М.И. Глинки. Фото В.Е. Дьяконовой

Образец *дунгур'а* на фото 6 имеет овальную форму 38x49 см, деревянную обечайку шириной 8 см, пятнадцать резонаторных бугорков. Головка колотушки бубна обита выделанной мягкой кожей. Крестовина сделана из кожаной веревки. Однако, перечисление этого инструмента к якутским вызывает сомнение, т.к., согласно описаниям исследователей якутской шаманской традиции, обычно рукоятка бубна имеет железную [1, с. 143; 13, с. 22; 15, с. 63; 16, с. 440] или деревянную [16, с. 440; 22, с. 79] крестовину.

Особый интерес также представляют шаманские бубны, хранящиеся в фондах республиканских краеведческих музеев. Летом 2011 г. автором данной статьи были исследованы коллекции музыкальных инструментов Вилюйского краеведческого музея им. П.Х. Староватова (директор – Татьяна

Николаевна Афанасьева). Основу коллекции составили инструменты, собранные одним из первых исследователей якутской музыкальной культуры, композитором М.Н. Жирковым. Среди них имеется бубен с колотушкой (фото 7), найденный в местности Мастах Вилюйского района.



Фото 7. ВКМ КП-3617. Шаманский бубен с колотушкой. Экспонат Вилюйского краеведческого музея им. П. Х. Староватова. Фото В.Е. Дьяконовой

По мнению сотрудников музея, он принадлежит удаганке фото 7, имеет яйцевидную форму, размером 48,04 x 30,5 см. Ширина деревянной обечайки составляет 8,4 см. Мембрана сделана из кожи, которая по краям натянута на обечайку сухожильной ниткой. С внешней стороны обечайки прикреплены 21 деревянный резонаторный бугорок. Железная крестовина прикреплена к каркасу с двух концов к железным скобам, а с двух других концов привязана кожаными ремешками. В скобы вдеты побрякушки в виде железных колец, цилиндров и др. Бубен имеет деревянную колотушку, головка которой обита невыделанной кожей.



Фото 8. *Шаманский бубен*. Экспонат краеведческого музея  
с. Тойбохой Сунтарского района.  
Фото П.Е. Заболоцкой.

Бубен на фото 8 имеет яйцевидную форму. Железная крестовина прикреплена к обечайке ровдужной веревкой. Мембрана натянута на деревянную обечайку. Края кожаной мембраны с внутренней стороны бубна нанизаны на железную проволоку. Бубен имеет девять крупных и предположительно шесть маленьких резонаторных бугорков.



Фото 9. *Бубен*. Экспонат краеведческого музея с. Тойбохой Сунтарского района. Фото П.  
Е. Заболоцкой.

Бубен на фото 9 в два раза меньше первого, имеет не яйцевидную, а удлиненную овальную форму, восемь декоративных рогов, которые не являются резонаторными бугорками. Железная крестовина прибита к обечайке и на месте, где ее держат рукой, обернута куском ткани. Этот инструмент, по-видимому, является имитацией шаманского бубна, который используется в качестве атрибута удаганки в театральных постановках.



Фото 10. Бубен. Экспонат музея С. А. Зверева-Кыыл Уола (с. Сунтар Сунтарского района).  
Фото П. Е. Заболоцкой.

Бубен, представленный на фото 10 имеет овальную форму. Деревянная крестовина прикреплена к обечайке кожаной веревкой. Кожаная мембрана бубна также натянута кожаной веревкой. По верхним краям обечайки с внутренней стороны бубна к двум железным скобам прикреплены восемь медных колокольчиков. К лицевой стороне головки слегка вогнутой деревянной колотушки приклеен кусок невыделанной кожи. С тыльной стороны головки прикреплены два железных кольца.

Итак, исходя из анализа образцов шаманских бубнов, представленных в музейных фондах и сведений исследователей XIX–XX веков, можно выделить следующие характерные черты якутских бубнов. Ритуальный инструмент якутского шамана *дунгур* представляет собой рамный мембранофон овальной [15, с. 62, 16, с. 440; 222, с. 79], яйцевидной [13, с. 21; 18, с. 613; 1, с. 143] формы из шкуры животного (коровьей, телячьей) [20, с. 77; 15, с. 63; 1, с. 143; 11, с. 115]. Причем при изготовлении бубна используются шкуры годовалого теленка [20, с. 180], трехгодовалого бычка [18, с. 613; 14, с. 244] или «кожа двухтравой коровы» [13, с. 21]. Дунгур имеет деревянную [16, с. 440; 22, с. 79] или железную крестовидную рукоятку (*быарык*) [20, с. 88; 13, с. 22; 18, с. 613; 15, с. 63; 1, с. 143, 22, с. 79]. С внутренней стороны бубна к обечайке прикреплены железные звонцы (*тимир кыыһааннар*) [20, с. 88], побрякушки (*аарык*) [15, с. 63], бубенчики, колокольцы, железные и костяные погремушки [18, с. 613] и медные подвески [14, с. 243]. Обечайку бубна изготавливают из лиственницы [там же, с. 243], «растущей наклонно на восток. Под поклоном его ствола должно расти маленькое дерево, которое называется тростью» [там же, с. 311]. С внешней стороны обечайки (*киил*) ударного инструмента обычно прикрепляются два [20, с. 88], пять [1, с. 143], девять [15, с. 63, 22, с. 79], одиннадцать [13, с. 22] рогов-бугорков (*бууттаах муос* [там же], *муос* [14, с. 63]), служащих дополнительным резонатором. Количество бугорков зависело

от силы шамана [22, с. 79]. По сведениям этнографа А.А. Попова, «внизу бубна\* привешена шкурка колонка, на которую шаман выплевывает гной, высасываемый из раны больного» [15, с. 63].

Колотушка *былаайах* бубна изготавливалась из изогнутого куска дерева [18, с. 613; 13, с. 22], из сердцевины лиственницы [16, с. 440] или из рога лося или оленя [13, с. 22; 1, с. 143]. Выгнутая ударная сторона лопаточки колотушки обтягивалась куском шкуры животного шерстью наружу [13, с. 22; 1, с. 143], телячьей шкурой [15, с. 64], кожей с кобыльих или оленьих ног [17, с. 613], кожей с передних ног молодого бычка [14, с. 248] или шкурой олененка, двухгодовалого оленя или камусом оленя [16, с. 440]. Ручка иногда вырезалась в виде головы зверя («волчья голова»=*бөрө мэйшитэ*) [20, с. 88] или духа *Кээлээни*\*\* [15, с. 64, 65]. На тыльной стороне некоторых колотушек имелось изоморфное изображение зверей или птиц [13, с. 22]. Сам бубен символически изображает ездовое животное (коня), на котором во время камлания шаман отправляется в иные миры, колотушка считалась плетью или кнутом шамана [20, с. 88; 13, с. 22; 14, с. 245; 11, с. 115; 16, с. 440; 1, с. 143-144; 22, с. 79].

### Литература

1. *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – нач. XX в. / отв. ред И.С. Гурвич. – Новосибирск, 1975. – 199 с.
2. Большой толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова: в 3 т. – Новосибирск, 2004 – Т. I. – 680 с.; 2005 – Т. II. – 912 с.; 2006 – Т. III. – 844 с.; 2007 – Т. IV. – 672 с.
3. *Григорян Г.А.* Музыкальная культура Якутии / Музыка России. Вып. 8. – М., 1989. – С. 331–348.
4. *Добжанская О.Э.* Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края: Монография. – Норильск, 2008. – 272 с.

---

\* Бубен шамана из 1-го Кюлетского наслега.

\*\* Кээлээни – дух-помощник шамана.

5. *Жирков М.Н.* Якутская народная музыка / сост. Г.Г. Алексеева. – Якутск, 1981. – 120 с. : ил.
6. *Иванова-Унарова З.И.* Сибирская коллекция в Американском музее естественной истории : циркумполяр. цивилизация в музеях мира: вчера, сегодня, завтра = The Siberian collection in the American museum of natural history / Нац. Ком. Респ. Саха (Якутия) по делам ЮНЕСКО, Америк. музей естеств. истории, Нью-Йорк ; [авт.-сост. проф. З.И. Иванова-Унарова]. – Якутск, 2011. – 252 с.
7. *Маак Р.К.* Виллюйский округ. – 2-е изд. – М., 1994. – 592 с.
8. Музыка кунсткамеры: К 100-летию Санкт-Петербургского музея музыкальных инструментов. Материалы Первой инструментоведческой научно-практической конференции «Музыка кунсткамеры» (Санкт-Петербург, 26-27 июня 2002 г.). – СПб., 2002. – 272 с.
9. *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. – М., 1984. – 304 с.
10. *Новик Е.С., Шейкин Ю.И.* Бубен // Северная энциклопедия. – М., 2004. – С. 109–111.
11. *Окладников А.П.* Из области древней культуры якутов / Советская этнография. – 1946. – №3. – С. 113–122.
12. *Пейко Н., Штейнман И.* О музыке якутов / Н. Пейко, И. Штейнман / Советская музыка, 1940. – № 2. – С. 84–91.
13. *Пекарский Э.К., Васильев В.Н.* Плащ и бубен якутского шамана. – СПб., 1910. – 24 с.
14. *Попов А.А.* Оживление бубна // Якутский фольклор / тексты и переводы А.А. Попова; Лит. обработка Е.М. Тагер, общ. ред. М.А. Сергеева; вст. ст. А.Н. Самойлова. – М., 1936. – С. 243–251.
15. *Попов А.А.* Камлания шаманов бывшего Виллюйского округа / сост. Р.И. Бравина. – 2-е изд. – Новосибирск, 2008. – 464 с.
16. *Прокофьева Е.Д.* Шаманские бубны / Историко-этнографический атлас Сибири / под ред. М.Г. Левина и Л.П. Потапова. – М.;Л., 1961. – С. 435–490.
17. Северная энциклопедия. – М., 2004.
18. *Серошевский В.Л.* Якуты: Опыт исторического исследования / предисл. С.А. Степанов. – М., 1993. – 736 с.
19. *Хорнбостель Э., Зак С.* Систематика музыкальных инструментов // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка: сб. ст. – Ч. 1 / В. Мациевский. – М.: Сов. композитор, 1987. – С. 229–261.

20. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа : (Отдельные главы) / сост. В.В. Илларионов. – Якутск, 2002. – 208 с.

21. Шейкин Ю.И. Бубен / Музыкальные инструменты / Энциклопедия / гл. ред. М.В. Есипова. – М., 2008. – С. 89–95.

22. Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование / Ю.И. Шейкин; под общ. ред. Е.С. Новик; нотография Т.И. Игнатъевой. – М., 2002. – 718 с.: ил., карты, ноты.

*Н.А. Оросина,  
Якутск*

**Шаманская лексика камлания:  
особенности глагольных конструкций  
(на примере текстов алгыса/албыса якутского и хакасского шаманов)**

Исследователи отмечают, что в текстах фольклорных произведений порядок слов в предложениях (предикативные конструкции) особо не меняется, их постепенность не теряется. По мнению Е.Б. Артеменко, «язык фольклора представляет собой самодостаточную спонтанную структуру, характеризующиеся наличием собственных эстетических отмеченных элементов и черт, использованием явлений диалектной речи с иной, чем в последней, значимостью и занимающую благодаря всему этому в системе русского языка положение эстетически маркированной подсистемы» [1, с. 154].

В настоящее время лексика и поэтика камланий шаманов недостаточно изучена. Нами проанализирована лексика текста якутского шамана Николая Окоемова «Ойуун алгыһыттан» («Из алгыса шамана») [5, с. 72–75], записанного классиком якутской литературы, поэтом, прозаиком, драматургом А.И. Софроновым, и хакасского албыса «Хам Аркуттың хамдыхха чөргені» («Камлание шамана Аркута Сунчугашева») [3, с. 207–212].

Алгыс якутского шамана состоит из 269 слов, албыс хакасского шамана – из более 700 слов. Предложения текстов шаманских камланий, в основном сложные, состоящие из нескольких простых предложений. В текстах обоих



камланий доминируют восклицательные предложения. Например, в якутском алгысе имеется такое восклицательное предложение: *Хоммут уоспун хомуран, өрөөбүт уоспун өһүлэн, аан балаһа тойугу айаарар күнүм буолла!* (букв. Разнимав нераскрывавшиеся целую ночь уста, развязав молчавшие до сих пор уста, настал мой день начать изначальное заклинание! – перевод наш. – Н.О.). В хакасском алгысе также употреблены восклицательные предложения: *Орба сапчаң очаңнарым, Оң пілекке оралып одырыңар! Алты көстіг ала марсым ээлері, Азыр холыма чайалып одырыңар!* ('Мои оджаны, держащие жезл-орба, Обернитесь вокруг моего правого запястья! Мой алабарс с шестью глазами, Сотворись на моей развилистой руке!' – перевод В.Я. Бутанаева). В записи самого текста важная роль была отведена интонации и эмоциональному настрою шамана при камлании.

В якутском алгысе не замечены вопросительные предложения, а в хакасском алгысе одно сказуемое *полчаң ма?* (является ли?) употреблено в шести вопросительных предложениях. Типы таких предложений чаще встречаются в текстах алгысов хакасских шаманов. А повествовательных предложений в текстах не было зафиксировано.

В материалах алгыса и алгыса редко встречаются простые сказуемые, в большинстве случаев употреблены составные сказуемые. Рассмотрим пример из текста якутского алгыса: *Үрүң Айыы үөрдэрэ, өңөйөн көрүөх этилэр* ('Сподвижники Белого Господина, заглядывая, увидели бы'), где сказуемое *өңөйөн көрүөх этилэр* ('заглядывая, увидели бы') является составным, состоящим из *өңөйөн* – деепричастия и *көрүөх этилэр* – сложного сказуемого. Возьмем пример из хакасского алгыса: *ТаҒ пазынча тарааннарым, Тартыслап одырыңар! СуҒ пазынча тарааннарым Субалыстырып одырыңар минзер!* ('Духи, рассыпанные по вершинам гор, Притягивайтесь ко мне! Духи, рассыпанные по истокам рек, Очередью выстраивайтесь ко мне!'), где сказуемые *тартыслап одырыңар* ('притягивайтесь ко мне'), *субалыстырып одырыңар минзер* ('очередью выстраивайтесь ко мне') также являются составными.

В тексте якутского алгыса одну из главных позиций занимает деепричастие. Данная форма глагола указывает на побочный характер действия. Вопрос о происхождении деепричастий якутского языка вызывает много споров. В некоторых родственных тюркских языках деепричастию на *-ан* якутского языка соответствует деепричастие на *-ын/n*. Деепричастие на *-ан* некоторые исследователи возводят к монгольскому деепричастию на *-(y)n*, *-у (ү)n* [9, с. 136]. Некоторые исследователи определяют деепричастие на *-ан* как однокоренные члены предложения. О.Н. Бетлингк, С.В. Ястремский назвали его первым деепричастием, а Л.Н. Харитонов считал его соединительным деепричастием. Е.И. Убрятова отмечает, что деепричастие на *-ан* в якутском языке представляет форму глагола, которая указывает на побочный характер действия и его соотнесенность в том или ином отношении с другим действием [6, с. 240]. В тексте алгыса якутского шамана из видов деепричастий якутского языка встречается только деепричастие на *-ан* в 30 разных положениях и употреблено 19 раз. Остальные деепричастия на *-а/ыы*, *-ымына*, *-бакка*, *-аары*, *-аат*, *-бытынан*, *-бычча* не были употреблены. Данное явление можно считать одним из особенностей глагольных конструкций в тексте алгыса шамана. Можно заметить вхождение деепричастия на *-ан* в состав составного сказуемого в качестве вспомогательного компонента. Например, *Үрүң Айыы үөрдэрэ өңөйөн көрүөх этилэр*, где деепричастие на *-ан* – *өңөйөн* ('заглядывая') является вспомогательным компонентом составного сказуемого *өңөйөн көрүөх этилэр* ('заглядывая, увидели бы').

В обоих текстах глаголы повторяются в силу синтаксического параллелизма. Так, в тексте якутского алгыса: *Туойар даа тойук Тоҕоостоох буолар эбэтээ! Алгыыр даа алгыс Ардайдаах буолар эбэтээ! Алгыс баһа арыылаах, Кырыыс баһа хааннаах буолар эбэтээ!* ('Напевный тойук да будет же подходящим! Проведенный алгыс да будет же благосклонным! Да будут же слова алгыса благодатным, проклятия кровожадным!'). Составное сказуемое *буолар эбэтээ* ('да будет же') повторяется три раза. В тексте

хакасского алҕыса: *Ах тасхал талал **партыр**, Ах талай сайбал **партыр**, Ат сөөгү азыр таҕча үүл **партыр**, Ир сөөгү изер таҕча үүл **партыр***. ('Белый тасхыл разрушился, Белое море взволновалось, Конские кости нагромодились величиной с раздвоенную гору, Мужские кости насыпались величиной с седловидную гору') повторным компонентом выступает вспомогательный глагол *партыр-*, который повторяется четыре раза.

Употребление вспомогательных глаголов встречается во многих примерах хакасского алҕыса. Например, в предложении *Хамых чон хадар тур, Ил чон ибір тур!* ('Весь народ охраняй, лучший народ береги! ') имеются сказуемые *хадар тур, ибір тур*, состоящие из двух компонентов (*хадар + тур, ибір + тур*). В сложном предложении *Ханалыҕ ибниң пуги полуп, хадарып одыр, халын чурттың ханы полуп хадарып одыр, хадарҕан малның ээзи полуп хадарып одыр*. ('Став хозяином деревянной юрты охраняй, Став ханом крепкого жилища, охраняй, Став хозяином пасущегося скота, охраняй') глаголы *тур-* и *одыр-* являются вспомогательными компонентами сказуемого *хадарып одыр*. В этом качестве они дополняют вопросительную часть алҕыса.

Таким образом, в алгысах (алҕысах) якутского и хакасского шаманов довольно часто встречаются составные сказуемые. В якутском алгысе из частей речи глагола активно употреблены деепричастия, в частности деепричастие на *-ан* в нескольких позициях. Замечено парное употребление и использование данного вида глагольной формы как вспомогательного компонента составного сказуемого в материалах якутского алгыса. А в хакасском алгысе выявлено использование глаголов в качестве вспомогательного компонента составного сказуемого, например, *тур-*, *одыр-*. В обоих материалах можно заметить общие черты употребления сложных форм глагола (составные сказуемые, деепричастие, повторы в синтаксических параллелизмах).

## Литература

1. *Артеменко Е.Б.* Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной организации. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1977. – 160 с.
2. *Бетлингк О.Н.* О языке якутов. – Новосибирск: Наука, 1998. – 538 с.
3. *Бутанаев В.Я.* Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та, 2006. – 254 с.
4. Грамматика современного якутского языка. – Т. 2: Синтаксис / Е.И. Убрятова, Н.Е. Петров, Н.Н. Неустроев и др. – Новосибирск: Наука, 1995. – 336 с.
5. *Софронов А.И.* Ырыа быстыгыта хоһоон. [Лебединая песня. Стихи. Пьесы]. – Якутск, 1996. – 399 с. – На якут. яз.
6. *Убрятова Е.И.* Исследования по синтаксису якутского языка. Сложное предложение. – Новосибирск: Наука, 1976.
7. *Убрятова Е.И.* Исследования по синтаксису якутского языка. – Новосибирск: Наука, 2006. – 603 с.
8. Хакасско-русский словарь / сост. Н.А. Баскаков, А.И. Инкижекова-Грекул – М., 1953. – 358 с.
9. *Ястремский С.В.* Грамматика якутского языка: пособие для педагогов. – М.: Учпедгиз, 1938. – 228 с.

*Г.Н. Варавина,  
г. Якутск*

### **Символика и почитание огня в традиционных календарных праздниках эвенов Якутии\***

В обрядовой жизни народов Севера, в частности эвенов, культ огня занимает центральное место. Так, особая роль огню отводится в их традиционных календарных праздниках, во время которых совершаются обряды и ритуалы почитания духа огня. Необходимо отметить, что и в семейно-обрядовой практике, и в обыденной жизни данного этноса, как и у других народов Севера и Сибири, почитание огня происходит постоянно. В целом культ огня у эвенов, будучи одним из древних, является составной частью во многих обрядовых моментов, касающихся жизни и деятельности

---

\* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ №12–11–14 600 «Эвены в современном поликультурном пространстве России: материальный и духовный мир».

человека. Как справедливо отмечает В.А. Бурнаков, культ огня являлся и является одним из самых важных, центральных, структурообразующих в общей системе культов [6].

В данной работе на основе собственных полевых материалов рассматриваются традиционные календарные праздники тундренных эвенов, в которых главным является почитание огня. Следует отметить, что духовная культура исследуемого этноса остается малоизученной, особенно это относится к традиционной календарно-обрядовой культуре. Календарные обычаи и обряды, в целом празднично-обрядовая культура эвенов не становились объектом специальных исследований.

Из этнических праздников эвенов Аллаиховского улуса Якутии сохранились праздники «Встреча солнца» – «*Нелтэнкэ эвинэкэн*», который ежегодно проводится в конце января, а также «Цветение тундры» – «*Туур чулбыргын – нечэ Биичэ*», который также проводится каждый год в июне [15]. В них ярко прослеживаются архаические компоненты – это древние культы Матерей-природы, культ солнца, а также культ огня. Следует отметить, что они, безусловно, имеют древнейшие корни и до сих пор оказывают существенное влияние на духовную и материальную культуру эвенов. В целом их традиционная культура – это бережливое отношение к природе, тесная взаимосвязь и гармония с ней, а также особое почитание и сакрализация природы и ее объектов.

Традиционные календарные праздники эвенов начинаются специальными обрядами и ритуалами поклонения духи огня, духам природы – Земли-матери, духу реки, духам местности и т.д. При этом активно используются заклинания-благопожелания *хиргэчэн* [15].

По представлениям многих народов, в частности эвенов, огонь является хранителем очага, семьи и рода, а также имеет очищающую и целительную силу, способен изгонять недобрые помыслы из человека, а также злых духов и т.д. Одним из главных символов огня является его чистота, его очищающая сила. Духовный контакт с огнем очищает душу, прогоняет болезни, злых

духов и защищает от чуждого, лишнего, нечистого. По воззрениям многих народов, сакральная чистота огня производна от солнца. Для эвенгов, как и многих народов Севера и Сибири, огонь, как и солнце, является олицетворением, символом жизни, благодати и счастья. Поэтому традиционные праздники данного этноса обязательно начинаются с обряда очищения дымокуром из багульника. Обряд проводит старейшина рода. Дымом окуривают утварь, жилище, всех присутствующих на празднике, тем самым изгоняют болезни и злых духов [15]. Также данный обряд несет главную символическую функцию: совершив обряд очищения, люди встречают первые лучи солнца, первый день Нового года чистыми, без злых помыслов и грехов.

Обряд очищения начинался с первыми лучами солнца. Перешагивая через левый костер – за воображаемые небесные ворота, люди оставляли в нем груз грехов и болезни старого года. Перешагивание через правый костер символизировало переход от старого года к новому, пробуждение природы после долгой зимы и обновление жизни. Начиная свое движение направо, каждый человек, а также старейшина рода, обращался с *хиргэчэн* к солярному божеству [13, с. 68].

Раньше этот обряд проводил только шаман. Для этого он разжигал небольшой родовой костер и подкладывал в него ветки багульника. Это растение, по представлениям эвенгов, способно изгонять болезни, злых духов, нехорошие помыслы из человека. По знаку шамана каждый участник праздника прыгал через костер. Только после этого он считался очищенным от скверны, физической и духовной, и имел право дальше участвовать в обрядах [20, с. 9].

Описание некоторых очистительных обрядов, выполняемых при помощи огня, которые существовали и существуют и поныне у эвенгов Ламунхинского и Тюгясирского родов, находим в работе А.А. Алексева. Автор подробно описывает эти обряды, которые проводятся во время главного календарного праздника эвенгов данных родов, – «*Эвинек*» или

«*һэбдьэк*» – праздник Нового солнца и Нового года [1, с. 78–80). По мнению А.А. Алексеева, некоторые очистительные обряды эвенов остались не описанными и не вовлеченными в научный оборот [Там же, с. 78].

Очистительные обряды, связанные с огнем, широко проводились в семейно-обрядовой практике эвенов. Например, после родов мать и ребенок обязательно окуривались дымом из багульника (*һонкос*) [21, С. 16]. Считалось, что роженица через огонь общалась с духами местности, прося их покровительства ребенку, а также с целью уничтожения микробов, так как багульник обладает бактерицидным действием [2, с. 81]. По материалам С.И. Николаева, у эвенов и эвенков через три дня после родов устраивался так называемый «*малааһын*» – праздник, посвященный богине – покровительнице деторождения, в котором главным моментом было «очищение» матери и ребенка. Последнего пропускали через «небольшой расщеп на стволине тонкого деревца». Со стороны выхода около расщепа устраивался дымокур из багульника. Просовывая ребенка через расщеп, приговаривали «вся грязь осталась позади». Мать также «очищалась» дымом багульника [12, с. 146]. У эвенков после родов женщину тщательно обмывали (в некоторых случаях прибегали к обмыванию кровью) и окуривали дымом [10, с. 60]. Следует отметить, что члены семьи роженицы также очищались путем окуривания дымом. Например, муж после родов жены окуривал дымом свое ружье, одежду и себя и три дня не охотился. Примечательно то, что после родов повитуха и роженица не подходили к огню и не готовили пищу [21, с. 16]. У эвенков также, как у эвенов, в первые дни на роженицу накладывался ряд запретов, одним из которых являлся запрет разводить костер [10, с. 60]. Это, как известно, связано с тем, что беременная женщина у эвенов, как у всех народов Севера, считалась «нечистой». Поэтому принимались особые меры против возможного осквернения беременной орудий промысла и одежды охотника. Ей запрещалось мыться в воде, где водится рыба. Охотник во время беременности жены хранил орудия охоты подальше от *тордоха*. Для

роженицы ставили отдельный *тордох* [21, с. 16]. По материалам С.И. Николаева, у эвенов и эвенков более состоятельные семьи строили специальный чум для роженицы, но во многих случаях в этих целях принято было пользоваться общим чумом. Зато в ожидании родов в подобном случае временно лишались крова все взрослые члены семьи. Они должны были освободить в это время чум и провести время в ожидании рождения ребенка около пылающего костра [12, с. 145]. Как только роженица разрешалась, спешили накормить огонь кусочками мяса и жира. До истечения трех суток после родов мужчинам строго запрещался вход в чум с роженицей [Там же, с. 146]. Также с помощью огня очищали люльку для новорожденного, жилище, предметы домашнего обихода, одежду, промысловое снаряжение, домашних животных и др.

Особенно значительна роль очистительных обрядов в погребальной обрядности эвенов. После похорон участники, как правило, очищаются дымокуром. Для этого разжигается небольшой костер и в него ветки подкладываются багульника. Тем самым они изгоняют болезни и злых духов, а также отделяют себя от «нечистого», «чужого» мира. Заходят в дом после похорон обязательно через дым багульника. Также таким способом очищают дом, где жил покойный, особенно место, где спал умерший [14; 15]. В прошлом после похорон стойбище, в котором умер человек, снималось с места и откочевывало на другое. В юрте покойного родня, прежде чем начать укладку вещей перед кочевкой, «очищала» их: все одежду, постели, одеяла, разные предметы окуривали опаленными на огне ветками багульника, «поколачивая ими, а затем вещи выбивали, выколачивали и трясли над огнем очага» [16, с. 198]. У эвенов огонь применяли также при лечении болезней.

Возвращаясь к традиционным праздникам эвенов, отметим, что их ключевой частью является обряд кормления огня. Эта обязательная традиция совершается в начале праздника после очистительного обряда. Следует отметить, что обряд кормления огня у данного этноса проводится не только на праздниках, но и в будние дни [15].



В религиозных верованиях эвенков, как и у многих народов, «особое почитаемое место занимал дух огня – *Тов муһонни*, который у эвенков выступает в виде антропоморфного существа мужского пола. *Тов муһонни* – добрый дух, дающий тепло. Он – главный покровитель семьи, ее счастья и благополучия»; он – главное связующее звено между небесными божествами и различными земными духами; он – советник эвенков во всех серьезных делах кочевой жизни. Считалось, что дух огня, защитник и хранитель, не только предостерегает, но и говорит о недовольстве или угрозах со стороны различных духов данной местности [1, с. 139].

Дух огня – древнейший покровитель семьи и рода у народов Севера и Сибири, в том числе у эвенков, возникает в разных образных воплощениях. У эвенков дух-хозяин огня – *тог мураани* / *тов хинкэнни* / *тог мусун*; у эвенков – *хинкэн мухон* / *того мусунин* / *энекан того*. Они сочетают в себе черты духа-хозяина Вселенной, матери или хозяйки всех зверей [17, с. 125].

Примечательно то, что у тунгусоязычных этносов отношение к огню, указывает на существование у них в прошлом материнского рода и, как отмечают исследователи, он являлся первоначальной формой рода, а отцовский род возник из первой на определенной ступени развития данных этносов. Пережитки материнского рода можно обнаружить в религиозных воззрениях тунгусоязычных этносов. Следует отметить, что культ родовых духов – покровителей рода – представлен у них исключительно женскими божествами, являющимися ни чем иным, как обожествлением совершенно реальных персонажей женщин, стоявших в прошлом во главе материнского рода [4, с. 47].

Так, по материалам А.Ф. Анисимова, главным родовым божеством эвенков являлся *Togo musunin*, дух родового очага (*досл.* «хозяйка очага») и, который они представляли в виде старой, подслеповатой старухи, считавшейся прародительницей эвенков и хранительницей душ сородичей. Это родовое божество, старуха-хозяйка родового очага считалась именно той предполагаемой прапраматерью, от которой в прошлом вел свое происхождение

материнский род. А это, в свою очередь, означает, что счет происхождения и родства велся у эвенков в прошлом лишь по женской линии и что все члены рода были связаны узами происхождения по матери, а не по отцу, как это имеет место в настоящее время [Там же, с. 48].

В.А. Туголуков также отмечал, что у тунгусоязычных этносов в отдаленном прошлом существовало наличие и более архаической организации, чем отцовский род, когда не было индивидуальных семейных пар, это так называемый материнский род. Примечательно то, что, по его мнению, существенным признаком, указывающим на наличие у тунгусоязычных этносов в старину материнского рода, может служить их отношение к огню. По его данным, «эвенки персонифицировали огонь в образе женщины и называли “Огня дух – баба”» [19, с. 105–106].

По материалам С.А. Токарева, можно отметить, что сложный олицетворенный образ «духа огня» складывался, вероятно, еще на грани доклассового и раннеклассового общественного строя, ставшего объектом религиозного почитания; «это “мать-огня”, или “хозяйка огня”, “мать очага”, как ее называют еще и сейчас народы Сибири и Севера» [18]. Также он отмечает, что целая галерея, в основном женских образов, была создана, например, у народов Сибири и Севера («хозяйка огня», «мать огня»). Он пишет: «Это, конечно, не случайно – в них отразился уклад матрилинейного родового строя. Есть только два исключения: «*уот-иччитэ*» у якутов и «*гали-эжин*» у бурят – «хозяйин огня», что тоже не случайно, но эти два народа в то время жили в условиях патрилинейного родового строя» [Там же].

Необходимо отметить, что в верованиях сибирских аборигенов солнце и огонь считались женскими существами. Так, по верованиям остяков (хантов), Солнце и Огонь – две дочери верховного бога, который поручил им освещать и согревать жителей Земли. Вогулы (манси) называли огонь «*Най*» («Великая женщина»); представление было столь реальным, что мужчины стеснялись раздеваться в присутствии огня. Энецкие и нганасанские мужчины не могли прикасаться к огню домашнего очага; трубку для них раскуривала жена или

хозяйка чума. Ассоциация огня, как и солнца, с женским началом отмечена и у ряда других сибирских народов, в частности, у ненцев, кетов, эвенков, нивхов, нанайцев, юкагиров. Представление сибирских аборигенов об Огне-Матери является составной частью культа Матерей природы, который, по мнению специалистов, характеризует древнейший пласт первобытных верований сибирского населения [6, с. 108–109].

В мифах различных народов, где фигурируют человеческие существа, первоначальное обладание огнем приписано женщинам, мужчины же получили его позже. В этих вариантах мифов об огне нашли отражение некоторые черты реальной действительности (у всех древних народов хранительница домашнего очага – обычно женщина). Очень характерно олицетворение огня у народов Севера в виде женского образа «матери Огня», «хозяйки очага». Есть мнение, что именно такую «хозяйку очага» представляли собой известные женские фигурки эпохи верхнего палеолита и более позднего времени, нередко находимые в древних жилищах вблизи очага [Там же, с. 109].

В материалах С.А. Токарева находим аналогичные сведения. Так, по его данным, на многих стоянках эпохи верхнего палеолита евразийского Севера (особенно в ориньякскую эпоху) археологи находили скульптурные, вырезанные из камня или кости, фигуры обнаженных женщин. Эти скульптуры с подчеркнутыми признаками пола – так называемые ориньякские Венеры – принято считать изображениями «женских предков», символизирующими женское начало. К ним примыкают и найденные в более поздних слоях (неолит, мезолит) более схематизированные женские фигуры. Судя по тем местам, где они были найдены (возле очаговых ям), можно считать их изображениями «хозяйки огня», или «матери очага» [18].

В верованиях практически всех народов Сибири и Севера огонь является живым существом. Как известно, огонь полагалось «кормить» – давать ему лучшие кусочки пищи. До сего дня эвены и эвенки перед трапезой обязательно кормят огонь, давая ему лучшие кусочки – сало и мясо убитых

животных [19, с. 106]. Хозяйка чума никогда не садится пить или есть, не бросив первого кусочка в очаг; невыполнение этого правила считается большим грехом [Там же, с. 47].

С огнем связано много примет и запретов, которые сохраняются в настоящее время у всех народов Севера, в частности эвенов и эвенков. Огонь нельзя резать ножом, рубить топором (т.е. направлять на огонь острые предметы), ворошить палкой. В огонь нельзя плевать, нельзя заливать его водой, можно только засыпать песком. Нельзя переступать через огонь. Также нежелательно переступать через огонь при снятии шкуры с убитого зверя – не будет удачи на промысле. Следует отметить, что традиционные запреты, правила обращения с огнем у эвенов передавались из поколения в поколение. Как отмечает В.А. Туголуков, «вынести огонь из жилища может лишь свой человек – сородич. Родовое огниво раньше хранилось у стариков и передавалось, как святыня, из поколения в поколение» [Там же, с. 106]. При перекочевках с одного места на другое хозяйка чума всегда брала собой щепоть пепла из очага или мазала себе руку золой. Разводя очаг на новом стойбище, она встряхивала рукой, высыпая взятую щепоть золы на новый очаг, а затем уже спокойно разводила костер. Таким путем дух огня переселялся с одного стойбища на другое [4, с. 47].

Как отмечает С.А. Токарев, следы деления на «наш» огонь и «не наш» («чужой»), сохранились едва ли не у всех народов Земли. Он пишет, что крайней степени строгости подобные запреты достигли у народов Северо-Восточной Азии [18]. Ссылаясь на данные А.Ф. Миддендорфа, А.А. Алексеев отмечает особое отношение тунгусов к огню: «Тунгус никому не дает огня из своего чума...». По представлениям эвенов, как указывает А.А. Алексеев, это считалось большим грехом – *хиньимкин*, если чужие люди уводили с собой семейного духа огня, очага, так как семья могла остаться без покровительницы, охранительницы и хозяйки огня (тогда злые духи могут беспрепятственно проникнуть в жилище и причинить зло его обитателям). Юрта – это та область пространства, где огонь являлся не только сакральным

центром, но и огнем жизни. Видимо, такое представление идет из глубин времени и пространства, когда из огненного шара образовалась Вселенная [1, С. 78]. Также В.Г. Богораз, досконально изучивший поверья и обряды чукчей, писал о них так: «Каждая семья имеет собственный огонь. Семьи, огонь которых происходит от разных линий предков, даже в том случае, если они многие годы прожили вместе, тщательно охраняют свой огонь от всякого соединения с чужим огнем. Заем огня от соседей считается величайшим грехом» [18].

Итак, по религиозным воззрениям народов Сибири и Севера, в частности эвенов и эвенков, огонь являлся древнейшим символом кровной связи сородичей. Обращает на себя внимание сходство терминов, обозначающих у эвенков понятия «род» и «огонь»: в первом случае – «*тэгэ*», во втором – «*того*». Родственные эвенкам и эвенкам ороки Сахалина называют род маньчжурским словом «*хала*», но употребляют также и другое слово: «*тава*», что значит огонь. У другого родственного данным этносам народа, удэгейцев, огонь считается символом рода и жизни [19, с. 106].

У эвенов, как выше было отмечено, сохраняется целая серия различного рода запретов, связанных с почитанием огня. Огонь для них является главной семейной святыней, покровителем рода. Почитание огня в настоящее время ярко наблюдается в их семейно-обрядовой практике. Так, например, ключевой частью свадебных обрядов исследуемого этноса является угощение огня женихом. В тот день забивали жертвенного оленя и его кровь брызгали в огонь. Также на свадьбах невесту, вводя в дом мужа, обводят вокруг очага, после этого она кормит огонь [15]. Этот обряд имеет сакрально-смысловое содержание: кормление родового огня во время свадебных церемоний свидетельствует о том, что невеста становится «своим» и уже не является «чужим». Также у эвенов, как у многих народов, лицо новорожденного обязательно мажут сажей, тем самым присоединяя ребенка к семейному очагу, чтобы также дух огня не принял его за «чужого». Следует также отметить, что в доме, когда впервые приходят гости с маленьким

ребенком, последнего обязательно мажут сажей и этот обычай до сих пор соблюдается [15].

Необходимо отметить, что у эвенов культ огня тесно связан с почитанием духов-хозяев природы. Как было выше отмечено, дух огня выступал «посредником» между людьми и духами. Во время кормления огня, по представлениям данного этноса, «кормили» не только духа огня, но и духов-хозяев природы. Поэтому существенным компонентом календарных праздников тундренных эвенов является обряд кормления огня. Накануне праздника женщины готовят ритуальную пищу для кормления духа огня, духов-хозяев местности. В качестве ритуальной пищи обильно используют сало, жирное мясо, что тоже имеет символический смысл [15]. Следует отметить, что именно масло – *имдон* (жир, сало животных, птиц и т.д.) издревле считалось наиболее питательной пищей и к тому же особо угодной огню, переносчику жертв [1, С. 81]. На календарных праздниках эвенов устраивается богатое угощение всех присутствующих [15]. Этот момент также имеет символическое значение: предполагалось, что чем обильнее будет угощение, тем безбедное будет весь год. Из этой богатой ритуальной пищи каждый участник праздника должен получить свой пай для блага жизни всего рода.

На этих традиционных праздниках обязательно устраивается обряд «кормления Матушки-тундры», по словам наших информаторов, – это неперенный обряд у тундренных эвенов, при котором если забивается олень, то приносят в жертву кровь оленя, кусочек сердца, почки, либо кусочек языка или костного мозга. А также устраивается обряд «задабривания духов», во время которого на тальниках развешиваются разноцветные лоскутки – *дэлбургэ* и исполняются заклинания-благопожелания *хиргэчэн* в честь особо почитаемых духов-хозяев огня, местности, реки и т.д. [15]. По своей семантике эвенский *хиргэчэн* (от *хиргэ* – 1. помолиться, попросить (у бога) счастья, удачи; 2. заговорить, околдовать кого-либо), полностью соответствует якутскому *алгыс*, которое, согласно

Э.К. Пекарскому, означает «благословение, благопожелание, прославление, доброжелательство, хваление, а также заклинание, моление, посвящение» [Цит. по 13, с. 60].

Здесь следует отметить, что при проведении этих обрядов и исполнений заклинаний-благопожеланий *хиргэчэн* «границы ритуального пространства очерчивались зрительно, наглядно, отделяя “свой” реальный мир от сакрального-мифического» [13, с. 68]. По преставлениям эвенков, в дни солнцестояния открывались двери в Верхний мир, преддверием в него служили две молодые лиственницы, а роль линии горизонта, разделяющей грань миров, выполняла *дэлбургэ* – натянутая между лиственницами веревка с пучками подшейной шерсти священного оленя *нойэлдэ* [1, с. 154]. Основная функция этих обрядов, а также заклинаний-благопожеланий *хиргэчэн* заключалась в осуществлении посредничества между особо почитаемыми духами.

Обязательной традицией в календарных праздниках тундренных эвенков является обряд «кормления Матушки-реки» Индигирки (*Индигир Упэ*), где на берегу ставят угощения: оладьи с маслом, чай и т.д. [15]. Необходимо отметить, что в целом, «по эвенскому поверию, вся окружающая среда: земля, воздух, вода, леса, озера, горы и долины, одним словом, вся тундра со своим живым и растительным миром является как бы вечным и невидимым существом, которое где-то постоянно живет рядом и способствует в жизни человека и животного мира. Местные эвенки называют его “*Ыньын туур*”, что в переводе на русский язык означает “Мать родина-земля”» [3, с. 304]. Так реализовывалась экологическая связь между человеком и природой. Эвенки никогда не ругали природные явления: пургу, сильный снег, дождь, жару, холодные ветры. Считалось, что в природе существует некоторое равновесие между хорошими и плохими явлениями природы, что погода в будущем, прежде всего, зависит от поведения человека, от соблюдения им традиций и обычаев, этических норм между людьми, человеком и природой [5, с. 50].

После обрядовых действий все, присутствующие на празднике, становятся в круговой ритуальный танец *Һээдбэ*. Возникновение хороводного танца «*Һээдбэ*» «ставится в прямую связь с обрядом встречи солнца: древний круговой танец *Һээдбэ* начинается и идет по движению солнца» [1, с. 150]. В календарных праздниках эвенов обязательной традицией является хороводный танец – *Һээдбэ*. Традиционный эвенский танец *Һээдбэ* так и называется «Встреча солнца». Этот традиционный танец посвящается встрече солнца после долгой, суровой зимы. «Ликование, радость, стремление к свету, солнцу выражены этим танцем» [9, с. 129]. Также смысл символического танцевального круга и ход танца *Һээдбэ* означало, что люди вместе с солнцем поднимаются на голубое небо – *чуулбаня ньамнал тандула*, так человек выражал свое единство с могущественными силами природы, так понимал первозданную гармонию в отношениях человека с окружающей средой [1, с. 155].

В прежние времена на праздниках танец *Һээдбэ* длился до трех суток: в то время, как одни танцоры отдыхали, их сменяли другие, и действие не прерывалось [20, с. 13].

Как отмечают исследователи, обрядовые танцы народов Севера носили магический характер. Например, они приурочивались к праздникам, посвященным окончанию охоты или «проводам» душ убитых животных. Один из таких обрядовых танцев у чукчей отмечал В.Г. Богораз, называя его танец «пляской стряхивания», т.к. по верованиям чукчей в это время с тел пляшущих «стряхивались» болезни и злые духи [Цит. по: 11, с. 141].

В традиционных календарных праздниках эвенов устраиваются игры предков: бег по снегу, на охотничьих лыжах, метание аркана – *мавутладьак*, прыжки через нарты, метание топора и др.; конкурсы традиционной одежды, национальных блюд и др. [15].

Таким образом, в современной духовной культуре эвенов Якутии сохраняются пережитки их традиционных религиозных воззрений: анимистические представления. Например, у тундренных эвенов это особое



почитание духа огня, духа-хозяйки местности («Матушка-тундра»), духа-хозяйки реки («Матушка-Индигирка», «Бабушка-Индигирка» – «*Индигир Унэ*»), почитание которых выражалось в приношении им различных жертв. На основе собственных полевых материалов мы рассмотрели их традиционные календарные праздники, в которых важное и особое значение отводится почитанию огня. Дух огня занимал особое сакральное место в традиционных верованиях эвенов, как в обрядовой практике, так и в обыденной жизни. Стержневой частью традиционных календарных праздников данного этноса являются очистительные обряды. Одним из символов огня является его очищающая сила. Данный обряд имеет символическую функцию, которая играет главную роль в традиционных календарных праздниках эвенов: символ обновления жизни, переход от старого к новому, очищение от скверны, грехов и болезней. Ключевым обрядом этих праздников является ритуальное кормление духа огня. Во время кормления огня, по представлениям данного этноса, «кормили» не только духа огня, но и духов-хозяев природы, духов местности, т.к. дух огня выступал «посредником» между людьми и духами. Культ огня у эвенов, как у других народов Севера и Сибири, был тесно связан с почитанием божеств и различных духов-хозяев природы. Также у них огонь являлся древнейшим символом кровной связи сородичей. Итак, исследование тундренных эвенов выявило, что архаические компоненты религиозных верований данного этноса, пережитки древних культов – культ Матерей-природы и культ огня – ярко наблюдаются в их традиционных календарных праздниках, в которых главными являются обряды и ритуалы поклонения и сакрализации Матери-природы.

#### **Литература**

1. *Алексеев А.А.* Эвены Верхоянья: история и культура (конец XIX–80-е гг. XX в.). – СПб.: ВВМ, 2006. – 248 с.
2. *Алексеева С.А.* Традиционная семья у эвенов Якутии (конец XIX – начало XX в.): историко-этнографический аспект. – Новосибирск: Наука, 2008. – 110 с.

3. Аллаиховский улус: история, культура, фольклор. – Якутск: Изд-во «Бичик», 2005. – 320 с.
4. *Анисимов А.Ф.* Родовое общество эвенков (тунгусов). – Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. – 195 с.
5. *Белянская М.Х.* Традиция и современность: культура выживания северных тунгусов в Северо-Восточной Азии (историко-этнографический очерк). – СПб., 2004. – 124 с.
6. *Бурнаков В.А.* Дух огня в традиционных представлениях хакасов // <http://old.shaman.net.ua/page.php?id=82>.
7. *Дегтярев А.М.* и др. Эвены Момского района Республики Саха (Якутия). – Якутск: ЯФ ГУ «Изд-во СО РАН», 2004. – 40 с.
8. *Ковалеский С.А.* О роли огня в погребально-поминальной обрядности населения ирменской культурно-исторической общности юга Западной Сибири // Известия Алтайского гос. ун-та. – 2010. – №4 (2). – С. 105–110.
9. *Лукина А.Г.* Танцы Якутии. – Якутск: Кн. изд-во, 1989. – 152 с.
10. *Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.). – Новосибирск: Наука, 1984. – 201 с.
11. Народы Дальнего Востока СССР в XVII–XX вв.: Историко-этнографические очерки / отв. ред. И.С. Гурвич. – М.: Наука, 1985. – 240 с.
12. *Николаев С.И.* Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. – Якутск: Якуткнигоиздат, 1964. – 204 с.
13. Павлова Т.В. Обрядовый фольклор эвенов Якутии (музыкально-этнографический аспект): монография. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. – 263 с.
14. ПМА, 2005 (Полевые материалы автора, собранные в пос. Себян-Кюель Кобайского улуса РС (Я) в 2005 г.).
15. ПМА, 2010 (Полевые материалы автора, собранные в пос. Чокурдах Аллаиховского улуса Республики Саха (Якутия) в 2010 г.).
16. *Попова У.Г.* Эвены Магаданской области: Очерки истории, хозяйства и культуры эвенов Охотского побережья 1917-1977 гг. – Магадан: Изд-во «Наука», 1981. – 304 с.
17. *Сирина А.А.* Чувствующую землю: экологическая этика эвенков и эвенов // Этнографическое обозрение. – 2008. – №2. – С. 121-138.
18. *Токарев С.А.* Символика огня в истории культуры // [http://scepsis.ru/library/id\\_844.html](http://scepsis.ru/library/id_844.html).
19. *Туголуков В.А.* Следопыты верхом на оленях. – М.: Изд-во «Наука», 1969. – 216 с.
20. Эвенские обрядовые праздники: *Хэбденек, Бакылдыдяк, Холиа, Чайрудяк.* – 2-е изд. – Магадан: Новая полиграфия, 2008. – 67 с.
21. Эвены Момского района. – Якутск, 2004. – 25 с.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

---

---

### Воспоминания об Н.А. Алексееве

*Р.И. Бравина,  
г. Якутск*

#### **«... понимать глубинную суть культуры народа»**

Николай Алексеевич Алексеев выступил в качестве официального оппонента на защите моей докторской диссертации, которая состоялась в декабре 2000 г. на заседании диссертационного совета Института археологии и этнографии СО РАН под председательством академика А.П. Деревянко. Зал был переполнен, кроме членов совета присутствовало много молодежи, как потом выяснилось из числа учеников, аспирантов Николая Алексеевича. Его выступление присутствующие слушали с большим интересом, относительно молодежи, то та буквально внимала его речи. Дело в том, что оппонент, останавливаясь на основных положениях диссертации, часто развивал их в собственном видении. Так, Николай Алексеевич отметил, что в работе при раскрытии поведенческой культуры саха излагаются лишь поступки и правила поведения только нормальных, здоровых людей. Тогда как эти правила различались в зависимости от ситуации (при болезнях, при нарушении табу, при присутствии сакральных лиц, представителей знати, «чужих» и т.д.). Он высказал мнение, что интересно было бы раскрыть их отношение к больным, например, к увечным, бесноватым и т.д. Он отметил, что при реконструкции мифологического сценария жизни, выработанного якутами в процессе их формирования как этноса, отсутствует характеристика сценария жизни шаманов и шаманок. Был ли характерен для «избранных духами» особый «кодекс чести», придерживались ли они этикетных норм, принятых для всех остальных? Или же предписывалось демонстративно их

нарушать, показывая свою избранность? «У якутов в прошлом было понятие “Киһиттэн таһынан киһи” (сверхчеловек, выдающийся человек), – писал он в своем отзыве. – Это было, с одной стороны, признанием их особых способностей, с другой – таким людям прощалось многое, недопустимое для простых смертных».

Особое внимание оппонент обратил на проблему моделирования судьбы. «Диссертантка дала достаточно емкую характеристику предсказаний и примет, но вне поля ее зрения остались истоки этих феноменов. Возможно, многие из них имеют рациональную основу. Анализ предсказаний показывает, что “избранные” во время экстаза и сна, видимо, проникали в генную память рода, черпали из нее информацию об аналогичных случаях из жизни предков и составляли вероятный прогноз будущего для конкретного индивида. Часть примет являлась квинтэссенцией наблюдений за ритмом Природы, жизнью рода, т.е. сохраняла положительные итоги исследования предками окружающего мира и жизни ураангхай-якутов».

Николай Алексеевич с большим интересом отнесся к изложенному в диссертации концепту смерти у якутов, особенно к представлениям о перерождении души умершего в качестве «кут о□о» (ребенок-душа). В конце XIX – начале XX в. подобные представления больше сохранились у северных якутов. Но в прошлом, вероятно, были свойственны всем якутам. «Изготовление различного рода идолов и вместилищ для духов умерших үөр (түктүйэ, эмэгэт, бах таҥара) было связано с моделированием дальнейшей “жизни” этих духов». После ритуального очищения их душ такие умершие очищались от скверны «неправильно» прожитой жизни и в обновленном виде отправлялись в мир предков для следующего перерождения среди людей. «Многолетное исследование традиционных верований якутов все больше и больше убеждает меня, что такие их элементы, как перерождение душ ... после смерти, идея возмещения за добрые дела и грехи, возможность превращения человека в божество и т.д., говорят о раннем влиянии буддизма на традиционные верования предков якутов. Речь идет не о ламаистской

мифологии, а скорее мифологии Махаяны». В дальнейшем, развивая эту тему, Николай Алексеевич после экспедиционной поездки в Тибет написал специальную статью, которую включил в свои избранные труды [1]1. К общему пласту верований народов Непала, в частности шерпов, и якутов он относил также веру в магические свойства громовника, представления о «нечистоте» женщины, структуру ритуальных заклинаний, поклонение Солнцу, почитание духов земли, дома и т.д. Николай Алексеевичу представлялось, что исследования в этом направлении, возможно, помогут определить место формирования раннего пласта мифологии якутов и близких к ним тюркоязычных народов Сибири.

Отмечая междисциплинарный характер диссертации, написанной на основе этнографических, археологических и фольклорных данных, он основное внимание уделил мифологическим представлениям, которые относятся как к собственно якутской мифологии, так и ее отражению в эпосе, поговорках, пословицах и в языке. Николай Алексеевич подчеркивал, что собственно якутская мифология состояла из двух частей – сакральной, тайной, известной лишь служителям культа – жрецам и шаманам, и общедоступной, предназначенной для рядовых верующих. Якуты считали шаманов опасными людьми, и ко всему, что связано с ними, в том числе и к шаманской лексике, относились крайне осторожно. Мифологическая часть эпоса была результатом поэтического творчества сказателей, она отражала в художественных образах собственно мифологию. Имена грозных божеств не разрешалось произносить вслух, поэтому эпические их названия не полностью совпадают с их мифологическими именами. И при привлечении данных эпоса при изучении традиционных верований непременно следует учесть эту специфику.

На защите одним из оппонентов выступил известный сибирский археолог В.Д. Кубарев, который высказал сожаление о том, что после исследований И.В. Константинова практически приостановились планомерные работы по археологическому изучению погребений якутов:

«Дальнейшие исследования погребений якутов с применением палеоэтнографического метода, в корреляции с археологическими и этнографическими данными могут многое прояснить не только в изучении проблемы этногенеза якутов и ранних этапов формирования их культуры, но и в целом истории древних кочевников Южной Сибири». Аналогичную мысль высказал другой известный археолог Д.Г. Савинов: «С известной долей вероятности можно сказать, что, если мы хотим представить себе хотя бы приблизительно этнографический облик культуры населения северных районов Центральной Азии и Южной Сибири до образования древнетюркских каганатов, очевидно, следует в первую очередь обратиться к якутской палеоэтнографии», включая и материалы якутских погребений позднего средневековья [2].

Будучи директором ИГИиПМНС, Н.А. Алексеев отчасти воплотил эту идею в жизнь. В 2009 г. он своим приказом создал сектор археологии, пригласив меня на должность заведующей. В сентябре 2009 г. на встрече с сотрудниками сектора, где помимо меня присутствовали к.и.н. В.А. Кашин, к.и.н. Е.А. Строгова, В.В. Калинина, он поставил основные задачи будущей работы, в том числе планомерные археологические исследования якутских погребений. У него была заветная мечта, организовать комплексную экспедицию по следам Ленской археологической экспедиции А.П. Окладникова. «Без полевых исследований, – он часто повторял, – нет настоящей науки».

Николай Алексеевич считал себя «этнографом в традиционном классическом понимании». Часто сетовал на чрезмерное увлечение молодых новыми терминами иностранного происхождения, в то же время искренне радовался возрождению старых забытых якутских слов, например, «кинигэ сүрэхтэниитэ» применительно к презентации книги. Он с известной долей осторожности относился к современным «новомодным» технологиям исследования, конструированиям разного рода моделей культуры, которых называл «умопостроениями». Николай Алексеевич отдавал предпочтение

методу вживания в культуру, постижению её изнутри, отмечая все ее нюансы и тонкости. «Ученый должен не только знать язык изучаемого им народа в совершенстве, – говорил он, – но и чувствовать тональность каждого высказанного вслух слова, улавливать при этом его скрытый эмоциональный смысл, владеть навыками перевода фольклорных и этнографических текстов, только тогда перед исследователем откроется возможность понимать глубинную суть культуры народа».

### Литература

1. *Алексеев Н.А.* Связь традиционных верований якутов с древними верованиями народов Тибета и Северной Индии // Алексеев Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 2008. – С. 400–404.

2. *Савинов Д. Г.* Дотюркский пласт в палеоэтнографии якутов // Сибирский сборник-2. К юбилею Евгении Алексеевны Алексеенко. – Спб.: МАЭ РАН, 2010. – С. 68–81.

*К.А. Баранова*

### Мой брат

Мой брат... он был на 10 лет старше меня. Первое воспоминание относится к 1957 году. Этот день так и стоит перед глазами, как будто это было вчера.

Летний яркий солнечный день. С утра все хлопочут, потому что должен прилететь из Ленинграда Коля. Я играю возле дома, тоже леплю пирожки, но из глины, и то и дело смотрю на дорогу. И вот вижу брата с велосипедом, на ручке которого висит чемодан. С криком: «Коля приехал!», – я бегу к дому. Все выбегают, слышатся возгласы: «Как вырос!», «Как повзрослел!». Смехом, радостью наполняется дом. Он привез мне в подарок заводную железную кошечку, которая ездила по кругу и переворачивалась. Сколько было радости! Таких игрушек ни у кого не было. Весь день к нам кто-нибудь да приходил, и я всем показывала и заводила ее. А еще он привез арахис. Я впервые видела такие диковинные орехи, но они мне сначала не

понравились. А когда распробовала, они закончились. Долго потом шутили надо мной из-за этого. Через два года летом, рано утром, на другом конце нашего огорода выросла палатка. Папа пошел узнать, в чем дело. Оказалось, что это трое ученых из Ленинграда, которым Коля дал адрес. Мои родители освободили одну комнату, отправив двух моих братьев спать в пристрой. Они прожили и проработали месяц, потом уехали. Их лица стерлись из памяти, но гора конфет на столе, которые они оставили для нас – детей, так и стоит перед глазами.

Летом 1961 года, когда Коля уже работал в архиве г. Якутска, мы с папой поплыли к нему на пароходе. Я первый раз увидела город.

Осенью 1966 года Коля приехал в Нюрбу. Как всегда веселый, все шутил. С большим рюкзаком, в котором был магнитофон. Из разговоров я узнала, что он записал камлание шамана. Шаман этот, когда-то осужденный, сумел, спрятав, сохранить свои атрибуты. Коля говорил, что во время действия, он въяве видел то медведя, то птицу. Что-то они с папой обсуждали, но продолжение разговора память не сохранила. Одиннадцать раз я ездила к нему в Москву, оставаясь одна на все лето в его квартире, потому что он был в разъездах. А в памяти сохранились какие-то эпизоды. Вот один из них. У меня заболел зуб. Коля ведет меня к стоматологу и шутит дорогой: «Вон в Большом лебедь умирает сотни лет, а все никак не умрет». И смеется. Или вот. Конец августа. Он приехал, а я уезжаю. Опять шутя возмущается: «Ты что, индийский бог? Сколько у тебя рук? Как ты собираешься добираться?» – это он о моем багаже в количестве восьми штук. Четыре раза была в Новосибирске, но останавливалась то у младшего брата, то у сына-студента. С Колей встречалась, разговаривала, советовалась. Чаще всего, конечно, была у него в Якутске. Застревала с тремя детьми по дороге в Мому. Наверное, доставляла массу неудобств, но он никогда не показывал виду.

Играл, возился с детьми, катал их на спине. Было видно, что это ему нравится. В тот приезд я убедилась, как много он знает, потому что с ним



очень быстро решались кроссворды. Хоть и говорят, что те, кто из Нюрбы, любят похвастаться, он никогда не хвалился.

Последняя встреча была в Якутске два года назад. Я со своей младшей дочерью Ланой приехала в гости. Светлана Ивановна очень радушно встретила нас. Стол был накрыт блюдами национальной кухни. Посидели, поговорили, посмотрели записи поездок, фотографии. Брат показал квартиру, и впервые я ощутила, что он дома. Сказал, что в следующий раз свозит на дачу, но, оказалось, что этому не суждено сбыться.

Я, наверное, еще не осознала полностью, что он ушел навсегда. Мне кажется, что он просто опять куда-то уехал. Он говорил, что объездил весь мир, не был только в Австралии. Может быть, он уехал туда...

*Л.Н. Чешме*

### **Воспоминание об отце**

Папа вошел в мою жизнь, когда мне было 6 лет. Помню первое детское впечатление от знакомства: «добрый, добрый, добрый!». Мы подружились сразу и на всю жизнь.

Одно из самых ранних воспоминаний с папой – как он водил меня в детский сад. По утрам мама торопливо собирала и провожала нас словами: «Опоздаете – воспитательница ругаться будет!». А папа добродушно приговаривал: «Ну, подумаешь, опоздаем, ничего страшного...». И мы шли не торопясь, по пути разглядывали иней на деревьях, белочек, встречающихся на пути, и разговаривали. Опаздывали, конечно, но воспитательница нас не ругала, а я чувствовала себя под надежной папиной защитой.

Помню, как-то папа принес домой книжку, на обложке была нарисована маленькая птичка и называлась она «Птичка Люля». Так он и называл меня с тех пор – Люля, Люлечка.

Вместе мы считали дни до школы. Старшая сестра пошла в первый класс, а мне оставался еще один год. И я спрашивала папу: «А когда я в школу пойду?». И мы шли к календарю считать оставшиеся дни.

Когда уже училась в начальной школе, у нас вошло в привычку с папой кататься на лыжах каждую зиму. Он подбирал смазку по погоде, натирал ею лыжи, а я внимательно следила за его действиями и каждый раз это казалось мне неким священнодействием. Папа катался хорошо, я старалась поспеть за ним. Благодаря этим прогулкам у меня не было проблем на уроках физкультуры – на лыжных стартах к финишу приезжала одной из первых.

Папа хорошо играл в шахматы. Иногда к нам в гости приходил его коллега и друг Соктоев Александр Бадмаевич и они устраивали шахматные поединки. Мама тогда готовила свою знаменитую бурятскую лапшу – раскатывала тесто, сворачивала рулончиком и нарезала длинные тонкие полоски. А я всегда переживала за папу и с волнением интересовалась, кто же побеждает. Как-то папины коллеги из Якутска подарили ему красивые, ручной работы, вырезанные из кости шахматы с именной гравировкой. Их он и раскладывал во время таких домашних турниров.

С детства я занималась бальными танцами. Приходилось много ездить на соревнования. Папа часто сопровождал меня в этих поездках. Я любила ездить с папой, потому что он никогда не переживал за результаты, был неизменно добродушен; мне передавалось его ощущение спокойствия и уверенности. Однажды, повзрослев, я услышала про себя на одном из конкурсов: «Неужели эта та маленькая девочка, которая всегда с папой ездила?!».

Уже много лет спустя, в наши редкие встречи, папа всегда вспоминал, как я танцевала: «Знаешь, как это было красиво!». Я не могла сдержать слез при этих воспоминаниях, так хотелось вернуться опять в то время, когда все было так безмятежно!

Папа с мамой разошлись, когда мне было уже за двадцать; мои переживания по этому поводу были очень сильны. Хотелось все вернуть,

«как было», когда мы все жили вместе и собирались за одним столом... Нам удалось сохранить хорошие отношения, и папа часто говорил мне: «Будет тяжело, Люлочка, обращайся, я тебе всегда помогу!». Я не злоупотребляла его помощью, но мысль о такой поддержке согревала меня.

Отчество, уже будучи взрослой, я поменяла – стала Николаевной. Считаю это данью уважения и признательности человеку, который меня вырастил и стал мне настоящим отцом, самым лучшим в мире.

За пару дней до папиной смерти мне приснился сон: папа стоит в нашей квартире у порога и одевается. Я понимаю, что он собирается уходить навсегда. Плачу, рыдаю, обнимаю папу: «Папочка, не уходи, ну, пожалуйста, останься!». А он, такой отрешенный, убирает мои руки и говорит: «Нет, мне пора, пора!». Я проснулась в слезах и удивилась своим эмоциям – вроде бы уже давно пережила родительский развод. Почувствовала потребность поскорее увидеться с папой. А он в тот день как раз прилетел в Новосибирск на научную конференцию. Мы с младшей сестрой приехали вечером к нему в гостиницу. Встреча была недолгой, папа выглядел уставшим и хотел отдохнуть. В тот вечер я сказала ему, что он скоро станет дедушкой – мы с мужем ждали ребенка. Папа не удивился, мне кажется, он давно этого ждал.

А через пару дней его не стало... Только тогда я поняла, что означал мой сон – так папа попрощался со мной.

## Сведения об авторах

*Алексеева Евдокия Кимовна* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этнографии народов Северо-Востока России ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Алексеева Сардаана Анатольевна* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этнографии народов Северо-Востока России ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Баранова Капитолина Алексеевна* – учитель русского языка и литературы МБОУ «Улахан-Чистайская средняя общеобразовательная школа им. Н.С. Тарабукина» с. Сасыр Момский район, родная сестра Николая Алексеевича Алексеева.

*Басангова Тамара Гряевна* – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела фольклора ФГБУН «Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН» (г. Элиста).

*Бравина Розалия Иннокентьевна* – доктор исторических наук, профессор, заведующая сектором археологии ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Варавина Галина Николаевна* – младший научный сотрудник сектора этнографии народов Северо-Востока России ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Васильев Валерий Егорович* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этнографии народов Северо-Востока России ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Васильева Римма Иннокентьевна* – кандидат филологических наук, научный сотрудник сектора грамматики и диалектики якутского языка. ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Гобышева Луиза Львовна* – доктор филологических наук, профессор, доцент ФГАОУ ВПО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова».

*Гоголев Анатолий Игнатьевич* – доктор исторических наук, профессор, вице-президент Академии наук Республики Саха (Якутия), заведующий кафедрой всеобщей истории и этнографии ФГАОУ ВПО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова».

*Данилова Анна Николаевна* – кандидат филологических наук, младший научный сотрудник сектора якутского фольклора ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Данилова Наталья Ксенофоновна* – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник сектора этнографии народов Северо-Востока России ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Дмитриева Айталиа Ахметовна* – кандидат филологических наук, младший научный сотрудник сектора якутского фольклора ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Дьяконова Варвара Егоровна* – аспирант кафедры искусствovedения ФГОУ ВПО «Арктический государственный институт искусств и культуры».

*Ефимова Людмила Степановна* – кандидат филологических наук, доцент кафедры фольклора и культуры Института языков, культур народов Северо-Востока РФ ФГАОУ ВПО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова».

*Желобцов Федот Федотович* – доцент кафедры восточных языков и страноведения Института зарубежной филологии и регионоведения ФГАОУ ВПО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова».

*Заболоцкая Прасковья Еремеевна* – кандидат искусствovedения, доцент кафедры искусствovedения ФГОУ ВПО «Арктический государственный институт искусств и культуры».

*Илларионов Василий Васильевич* – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой фольклора и культуры Института языков, культур народов Северо-Востока РФ ФГАОУ ВПО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова», главный научный

сотрудник сектора якутского фольклора ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Кардашевская Лия Ивановна* – аспирант кафедры искусствоведения ФГОУ ВПО «Арктический государственный институт искусств и культуры».

*Корякина Раиса Васильевна* – старший преподаватель кафедры немецкого языка Института зарубежной филологии и регионоведения ФГАОУ ВПО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова».

*Куприянова Елена Степановна* – младший научный сотрудник сектора якутского фольклора ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Ларионова Анна Семеновна* – доктор искусствоведения, заведующая сектором якутского фольклора ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Лызденова Виктория Васильевна* – кандидат философских наук, научный сотрудник ФГБУН «Институт археологии и этнографии СО РАН» (г. Новосибирск).

*Манджиева Байрта Барбаевна* – кандидат филологических наук, заведующая отделом литературы и фольклора ФГБУН «Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН» (г. Элиста).

*Маншеев Доржа Михайлович* – доктор исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории ФГБОУ ВПО «Бурятский государственный университет» (г. Улан-Удэ)

*Мухомлева Светлана Дмитриевна* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора якутского фольклора ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Надбитова Ирина Сергеевна* – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела литературы и фольклора ФГБУН «Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН» (г. Элиста).

*Находкина Алина Александровна* – кандидат филологических наук, заведующая кафедрой перевода Института зарубежной филологии и регионоведения ФГАОУ ВПО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова».

*Оросина Надежда Анатольевна* – аспирант сектора якутского фольклора ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Павлова Надежда Васильевна* – младший научный сотрудник сектора якутского фольклора ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Петрова Анна Григорьевна* – кандидат искусствоведения, доцент, заведующая кафедрой дизайна ФГОУ ВПО «Арктический государственный институт искусств и культуры».

*Петрова Валентина Алексеевна* – научный сотрудник сектора эвенской филологии ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Петрова Светлана Ивановна* – кандидат исторических наук, доцент кафедры фольклора и культуры Института языков, культур народов Северо-Востока РФ ФГАОУ ВПО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова»

*Решетников Георгий Николаевич* – доцент кафедры дизайна ФГОУ ВПО «Арктический государственный институт искусств и культуры».

*Решетникова Аида Петровна* – кандидат исторических наук, директор Музея музыки и фольклора народов Якутии.

*Романова Екатерина Назаровна* – доктор исторических наук, заведующая сектором этнографии народов Северо-Востока России ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Савинов Анатолий Иванович* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этнографии народов Северо-Востока России ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Слепцов Платон Алексеевич* – кандидат исторических наук, доцент кафедры фольклора и культуры Института языков, культур народов Северо-Востока РФ ФГАОУ ВПО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова».

*Степанова Алена Аркадьевна* – аспирант, лаборант кафедры якутского языка Института языков, культур народов Северо-Востока РФ ФГАОУ ВПО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова».

*Степанова Лена Борисовна* – кандидат исторических наук, и.о. главного хранителя Музея музыки и фольклора.

*Сыромятникова Анна Геннадьевна* – студентка 3-го курса кафедры восточных языков и страноведения Института зарубежной филологии и регионоведения ФГАОУ ВПО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова».

*Убушиева Данара Владимировна* – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела литературы и фольклора ФГБУН «Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН» (г. Элиста).

*Фурсова Елена Федоровна* – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ФГБУН «Институт археологии и этнографии СО РАН (г. Новосибирск).

*Чарина Ольга Иосифовна* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора якутского фольклора ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

*Чешие Людмила Николаевна* – дочь Николая Алексеевича Алексева.

## СОДЕРЖАНИЕ

### **Н.А. Алексеев: научные идеи, творчество, новые замыслы**

<i>Гоголев А.И.</i> Н.А. Алексеев в изучении традиционной религии тюркоязычных народов Сибири.....	3
<i>Илларионов В.В.</i> Вклад Н.А. Алексева в якутскую фольклористику.....	6
<i>Петрова С.И.</i> Непальский дневник Н.А. Алексева .....	13
<i>Романова Е.Н.</i> Н.А. Алексеев и академический проект «Якуты (Саха)» .....	20

### **Этнография: культур-антропологические исследования**

<i>Алексеева С.А.</i> Продолжая интеллектуальные традиции первых ученых-североведов... неопубликованный труд этнографа В.Н. Васильева).....	30
<i>Степанова Л.Б.</i> На пограничье этнографической науки и краеведения: собирательская работа Якутского краеведческого музея) в 1920–1938 гг.) .	38
<i>Бравина Р.И.</i> Якутско-приамурские параллели на основе данных фольклора и палеоэтнографии.....	55
<i>Петрова А.Г.</i> Традиционное искусство и ритуально-обрядовая практика народов Центральной Азии, Южной и Северо-Восточной Сибири: комплексное исследование (на материалах экспедиций 2008–2010 гг.) .....	63
<i>Саввинов А.И.</i> Этнокультурные особенности традиционной погребальной обрядности долган .....	68
<i>Слепцов Пл.А.</i> Структурно-функциональная характеристика традиционной якутской ритуальной системы.....	82
<i>Данилова Н.К.</i> Пространственный код культуры саха: символы «освоенного».....	88



<i>Габышева Л.Л.</i> Пищевой код в якутской культуре: семантика и функции .....	97
<i>Фурсова Е.Ф.</i> Голос из прошлого: воспоминания могилевских переселенцев как этнографический источник.....	107
<i>Алексеева Е.К., Варавина Г.Н.</i> Праздничная культура народов Севера в условиях полиэтнического пространства: традиции и инновации (на примере эвенов).....	115
<i>Решетников Г.Н.</i> Этнический дизайн – матрица этнического стиля, регионального дизайна.....	126

### **Фольклор: культурная память и нарратив**

<i>Басангова Т.Г.</i> Мифы, легенды, предания калмыков в «Своде калмыцкого фольклора» .....	132
<i>Надбитова И.С.</i> Пословицы и поговорки в калмыцких сказках.....	144
<i>Чарина О.И.</i> Записи русского фольклора в экспедициях в бассейнах Индигирки и Колымы (2001, 2005 гг.).....	152
<i>Васильева Р.И.</i> Якутско-русские языковые контакты в многоязычной среде (на материале фольклорных текстов).....	160
<i>Дмитриева А.А.</i> Этнические взаимосвязи якутского народа (на примере исторических преданий Намского и Усть-Алданского улусов).....	166
<i>Данилова А.Н.</i> Мифические племена в исторических преданиях Усть-Алданского улуса.....	172
<i>Мухомлева С.Д.</i> Якутские народные песни Аллаиховского улуса (по материалам фольклорной экспедиции 2011 г.).....	177
<i>Павлова Н.В.</i> Сюжеты якутских сказок Аллаиховского улуса (по материалам фольклорной экспедиции 2011 г.).....	180
<i>Петрова В.А.</i> Сказочный нарратив и сюжетные схождения в фольклоре народов Севера России (на примере эвенской сказки о лисе).....	184
<i>Кардашевская Л.И.</i> Эвенкийские колыбельные песни.....	193

### **Эпосоведение: сюжетные особенности и язык эпоса**

<i>Ларионова А.С.</i> «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»: вопросы эдиции музыкальных текстов.....	198
<i>Решетникова А.П.</i> Сюжетные параллели якутского и германо- скандинавского эпосов.....	204
<i>Убушиева Д.В.</i> Фиксация фольклорных текстов. Материал Багацохуровского цикла калмыцкого героического эпоса «Джангар». Запись XIX – XX вв. ....	214
<i>Манджиева Б.Б.</i> Традиционная тема «подготовка коня к походу и одевание богатыря» в героическом эпосе «Джангар».....	225
<i>Куприянова Е.С.</i> Частотные зооморфные образы в олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур».....	236
<i>Корякина Р.В.</i> Когнитивная функция эпитетов в якутском олонхо.....	239
<i>Находкина А.А.</i> Проблемы перевода эпических текстов .....	245
<i>Степанова А.А.</i> «Interjection» в олонхо «Модун Эр Соготох»: исследование форм, трансформы фонем .....	260

### **Религиозное мировоззрение в истории и культуре**

<i>Лыгденова В.В.</i> Родовые обряды культа кузнецов на севере Республики Бурятия .....	267
<i>Манишеев Д.М.</i> Христианизация бурят в XIX в. ....	279
<i>Желобцов Ф.Ф., Сыромятникова А.Г.</i> Шаманизм вчера и сегодня: на примере Кореи и Якутии.....	291
<i>Ефимова Л.С.</i> Шаманские алгысы в системе культово-обрядовой поэзии якутов: эпитетация.....	296

<i>Васильев В.Е.</i> Сказка «Юрюнг Уолан» как источник по «белому» шаманству.....	307
<i>Заболоцкая П.Е.</i> Шаманские плащи С.А. Зверева-Кыыл Уола (по материалам экспедиции в Сунтарский улус).....	311
<i>Дьяконова В.Е.</i> К вопросу о типологии якутских шаманских бубнов (на материале музейных коллекций).....	318
<i>Оросина Н.А.</i> Шаманская лексика камлания: особенности глагольных конструкций (на примере текстов алгыса/алҕыса якутского и хакасского шаманов) .....	328
<i>Варавина Г.Н.</i> Символика и почитание огня в традиционных календарных праздниках эвенгов Якутии.....	332

### **Приложение**

#### **Воспоминания об Н.А. Алексееве**

<i>Бравина Р.И.</i> «... понимать глубинную суть культуры народа».....	347
<i>Баранова К.А.</i> Мой брат.....	351
<i>Чешиме Л.Н.</i> Воспоминание об отце.....	353
Сведения об авторах .....	356