



Эпические традиции народов Евразии: проблемы и перспективы исследования

Сборник научных трудов
по материалам Всероссийской научной конференции,
посвященной 100-летию со дня рождения известного
якутского фольклориста, эпосоведа, доктора филологических наук
НИКОЛАЯ ВАСИЛЬЕВИЧА ЕМЕЛЬЯНОВА

(г. Якутск, 2-3 декабря 2021 г.)



ФИЦ «Якутский научный центр
Сибирского отделения Российской академии наук»
Институт гуманитарных исследований
и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ЭПИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Сборник научных трудов
по материалам Всероссийской научной конференции,
посвященной 100-летию со дня рождения известного
якутского фольклориста, эпосоведа, доктора филологических наук
НИКОЛАЯ ВАСИЛЬЕВИЧА ЕМЕЛЬЯНОВА

(г. Якутск, 2-3 декабря 2021 г.)

Якутск
2023

УДК 398.22(=512.157)(063)
ББК 82.3(2=634.1)я43

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

Редакционная коллегия:

д.филол.н. *Н.В. Покатилова* (отв. ред.), д.филол.н. *Н.И. Данилова*,
д. иск. *А.С. Ларионова*, к.филол.н. *Л.Н. Романова*, к.филол.н. *А.А. Кузьмина*,
к.филол.н. *Н.А. Оросина*, к.филол.н. *Н.В. Павлова*, к.филол.н. *Ж.В. Бурцева*,
к.филол.н. *Е.М. Самсонова*

Составитель

к.филол.н. *А.Н. Данилова*

Рецензенты:

д.филол., профессор *П.В. Сивцева*,
к.филол.н. *С.С. Макаров*

Эпические традиции народов Евразии: проблемы и перспективы исследования : сборник научных трудов по материалам Всероссийской научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения известного якутского фольклориста, эпосоведа, доктора филологических наук Николая Васильевича Емельянова / [сост. А.Н. Данилова; отв. ред. Н.В. Покатилова; редкол.: Н.В. Покатилова и др.]. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2023. – 540 с.
ISBN 978-5-7513-3497-0

В сборнике научных трудов представлены материалы докладов и выступлений на Всероссийской научной конференции «Эпические традиции народов Евразии: проблемы и перспективы исследования», посвященной 100-летию со дня рождения известного якутского фольклориста, эпосоведа Н.В. Емельянова (г. Якутск, 2-3 декабря 2021 г.). Материалы группируются по четырем основным разделам, отражающим проблемы изучения эпического наследия народов Евразии, междисциплинарных подходов к нему, особенностей языка фольклора, музыковедческих аспектов звучащего устного текста.

Издание адресовано фольклористам, этнографам, литературоведам, музыковедам и широкому кругу читателей, интересующихся традиционной культурой и эпической традицией народов Евразии.

УДК 398.22(=512.157)(063)
ББК 82.3(2=634.1)я43

ISBN 978-5-7513-3497-0

© Институт гуманитарных исследований
и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, 2023



СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	8
Приветствия	13
Раздел 1. Проблемы изучения эпических традиций: типологические и сравнительные аспекты	18
<i>Покатилова Н.В.</i> Концепция Н.В. Емельянова в исследовании якутских олонхо: итоги и перспективы	18
<i>Степанова Л.Б.</i> Интеллектуальная среда ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР в эпистолярном наследии фольклориста Н.В. Емельянова	36
<i>Илларионов В.В., Романова Л.Н.</i> Проблемы сохранения и популяризации фольклорного наследия народа саха в научно-организаторской деятельности Емельянова Н.В.	44
<i>Кузьмина А.А.</i> Олонхо «Богатырь Тонг Саар» в контексте сюжетов о родоначальниках ураангхай саха	58
<i>Оросина Н.А.</i> Богатырь Нюргун как тип героя-защитника племени (на основе исследований Н.В. Емельянова)	68
<i>Данилова А.Н.</i> Специфика имен мифологических персонажей в якутском героическом эпосе олонхо	80
<i>Корякина А.Ф.</i> Мотив сватовства в эпической традиции народа саха и тюрко-монгольских народов	86
<i>Джапуа З.Д.</i> Кавказский нартский эпос: об основных героях и циклах сказаний	95
<i>Хусаинова Г.Р., Шамсутдинова Г.Г.</i> Поэтические особенности башкирского народного эпоса «Кузый курпяс и Маянхылу»	109
<i>Андреева Т.Е.</i> Вклад тунгусоведов в эпосоведение	116
<i>Шарина С.И.</i> Эвенское эпическое наследие: традиции и специфика	126
<i>Шенталинская Т.С.</i> Русский эпос на крайнем северо-востоке Азии: занесенная традиция – от внедрения и адаптации до затухания	139
<i>Чарина О.И.</i> Особенности сюжетов былин, бытовавших на Колыме ...	147
<i>Омакаева Э.У.</i> Калмыцкий бестиарий как анималистический кластер фольклорно-языковой картины мира: ключевые образы диких животных в сказочном дискурсе	156

<i>Павлова Н.В.</i> Типы сюжетов якутской сказки о медведе	163
<i>Жамгырчиева Г.Т.</i> Единство кыргызско-якутских фольклорных наследий	172
<i>Кулиева Р.Г.</i> Архетип коня в тюркской мифологии	181

Раздел 2. Фольклорно-мифологическое наследие

в междисциплинарном изучении

<i>Бравина Р.И.</i> О древних обитателях и освоении якутской Арктики (по материалам фольклора)	189
<i>Жукова Л.Н.</i> Трехпалые персонажи юкагирского фольклора в историко-этнографическом контексте	199
<i>Васильев В.Е.</i> Соотношение образов воина-шамана и эпического богатыря в свете этнографических интерпретаций	209
<i>Данилова Н.К.</i> Сакральная земля в мифогеографии народа саха	218
<i>Данилова В.С., Кожевников Н.Н.</i> Идеационно-эйдетический и системный подходы исследования миров и текстов олонхо	224
<i>Чочкина М.П.</i> Символика вещей в алтайском героическом эпосе: мутовка и мешалка	231
<i>Чебодаева М.П.</i> Художник В.А. Тодыков – иллюстратор хакасских героических сказаний	238
<i>Иманова С.И.</i> Шуша – центр азербайджанской культуры с героической судьбой в контексте истории и современности	246
<i>Егорова А.И.</i> Гендерные стереотипы в паремиях тюркоязычных народов	254
<i>Романова Л.Н.</i> Повествовательные и коммуникативные стратегии в «Клятве Абаасы» А.Е. Кулаковского	265
<i>Донгак А.А.</i> Народная поэзия Донгак Барыкаан – предтеча тувинской национальной литературы	276
<i>Бурцева Ж.В.</i> Сюжетно-повествовательные комплексы северной литературы Якутии (к постановке проблемы)	280
<i>Саввинова Г.Е.</i> К вопросу о фольклорно-эпических традициях в повести «Улуу Кудангса» П.А. Ойунского	285
<i>Ноева С.Е.</i> Специфика изображения героя пути в рассказе «Сүрэх» П.А. Ойунского	295

<i>Ефремова Е.М.</i> Архитектонические принципы формирования метатекстовых структур в поэзии И. Гоголева	302
<i>Имихелова С.С.</i> Взаимодействие литературы и фольклора в современной бурятской поэзии	311

Раздел 3. Лингвофольклористика: особенности языка фольклора ... 320

<i>Петров А.А.</i> О лингвофольклористике малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока	320
<i>Ефремов Н.Н.</i> Предложения в тексте якутского героического эпоса олонхо: структура и семантика	329
<i>Данилова Н.И.</i> Особенности языка фольклора есейских якутов (краткие заметки)	340
<i>Серээдар Н.Ч.</i> Синонимия моделей со значением рода деятельности и профессии в тувинском языке	350
<i>Готовцева Л.М.</i> Фразеологические единицы в якутском языке, выражающие интеллектуальные способности человека	362
<i>Борисова Н.М., Борисова М.Т.</i> О специфике фразеологии в якутской периодике	373
<i>Афанасьева Е.Н.</i> Номинации человека в якутском эпосе олонхо (на материале олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» П.А. Ойунского)	380
<i>Николаев Е.Р.</i> Наименования традиционной посуды и утвари в якутских загадках: семантика диалектных слов (на материале словаря Э.К. Пекарского)	390
<i>Самсонова Е.М.</i> Глагольная редупликация в якутском фольклорном тексте (на материале паремиологических жанров)	398
<i>Скрябина А.А.</i> Лексика якутских пословиц (архаизмы, диалектизмы, заимствования)	404
<i>Иванова И.Б.</i> Репрезентация функционально-семантических конструкций, выражающих единичность в текстах олонхо	411
<i>Васильева А.А., Егорова Т.П.</i> Основные принципы и приемы перевода эпосов тюркских народов на якутский язык	419
<i>Находкина А.А.</i> Переводческий комментарий как инструмент преодоления культурной дислокации эпических имен	427

<i>Спиридонова М.В.</i> Пословицы и поговорки в поэзии К.Д. Уткина-Нүһүлгэн	438
<i>Степанова О.Н.</i> Фольклорные мотивы в поэмах В.С. Кейметинова-Баргачана	444
Раздел 4. Звучащий и визуальный ландшафт фольклорной традиции	452
<i>Мухомлева С.Д.</i> Сборник «Якутские народные песни»: из истории подготовки к изданию	452
<i>Ларионова А.С.</i> Экспедиционные записи Н.В. Емельянова (по материалам аудиовизуального архива отдела фольклора и литературы ИГиИПМНС СО РАН)	463
<i>Скрыбыкина Ч.К.</i> Сонорная природа якутского национального звукотембрового идеала	472
<i>Григорьева В.Г.</i> Олонхо «Алтан Сабарай бухатыыр» в исполнении Алексея Агапова	477
<i>Павлова-Борисова Т.В.</i> О работе над изданием клавира оперы «Ньургун Боотур» М.Н. Жиркова, Г.И. Литинского в редакции К.А. Герасимова и Т.В. Павловой-Борисовой	488
<i>Петрова В.А.</i> Эпос эвенков: песенные вставки и запевные слова, их значение для искусства исполнения	496
<i>Дьяконова В.Е.</i> Традиционные фоноинструменты эвенков в нимнганках	501
<i>Кардашевская Л.И.</i> Напевы эвенкийских сказок и преданий (по материалам А.М. Айзенштадта)	513
<i>Яковлева А.С.</i> Балладные напевы русских старожилов Северо-Востока Сибири	522
Сведения об авторах	533

ПРЕДИСЛОВИЕ

Николай Васильевич Емельянов (08.01.1921–04.03.2000) стоял у истоков становления якутского эпосоведения как специальной области фольклористики.

Н.В. Емельянов пришел в науку уже состоявшимся учителем, проработавшим в школе немало лет. С самого начала и до конца своей научной деятельности он сохранял своеобразные «учительские» черты: чрезвычайную ответственность перед порученной работой, бережное отношение к фольклорному материалу, обстоятельность и исключительную внимательность к деталям фольклорного текста.

Научный путь ученого представляет собой единое целое, в котором не делалось предпочтений между «малыми» и «крупными» жанрами фольклора, поскольку любая жанровая форма актуализировалась для исследователя в непрерывности эволюции традиции, ее архаического прошлого и присутствия в настоящем. Эта идея пронизывает все работы исследователя и восходит к научным принципам его учителя – Г.У. Эргиса, основоположника якутской научной фольклористики. Николай Васильевич не раз упоминал, что идея систематизированного свода по «изложению сюжетов» олонхо принадлежала Г.У. Эргису, как и собственно его обращение до этого к наиболее архаическим, малым формам. Вполне закономерно, что исследовательский путь ученого сложился в его движении от малых жанров якутской традиции к эпосу олонхо.

В качестве заведующего сектором литературы и фольклора Института языка, литературы и истории ЯФ СО АН СССР (1964–1985 гг.) Н.В. Емельянов в значительной мере расширил связи якутского литературоведения и фольклористики с ведущими научными центрами Сибири и Советского Союза, внес существенный вклад в процесс междисциплинарного сотрудничества различных отделов Института, основанного на приоритетности эпоса олонхо и эпических традиций народов Якутии, целенаправленно координировал исследования по взаимодействию фольклора и литературы народов Якутии. Показательно в этой связи то, что один из его учеников – В.Т. Петров защитил докторскую диссертацию

цию в ИРЛИ (Пушкинский Дом) в Ленинграде по проблеме взаимодействия литературы и фольклора на якутском материале.

Н.В. Емельянов был одним из инициаторов создания коллективной серии «Памятников фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Все многообразие жанровой репрезентации устной традиции народов Сибири, благодаря участникам этой серии, среди которых был и Николай Васильевич, было включено в число устных памятников, получивших одновременно фундаментальную научную разработку и блестящую издательскую реализацию.

Нельзя не вспомнить в этой связи того факта, что благодаря стараниям якутских фольклористов была найдена и издана впоследствии рукопись Г.В. Ксенофонтова «Эллэйада» (М.: Наука, 1977), что стало событием культурной и общественной значимости. Николай Васильевич принял непосредственное участие в научной подготовке рукописи к публикации.

Научный вклад Н.В. Емельянова определяется его исследованиями в области сюжетологии якутских олонхо, получившими признание на российском и международном уровнях (В.Я. Пропп, Е.М. Мелетинский, Б.Н. Путилов, С.Ю. Неклюдов, Х.Ясон и др.). Своими работами ученый обозначил новые подходы в изучении якутского олонхо. Опыт систематизации им разнообразия вариантов олонхо «изнутри культуры» позволил подойти к объяснению причин «многообразия сюжетов», к выявлению им закономерностей сюжетной организации и эволюции эпического повествования от ранних форм к поздним. Возможным это стало благодаря тому, что богатейший в своих поэтических формах и вариантных проявлениях якутский эпос олонхо впервые был исследован в проекции на него наиболее значимых результатов изучения эпоса в отечественной и зарубежной науке второй половины XX в. В то же время исследовательская позиция Н.В. Емельянова в своей основе была преемственна с теми принципами вычленения и понимания устных текстов, которые разрабатывались в якутской гуманитарной науке, начиная от Г.В. Ксенофонтова (концептуализация «устных источников» в его полевых исследованиях 1920-х годов) и заканчивая Г.У. Эргисом (первое научно комментированное издание олонхо 1947 г. и первый опыт жанровой систематизации якутского фольклора 1974 г.).

Вершиной научного творчества Н.В. Емельянова являются четыре монографии: «Сюжеты якутских олонхо» (1980), «Сюжеты ранних типов якутских олонхо» (1983), «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени» (1990), «Сюжеты олонхо о защитниках племени» (2000). Все монографии составляют целостную «тетралогию» исследования, в разных тематических вариациях дополняя концепцию систематизированного свода вариантов, представленную в первой монографии Н.В. Емельянова «Сюжеты якутских олонхо», вышедшей в 1980 году в Москве в издательстве «Наука». На первый взгляд кажется, что все внимание в ней сосредоточено только на изложении сюжетов олонхо. Однако внимательное изучение примечаний исследователя, внутренней рубрикации им сюжетов позволяют понять, какая предварительная работа текстологического плана предшествовала этой систематизации и что за ней стоит. На материале якутского эпоса олонхо Н.В. Емельянов поставил сложнейшую задачу современного эпосоведения – проблему сюжетного разнообразия и закономерностей эволюции эпического жанра вообще, безотносительно даже к тому, к какой именно языковой традиции принадлежит изучаемый эпос. После первой монографии остальные три были посвящены более детальной разработке общей концепции исследователя, где каждой из трех больших тематических групп олонхо, выделенных им, отводится специальная монография. Тем самым впервые в якутской фольклористике были поставлены вопросы изменчивости и общей эволюции отдельных традиций эпического жанра, научно обоснованы классификационные принципы в разграничении вариантов олонхо и путей их ареального распространения, что стало основой изучения эпических традиций олонхо в его локальных проявлениях и на современном этапе жанровых модификаций.

Фундаментальные исследования Н.В. Емельянова до сих пор остаются актуальными, продолжающими будировать научную мысль, подобно непрерывности самой эпической традиции олонхо.

2-3 декабря 2021 г. в г. Якутске состоялась Всероссийская научная конференция «Эпические традиции народов Евразии: проблемы и перспективы исследования», посвященная 100-летию со дня рождения якутского фольклориста, эпосоведа, доктора филологических наук, заслуженного ветерана Сибирского отделения АН СССР, действительного

члена Международной тюркской академии Николая Васильевича Емельянова. Организаторами конференции выступили Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН и Национальная библиотека Республики Саха (Якутия).

В работе конференции приняли участие ведущие ученые, исследователи разных эпических традиций разных народов Сибири и Евразии, преподаватели, аспиранты и магистранты научных учреждений и высших учебных заведений Республики Саха (Якутия), разных регионов и городов России (г. Москва, г. Санкт-Петербург, г. Новосибирск, г. Ижевск, г. Абакан, г. Кызыл, г. Улан-Удэ, г. Уфа, г. Горно-Алтайск), а также представители Нюрбинского и Амгинского улусов Республики Саха (Якутия). На пленарном и секционных заседаниях было заслушано 96 российских и 6 зарубежных докладов и выступлений (Англия, Италия, Азербайджан, Кыргызстан, Абхазия).

В настоящем сборнике представлены материалы докладов и статьи на их основе в рамках четырех разделов в соответствии с секционными направлениями работы научной конференции.

Первый раздел – «Проблемы изучения эпических традиций: типологические и сравнительные аспекты» – представлен статьями, посвященными научному вкладу Н.В. Емельянова, особенностям бытования и поэтики эпических жанров фольклора тюрко-монгольских, тунгусо-маньчжурских народов, русских старожилов на Севере Якутии.

Второй раздел – «Фольклорно-мифологическое наследие в междисциплинарном изучении» – охватывает достаточно широкий спектр междисциплинарных аспектов рассмотрения эпоса в контексте мифологии, этнографии и литературоведения. Тематически в нем следует выделить два основных направления: функционирование мифологических и фольклорных образов в устных текстах Якутии, Алтая, Хакасии, Азербайджана и взаимодействие устной и письменной традиций в литературах Якутии, Бурятии, Тувы.

В третьем разделе – «Лингвофольклористика: особенности языка фольклора» – предложено обсуждение лингвистических аспектов фольклорного текста: описание его лексического состава (архаизмов, диалектизмов, фразеологических сочетаний) в аспекте функциональности, грамматических конструкций, структурно-семантической организации

предложений и их функционирования. Отдельно рассматривался вопрос перевода эпических текстов тюркских традиций и фольклора народов России.

Четвертый раздел – «Звучащий ландшафт фольклорной традиции» – представлен статьями, посвященными анализу экспедиционных аудиозаписей, ставших основой четырехтомного сборника «Якутские народные песни», подготовленного под руководством Н.В. Емельянова; описанию песенных вставок и запевных слов эвенского нимкана; характеристике традиционных фоноинструментов эвенков в нимнкаканах, напевов эвенкийских сказок и преданий (по материалам А.М. Айзенштадта) и балладных напевов русских старожилов Северо-Востока Сибири, а также рассмотрению музыкальной основы песенных разделов олонхо, подготовке к изданию клавира оперы-олонхо «Ньургун Боотур» М.Н. Жиркова, Г.И. Литинского и др.

Широкий круг проблем, рассмотренных на этой конференции, отражает современное состояние и перспективы изучения эпоса и фольклора народов России и Евразии.

Выражаем благодарность руководителю Технологического проекта 9 «Технологическое обеспечение социальной стабильности полиэтнических сообществ на Северо-Востоке России» НОЦ «Север: территория устойчивого развития», к.ф.н. Н.И. Поповой за поддержку издания сборника.

Н.В. Покатилова,
доктор филологических наук.

ПРИВЕТСТВИЯ

Добрый день, уважаемые коллеги, дорогие друзья, участники Всероссийской научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения заслуженного ветерана Сибирского отделения АН СССР, действительного члена Международной тюркской академии, доктора филологических наук Николая Васильевича Емельянова!

Для отечественной, в особенности, якутской фольклористики, фигура Н.В. Емельянова, одного из основоположников якутского эпосоведения, ученого с мировым именем является знаковой. Трудно переоценить заслуги Николая Васильевича в деле собирания, изучения и издания памятников эпического наследия народа саха, и потому для Института, где он проработал полвека, создавая свои бесценные труды, празднование его 100-летия – задача почетная и ответственная.

Н.В. Емельянов был координатором междисциплинарных и межтематических исследований по взаимодействию литератур и фольклора народов Якутии в общероссийском контексте, в значительной мере он расширил международные связи якутской фольклористики. Монографические исследования Н.В. Емельянова по систематизации и типологическому описанию сюжетов якутского героического эпоса олонхо стали основой современных сравнительных исследований эпического наследия народов Сибири и Евразии.

Николай Васильевич был одним из тех, кто активно поддержал инициативу издания серии памятников фольклора народов Сибири и Дальнего Востока и принимал весьма активное участие как руководитель авторского коллектива томов якутского корпуса. В рамках названной академической серии при непосредственном участии Н.В. Емельянова были подготовлены и изданы якутские эпические тексты «Кыыс Дэбиллэй» Н.И. Бурнашева и «Могучий Эр Соготох» В.О. Каратаева. Также он принимал участие в подготовке тома «Предания, легенды, мифы народа саха», под его руководством были подготовлены тома «Обрядовая поэзия народа саха» и «Якутские народные сказки».

В течение всего 2021 юбилейного года Институт совместно с администрацией и общественностью Нюрбинского района, где родился Николай Васильевич Емельянов, провел целый ряд мероприятий, посвященных памяти коллеги. Первой в этом ряду стала проведенная в апреле т.г. Республиканская конференция «Олонхо Нюрбинского улуса и его олохосуты: прошлое, настоящее и будущее», на которой обсуждались проблемы изучения, сохранения и популяризации эпического наследия и исполнительское мастерство олонхосутов Нюрбинского района.

Также сотрудниками отдела фольклора и литературы Института при финансовой поддержке администрации Нюрбинского улуса подготовлен и издан фотоальбом о жизни и деятельности Николая Васильевича. И, наконец, в рамках декады олонхо 29 ноября 2021 г. состоялось торжественное заседание общественности республики, на котором в том числе шел разговор и об использовании новых информационных и коммуникационных технологий в деле сохранения эпического наследия.

Цикл юбилейных мероприятий, посвященных 100-летию со дня рождения Н.В. Емельянова, мы завершаем Всероссийской научной конференцией «Эпические традиции народов Евразии: проблемы и перспективы исследования», которая организована с целью осмысления научного наследия ученого, определения значимости его вклада в развитие отечественной фольклористики XX века, оценки современного состояния и перспектив развития региональных исследований эпических традиций.

Позвольте пожелать всем успешной работы, заинтересованного, содержательного разговора.

Н.И. Попова,
директор ИГиПМНС СО РАН.

Памяти Николая Васильевича Емельянова
(08.01.1921–04.03.2000)

Есть люди, чей приход в науку настолько сильно меняет положение дел в избранной ими области, что неучет их трудов в дальнейшем становится совершенно невозможным, как и возвращение к тому состоянию исследовательского поля, которое предшествовало их деятельности.

Именно таким ученым был Николай Васильевич Емельянов. Созданная им концепция происхождения и развития якутского героического эпоса, стройная и продуманная, имеет не только большую объяснительную силу, но также является логичной и удобной классификационной системой, охватывающей сюжетный фонд олонхо, позволяющей ориентироваться в безбрежном море его текстов. Данная концепция последовательно реализуется в его монографиях, причем если первая из них (1980 г.) дает возможность читателю в систематизированном виде познакомиться с содержательным богатством этой замечательной эпической традиции, то в трех последующих (1983, 1990 и 2000 гг.) предлагается анализ каждой из выделенных автором тематических групп (сюжеты ранних типов олонхо; сюжеты о родоначальниках племени; сюжеты о защитниках племени).

В 1980-е гг. мне посчастливилось много раз встречаться с Николаем Васильевичем – я был ответственным редактором его двух монографий (1983 и 1990 гг.), а познакомил меня с ним мой учитель и друг Елеазар Моисеевич Мелетинский; это обстоятельство было для меня чрезвычайно значимым. Я многое почерпнул из нашей совместной работы, приблизившись, как мне кажется, к более глубокому пониманию не только сюжетики олонхо, но даже отчасти и его поэтической фактуры – конечно, настолько, насколько подобное возможно для человека, не владеющего якутским языком.

Я навсегда сохранил память об этих давних встречах и беседах. Свою светлую память.

С.Ю. Неклюдов,
*профессор, д.филол.н. научный руководитель
Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ,
главный научный сотрудник
Лаборатории теоретической фольклористики
Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС.*

Уважаемые ученые из разных уголков России, из разных стран!¹

Разрешите приветствовать вас с открытием Всероссийской научной конференции «Эпические традиции народов Евразии: проблемы и перспективы исследования», посвященной 100-летию якутского эпосоведа, моего отца Николая Васильевича Емельянова.

От имени родных и близких выражаю искреннюю благодарность всем организаторам, участникам конференции и выставок, а также особую признательность известным ученым, директору Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН Наталье Иннокентьевне Поповой и заведующей сектором фольклора и литературы Надежде Володаровне Покатиловой за организацию конференции и издание книги-альбома.

Спасибо успешным, благодарным ученикам Николая Васильевича, Светлане Дмитриевне Мухоплевой, Василию Васильевичу Илларионову за популяризацию научного вклада Николая Васильевича в развитие российской фольклористики и литературы. Мы очень рады и благодарны за организацию юбилейных мероприятий, конференций, выставок, Ысыаха, в честь 100-летнего юбилея Николая Васильевича Емельянова в родном Нюрбинском улусе.

8 января 2021 г. моему отцу исполнилось бы 100 лет. С ним у меня связано множество приятных воспоминаний. Он был замечательным человеком. Отец много занимался моим воспитанием, водил в школу, ходил на родительские собрания и все свободное время уделял мне. Он много возил меня по стране, рассказывал об архитектуре, достопримечательностях. Путешествия с родителями определили выбор моей профессии, я – учитель географии. Несмотря на то, что папа много работал, он нянчил всех внуков с пеленок. У меня трое детей. Папа всегда говорил: «Чем больше внуков, тем больше статей и книг». Когда родился мой первый сын Алексей, мы с мужем были студентами и жили с родителями. Отец больше всех помогал нам. Он гладил пеленки, вставал по ночам к внуку, он был очень добрым и ласковым дедом. К сожалению, папа застал рождение только одной правнучки – Леночки. А сейчас

¹ Расшифровка Н.С. Наумовой с видеоприветствия дочери Н.В. Емельянова Г.Н. Поповой

у него ??правнучек и один правнук, названный его именем – Николай и одна праправнучка. Мои сыновья Алексей и Мир живут и работают в Якутии, в городе Нерюнгри, семьи дочери и правнучки – в Санкт-Петербурге. Кстати, первым показал мне Ленинград тоже папа. Полюбила этот город и захотела в нем жить.

Я навсегда запомню папу очень любящим, скромным, добрым, трудолюбивым человеком и очень интересным собеседником. Мне его очень не хватает.

Хочу поблагодарить свою старшую сестру Ольгу, которую папа удочерил, когда ей было 8 лет, за то, что она, ее супруг, Анатолий Афанасьевич Попов и дети очень много делают для того, чтобы сохранить светлую память о папе и его жизни, о его трудах.

Разрешите пожелать всем вам доброго здоровья, творческого долголетия и благополучия!

Галина Николаевна Попова,
дочь Николая Васильевича

РАЗДЕЛ I

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ЭПИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ: ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ И СРАВНИТЕЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ

УДК 398 (571.56)

КОНЦЕПЦИЯ Н.В. ЕМЕЛЬЯНОВА В ИССЛЕДОВАНИИ ЯКУТСКИХ ОЛОНХО: РЕЗУЛЬТАТЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Н.В. Покатилова
(г. Якутск)

Систематизации и текстуальному описанию каждой из трех больших групп эпических сюжетов были посвящены исследования Н.В. Емельянова (1980, 1983, 1990, 2000 гг.). Все четыре монографии Н.В. Емельянова представляют собой единое целое. Однако уже в его первой монографии (1980 г.) стало очевидно, что задачи исследования не могут ограничиваться только систематизацией вариантов; помимо этого, в работе была представлена более широкая концепция изучения сюжетного многообразия олонхо. В результате исходная задача по систематизации вариантов переросла в исследование особенностей сюжетосложения и поэтики устного эпоса. В сюжетном составе и в различного рода сюжетных напластованиях якутского олонхо находят выражение архаичность и одновременно автономность процессов эпического сюжетообразования – от ранних мифологических форм к развитому героическому повествованию. В научных трудах Н.В. Емельянова впервые предвосхищена возможность системного исследования поэтики якутского олонхо в совокупности сюжетной, пространственно-временной и формульно-поэтической организации, функционирующей в качестве целостной структуры устного происхождения. Концепция Н.В. Емельянова имеет широкие перспективы в анализе неучтенных в его классификации «новых» вариантов эпической традиции, в изучении диалектных различий региональных и локальных традиций эпоса, в разработке типологии поэтических форм и эволюции эпического жанра якутского олонхо.

Ключевые слова: устная традиция, якутский эпос олонхо, эпический сюжет, вариант, систематизация сюжетов, эпическое сюжетосложение.

N.V. EMELYANOV'S CONCEPT IN THE RESEARCH OF YAKUT OLONKHO: RESULTS AND PERSPECTIVES

N.V. Pokatilova
(Yakutsk)

Categorization and textual description of each of the three core types of epic plots were made in N.V. Emelyanov's monographs (1980, 1983, 1990, 2000). All four monographs of N.V. Emelyanov represent an organic whole. However as early as in the first monograph (1980) it became clear that the research problem can not be limited to the categorization of variants, moreover, the paper has introduced an expanded conception of analysis of the plot variants of Olonkho. As a result, the initial problem of systematization of variants has escalated into research of particularities of plot composition and poetics of the oral epic text. Inside the plot composition and various plot layering we find expression of the archaic nature and, at the same time, self-containment of epic plot genesis processes: from the early mythological forms to the developed heroic narrative. N.V. Emelyanov's body of work prefigures the possibility of a systemic analysis of the poetics of Yakut Olonkho as a complement of plot, spatiotemporal and formula-poetic composition, which functions as a coherent structure of oral origin. N.V. Emelyanov's concept has wide perspectives in analysing unaccounted by his classification «novel» variants of epic tradition, in researching dialectal differentiations of regional and local epic traditions, in developing the typologies of poetic forms and evolution of the epic genre of Yakut Olonkho.

Keywords: oral tradition, Yakut Olonkho, epic plot, variant, systematization of plots, plot composition of Olonkho.

Работы Н.В. Емельянова по якутскому эпосу 80–90-х гг. XX в. обозначили собой принципиально новый этап в его изучении, связанный с систематизацией вариантов олонхо и постановкой в связи с этим вопросов эволюции эпического жанра и закономерностей его сюжетной организации. Результатом научного творчества Н.В. Емельянова явились четыре монографии: «Сюжеты якутских олонхо» (1980), «Сюжеты ран-

них типов якутских олонхо» (1983), «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени» (1990), «Сюжеты олонхо о защитниках племени» (2000).

Все четыре монографии объединены идеей создания систематизированного свода вариантов, в обобщенном виде представленного уже в его первой монографии «Сюжеты якутских олонхо» 1980 г., вышедшей в Москве в издательстве «Наука». Систематизация в этой книге явилась первым опытом системного описания текстовых записей олонхо. Уже в первой монографии Н.В. Емельянова (1980 г.) стало очевидно, что задачи исследования не могут ограничиваться только систематизацией вариантов, последующая работа была направлена на разработку более широкой концепции изучения сюжетного многообразия вариантов. Во введении к книге обращает на себя внимание оговорка автора о том, что в результате отбора в нее вошли 75 вариантов «с более или менее соответствующими предлагаемой систематизации сюжетами» [4, с. 13]. Эта оговорка стала определяющей для его последующих монографий, где речь шла о «своеобразных» в сюжетном отношении вариантах, в разной степени подпадающих под общую схему, а иногда – прямо или в той или иной степени отступающих от нее. Можно только догадываться о сложностях работы исследователя, обусловленных тем, что разнообразие вариантов было порой настолько непредсказуемым, что ему приходилось сталкиваться со своеобразным «сопротивлением» материала. Существенно и то, что под влиянием самого материала у исследователя начинает формироваться особое понимание текстового варианта, учитывающее, с одной стороны, его, как правило, «индивидуальную» последовательность, насколько это возможно в устном тексте, с другой – проявление в нем общих, инвариантных, черт эпического целого. Обсуждение этих вопросов определяет проблематику данной статьи.

Вариантное многообразие олонхо и его научное описание (к методологии исследования)

Исходным для исследователя стало представление о том, что сюжетная организация в каждом варианте отличается «богатством и разнообразием» [4, с. 7], несмотря на единую сюжетно-композиционную структуру олонхо в целом. Во введении к своей первой, сводной монографии автор неоднократно обращается к понятиям «разнообразия»,

«многообразия» и «своеобразия» якутского эпоса [Там же, с. 7, 8, 9, 10], близким по значению, но всё же различающимся и вместе с тем по отношению к трем, выделенным им разновидностям или группам олонхо (далее, соответственно I, II, III), составляющим определенное синонимическое целое.

Уникальность якутской эпической традиции видится исследователю в богатстве и в сохранности ее вариантного разнообразия, что стало основой последовательной разработки им целостной концепции изучения олонхо. В основе этой концепции – представление о том, что поэтический (в широком смысле) феномен якутского эпоса связан не только с объемом и неоднозначностью таких «крупных и сложных поэтических произведений, как олонхо», но и является результатом эволюции и постепенного сложения развитых форм эпического жанра.

Изучение значительно превышающего по своему объему материала потребовало поисков и разработки соответствующего подхода к нему. Сравнительно-типологическая методология В.М. Жирмунского [6] в исследовании эпических традиций, продолженная в работах Е.М. Мелетинского [11; 9], С.Ю. Неклюдова [12; 13] и др., во многом определила формирование исследовательской позиции Н.В. Емельянова. В работах Е.М. Мелетинского впервые была рассмотрена стадияльная архаичность якутского олонхо в широком контексте эпических традиций народов мира [10, с. 247–375], разработана концепция «древнейшего типа героя» и связанного с ним архаического типа сюжетного повествования в эпосе [9, с. 360–381] и в сказке [18], что стало исходной точкой отчета в исследованиях Н.В. Емельянова. Предпринятые им классификация и изложение сюжетной последовательности вариантов олонхо предполагали выявление скрытых закономерностей, определяющих характер эпической системы на разных этапах ее эволюции.

Анализ работ Н.В. Емельянова свидетельствует о важности для него методологического подхода, разработанного В.Я. Проппом на материале русской волшебной сказки, но вполне приложимого к эпической традиции олонхо. В разработке принципов классификации эпических вариантов олонхо существенное значение для якутского исследователя приобрел ряд идей и положений, развиваемых В.Я. Проппом в его знаменитой «Морфологии сказки»: о важности «предварительного си-

стематического описания» в случаях «чрезвычайной многообразности» изучаемых явлений; о том, что «правильная классификация – одна из первых ступеней научного описания» [16, с. 7]; о значимости классификации, обусловленной «делением на сюжеты», когда не всё из текстового «многообразия» умещается в разряды при той или иной систематизации [16, с. 9]; о том, что «изучение структуры всех видов сказки есть необходимейшее предварительное условие исторического изучения сказки», при этом в основе этих направлений – «такое изучение, которое раскрывает закономерности строения...» [10, с. 17]. Позиция Н.В. Емельянова в систематизации вариантов якутского эпоса полностью совпадает с итоговым предположением В.Я. Проппа в его последующей работе о том, что изучение в сказке «этого разнообразия, изучение отдельных сюжетов (подчеркнуто нами – Н.П.) представляется более трудным, чем изучение композиционного сходства» [15, с. 361]. Тем самым пропповское понимание «сюжетной структуры» как единства в условиях вариантного «многообразия», необходимость «предварительного систематического описания» («классификации») и его «выведения из материала по существу» оказались методологически определяющими для исследователя якутского олонхо.

Корректировка ракурса исследования на каждом из этапов работы позволила Н.В. Емельянову вплотную подойти к постановке проблем вариативного «разнообразия» олонхо. Однако само решение этой проблемы в рамках классификации сюжетных вариантов и их систематизации по трем выделенным разновидностям (I, II, III)) подвело в свою очередь к другой, не менее сложной, к проблеме «целостности» эпических традиций олонхо. Знаменательно в этой связи обращение автора в конце исследования к проблеме «сходства» («единообразия») олонхо. Своеобразие аналогичного движения – от систематизации к поискам единой сюжетной структуры – в свое время было сформулировано В.Я. Проппом в его «образной» характеристике самого процесса изучения сказки: «Подобная черная, «неинтересная» работа – путь к обобщающим «интересным» построениям» [16, с. 19].

Не без влияния этих идей В.Я. Проппа решительность Н.В. Емельянова проявилась в применении к якутскому материалу метода «повариантного» анализа эпической системы «изнутри», не прибегая на

этом этапе к каким-либо параллелям или внешним сопоставлениям, что позволило сосредоточиться на описании им внутренней последовательности сюжета. Важность полученных результатов Н.В. Емельянова определялась тем, что, во-первых, исходное многообразие форм проявления эпической традиции олонхо было изучено и подтверждено на типологическом уровне происхождения и собственной эволюции эпоса в целом. Это означало включение якутского олонхо (по существу и значимости материала) в плоскость широких сравнительно-типологических исследований эпических традиций народов мира, что последовательно было проведено в работах Е.М. Мелетинского [10, с. 247–374]. Во-вторых, следует отметить немаловажность такого обстоятельства, как постоянное стремление Н.В. Емельянова быть в курсе научных концепций и новейших разработок в области не только эпосоведения, но и теоретической поэтики в целом. К началу 1990-х годов относится живейший интерес якутского ученого к теории «устной традиции» Пэрри – Лорда, фактически совпавший с его участием в организации «III Лордовских чтений» [Поэтика., 1993, с. 3–19, 133–137] в г. Якутске (1993 г.) и выходом впоследствии русского перевода книги Альберта Лорда «Сказитель» [8]. Преломление основных положений формульной теории на материал якутских олонхо нашло отражение в его последней монографии 2000 г. [1, с. 27, 85–86, 94].

Таким образом, исследовательская позиция Н.В. Емельянова формировалась на пересечении разных подходов и различных научных школ. Выбор общей стратегии и тактики на том или ином этапе исследования олонхо определялся исходной спецификой самого материала, его «своеобразием» в той или иной изучаемой на каждом этапе сюжетно-тематической общности. С одной стороны, своими работами Н.В. Емельянов обозначил новый подход в изучении олонхо, связанный с выявлением сюжетной организации эпического повествования, «изнутри» культуры. При этом упор делался на тщательном текстуальном анализе contemporaneous записей олонхо. Эта позиция в своей основе восходила к тем принципам вычленения и понимания устных источников, которые разрабатывались в якутской гуманитарной науке, начиная от Г.В. Ксенофонтова («Эллэйада» и устные тексты в его полевых исследованиях [7]) и заканчивая Г.У. Эргисом (первое научно комментированное издание

олонхо и др. [19; 20, с. 181–209]). С другой стороны, «богатейший» в своих поэтических формах якутский эпос олонхо впервые был исследован Н.В. Емельяновым в проекции на него наиболее значимых результатов теоретического освоения эпоса в отечественной науке XX в.

Целостность эпической традиции олонхо: пути эволюции жанра

Результатом предпринятой Н.В. Емельяновым систематизации вариантов олонхо стала возможность проследить основную сюжетно-тематическую линию развития якутского эпоса как эволюцию от ранних типов олонхо о «заселении Среднего мира» к олонхо о «родоначальниках племени ураангхай саха», а от них – к олонхо о «защитниках племени айыы и ураангхай саха». Основным результатом по систематизации вариантов олонхо определил концепцию и структуру первой, сводной, монографии Н.В. Емельянова (1980 г.), ставшей точкой отсчета для последующих описаний каждой из выделенных групп (далее, соответственно I, II, III) или разновидностей олонхо. Во «Введении» к работе в целом были сформулированы «специфические жанровые черты» олонхо, где «устойчивость композиционной структуры» имела определяющее значение, поскольку все остальные черты («идейно-тематическое содержание», «традиционность стиля и изобразительных средств», «исполнительское мастерство сказителей») предстают как сопутствующие ей. Здесь же отчетливо была определена структурная последовательность составных блоков сюжетного повествования, в связи с этим сделан вывод о том, что «композиционная структура сюжета олонхо одинакова во всех сказаниях» [4, с. 11].

Все три последующие монографии (1983, 1990, 2000 гг.) исследователя были сосредоточены на текстуальном описании каждой из трех больших тематических групп или разновидностей сюжетов, преемственно связанных между собой и отсылающих к общему своду в первой книге. Между тем все три монографии, задуманные как более детализированное описание выделенных исследователем сюжетных групп олонхо, на самом деле выходят за рамки только пояснений и дополнений структуры целого. На конкретном материале той или иной разновидности олонхо исследователем акцентируется, если не решение, то, по крайней мере, постановка впервые круга вопросов внутренней эволюции эпиче-

ской традиции олонхо и обусловленных этим причин его вариативно-го разнообразия. В процессе систематизации сюжетного разнообразия олонхо исследователем поднимается сложный и недостаточно исследованный вопрос о причинах этого многообразия и регулярного появления новых сюжетных линий как внутри одного варианта, так и в группе вариантов, их разрастания, ответвления и усложнения. В зависимости от материала той или иной сюжетной группы (или подгруппы) и типа героя в них корректируются и каждый раз по-новому формулируются причины вариантного разнообразия, в числе которых могут рассматриваться: разная степень мифологичности повествования, божественное/полубожественное/земное происхождение героя, усиление характерологических черт героя, «переходность» и неоднозначность в типе героя, сложное разрастание сюжетных ответвлений, появление сказочных и иных мотивировок и др.

В результате исходная задача автора по систематизации вариантов перерастает в задачу исследования закономерностей эпического сюжетосложения олонхо. Все это свидетельствовало о продолжавшемся процессе постоянной доработки автором имеющегося материала и основных положений, выдвигаемых на нем. От работы к работе дифференцируется и на новом витке обосновывается классификационный подход к материалу, уточняются в результате анализа основания типологического разграничения вариантов и вполне определенные, значимые на каждом этапе, аспекты эволюции самих сюжетных разновидностей, по сравнению с первоначальным предположением о них.

«Сюжеты ранних типов олонхо» (1983 г.)

Во второй монографии 1983 г., посвященной I группе по классификации Н.В. Емельянова – «Заселение Среднего мира», в рамках уже наиболее «ранних форм олонхо» выделены моменты сюжетного «своеобразия» во 2-й и 3-й подгруппах этой группы – это, соответственно, варианты «об отверженных потомках айыы» и варианты олонхо «о женщинах-богатырках». На примере «ранних» олонхо («Сын лошади Дыырай богатырь» и его различные версии) рассматривается соотношение устойчивой мифологической основы эпоса (божественное происхождение героя, покровительство богов и др.) и наиболее подвижных

«собственно эпических мотивов» («скрытое сватовство» вместо героического сватовства, слияние эпического мотива со сказочным в «невесте-оборотне», «земные» черты богатыря и др.). В результате в наиболее архаических вариантах олонхо о женщинах-богатырках обозначены такие процессы, как «дегероизация (в эпическом смысле) образа богатырки», потепенного превращения ее «в волшебницу и даже в простую женщину» [3, с. 209], ослабление или отсутствие при этом идеи «племенной (родовой) принадлежности» героини, ее интерес к семье ведут к усложнению и появлению нескольких сюжетных линий повествования. В этом же ряду автором отмечается смешение элементов «якутской мифологии и христианских представлений», что говорит о намечающейся трансформации мифологических образов [3, с. 173]. В ходе конкретного анализа уточняется представление о мифологической основе олонхо, при этом не всегда следует исходить, по мнению автора, из факта преобладания «древних сюжетобразующих мотивов, связанных с мифологией». «Определяющим критерием внутрижанровой классификации олонхо, – замечает автор, – должна быть идейная и тематическая связь эпоса с исторической памятью народа» [3, с. 91].

В то же время именно эта разновидность олонхо (I) представляет в целом ту исходную, «мифологическую», точку отсчета, которая будет определяющей для всех последующих этапов формирования якутского эпоса, что в наиболее полной мере воплотилось, по мнению автора, в «высоком» мифопоэтическом языке олонхо на этом этапе его развития. Анализ Н.В. Емельяновым «ранних» (в типологическом смысле) типов олонхо у таких выдающихся сказителей, как И.И. Бурнашев-Тонг Суорун и У.Г. Нохсоров, показывает, что именно в их исполнении эпос достиг уровня эталонных образцов, что со всей очевидностью находит выражение в эпическом зачине, в его поэтической и мифологической развернутости. Исследователь подытоживает свой анализ словами: «Макрокосм эпического мира олонхо, если снять традиционную фантастичность, поразительно схож с микрокосмом творцов олонхо, расселившихся на огромной территории по пригодным для скотоводства местам» [3, с. 46]. Характерно, что анализ Н.В. Емельянова строится на параллельном рассмотрении каждого структурного блока эпического повествования сразу у нескольких олонхосутов, разрабатывавших раз-

ные версии одного и того же сюжета. В этом случае со всей очевидностью проступает значение исполнительского мастерства и поэтического уровня того или иного сказителя. При анализе этих олонхо автор часто обращается к понятию «специфических жанрово-эстетических принципов олонхо», к значимости собственно «поэтических»/«эстетических» моментов исполнения. Эпические тексты, рассматриваемые в этой группе олонхо I, различаются не только по своей мифологической сущности, но и по разработанности мифопоэтического начала в них.

«Сюжеты олонхо о родоначальниках племени» (1990 г.)

Вторая группа олонхо (II) – «Родоначальники племени урангхай саха» – стала объектом анализа в третьей монографии Н.В. Емельянова.

Еще в рамках сводной монографии 1980 г. внутри этой группы автором была выделена специальная подгруппа (7-я по общему счету и 4-я внутри группы), которая так и называлась: «Олонхо с различными сюжетами». В двух главах новой монографии 1990 г. дважды рассматривается «различие» сюжетов: а) на материале олонхо «об одиноких Эр Соготох»; б) олонхо «о родоначальниках», при этом в выводах специально (гл. 3, п. 1) констатируется существование «переходного сюжета: от сказаний об отверженных потомках божеств айыы к сказаниям о родоначальниках» [2, с. 96], тем самым впервые обозначается линия преемственности между типами олонхо в группе I («олонхо об отверженных потомках божеств») и в группе II (олонхо «о родоначальниках»).

«Вместо заключения» к монографии 1990 г. автором делается принципиальный вывод о том, что «между сказаниями с *различными* типами сюжетов (курсив наш – П.Н.) существуют переходные формы» [2, с. 378]. В результате изложение именно «олонхо с различными сюжетами» стало определяющим направлением в рассматриваемой работе 1990 г. В свою очередь внутри собственно «олонхо о родоначальниках» (II) отмечается уже переходность типологического плана к следующей разновидности – «к олонхо о защитниках племени» (III), что в целом означает тесную связанность и общую последовательность развития эпического жанра в рамках трех групп I, II, III, которые были выделены исследователем еще на этапе систематизации вариантов.

Логика изменений в рамках рассматриваемой группы (II) олонхо «о родоначальниках» определяется тем, что здесь возрастает число от-

ступлений от традиционного сюжета, когда происхождение героя от небесных божеств замещается его происхождением от «земных» родоначальников, появляются статичность «действий» божеств и утеря в некотором роде связей с божествами, замена мифологических представлений иными мотивировками семейного и бытового плана, отмечается появление в олонхо темы территориального конфликта и др.

В аспекте процессов «сюжетообразования» в этой разновидности олонхо автор обращает внимание на то, как собирается, «по-своему» монтируется в процессе исполнения тот или иной вариант. Анализируя один (№ 20 по систематизации) из четырех вариантов в публикации В.Л. Приклонского, исследователь замечает, что основная сюжетная линия здесь сосредоточена на необычном для олонхо конфликте двух персонажей – богатырей айыы, а борьба Эр Соготоха с абаасы «принимает второстепенный характер», отступая на второй план.

В этой работе Н.В. Емельянова 1990 г. намечен существенный поворот в сторону расширения проблематики исследования, к постановке, вслед за проблемой «сюжетного многообразия», вопросов, связанных с поисками структурных оснований сходства разных сюжетов, построения их на общих принципах «сюжетообразования в олонхо». Этот процесс выводится автором, с одной стороны, из сопоставительного анализа разных (разновременных) вариантов с одним и тем же типом героя, как правило, имеющим одно и то же или сходное имя (варианты якутского олонхо «об Эр Соготохе») и, с другой стороны, является результатом типологической соотнесенности вариантов олонхо «об одиноком герое» в долганском олонхо и в локальной эпической традиции «северных якутов». Выход в данном случае на уровень сопоставления олонхо разного диалектного и иноязыкового происхождения свидетельствует о новом уровне осмысления сюжетной вариативности в пределах этой разновидности (II) олонхо, приближающем автора к вопросу о структурном «единообразии» процессов «сюжетообразования» в эпическом жанре в целом.

«Сюжеты олонхо о защитниках племени» (2000 г.)

Материалом исследования в завершающей монографии Н.В. Емельянова (2000 г.) стала группа III – «Защитники племени айыы и ура-

ангхай саха». С одной стороны, здесь (на материале преимущественно олонхо «о Нюргунах») было продолжено то направление, которое было связано с общей эволюцией эпоса от разновидности I и II в типах сюжета к разновидности III, с другой – эта монография автора отличалась от предыдущих расширением исследовательского поля: значительным кругом теоретических вопросов, поставленных на материале рассматриваемой здесь разновидности олонхо «о защитниках племени» (III), и несколько иным в связи с этим ракурсом аналитического осмысления материала в целом.

В результате анализа вариантов олонхо «о Нюргунах» Н.В. Емельянов приходит к заключению о значимости этого материала в качестве своеобразной *вершины* олонхо «в длительном процессе своего развития» [1, с. 5, 18], поскольку «национальное самосознание» наиболее ярко начинает выражаться именно в этом типе олонхо [1, с. 168, 183]. В то же время именно эта разновидность показала большее число следующих за расцветом традиции трансформационных изменений, свидетельствующих о начале завершения этой традиции, о достаточно показательном процессе внутренней эволюции олонхо о женщинах-богатырках от разновидности I к завершающему этот процесс этапу в рамках разновидности III, о циклическом завершении начавшегося еще в ранних типах олонхо (I) процесса «дегероизации (в эпическом смысле) образа богатырки» [1, с. 11], о тенденции к усложнению событийной стороны (перипетий) сюжетной структуры, связанной с тем, что «сказители постепенно освобождаются от мифологических представлений о происхождении героев» [1, с. 183] и др. Тем самым при анализе олонхо «о Нюргунах», как и в случае широких вариаций олонхо об Эр Соготохе, фиксируется соотношение разных временных напластований в сюжете, в более «поздних» вариантах отмечается несоответствие сюжета стадильной типологии героя и типа самого сюжета. В группе олонхо «о родоначальниках племени» образы сыновей эпического героя Тонг Саар Тойона оказываются «архаичнее образа их отца» (старший сын, «выросший под пнем» и младший сын в облике *быка*) [2, с. 130]. В этом случае обнаруживается парадоксальное смешение стадильно различных черт в пределах одного варианта, что впервые было обосновано в концептуальном анализе Н.В. Емельянова. Исходя из этого, «постепенность создания» образа

«небесного родоначальника» и/или «Нюргун Боотура», по мнению автора, приобретает значение *типов* персонажей, получивших развитие в результате достаточно продолжительной эволюции.

Рассмотренный исследователем процесс сюжетообразования на этом материале, в свою очередь, позволяет выстроить стадиальную типологию, охватывающую все стороны функционирования жанровой целостности. Во-первых, именно в этой работе подытоживаются все те линии сюжетного развития олонхо, которые были только намечены и раскрыты в монографиях о «ранних типах олонхо» 1983 г. и «о родоначальниках» 1990 г. Основная идея в этой книге была связана с целью автора продемонстрировать итоговую значимость рассматриваемой разновидности эпоса для всей эволюции эпических традиций олонхо. Преемственность и непрерывность развития эпических традиций олонхо подтверждается двумя факторами. С одной стороны, в этой работе автор имел возможность показать процесс непрерывного развития одной из наиболее архаических форм эпического повествования в олонхо о женщинах-богатырках, эволюции этой тематической разновидности сюжета на всем протяжении существования эпической традиции в целом. В этом контексте обнаруживаемая автором тенденция к «дегероизации (в эпическом смысле)» образов женщин-богатырок [1, с. 11] прослеживается в эволюции от группы I к группе III, и становится одним из показателей постепенной утери мифологической основы олонхо, хотя при этом эпос даже в «поздних» модификациях сохраняет свое сюжетное ядро.

Во-вторых, в разновидности олонхо «о защитниках», как в относительно позднем сюжетном образовании, констатируется значительное число отступлений от традиционной сюжетной схемы, что, однако, не выделено в виде специальной подгруппы, но оказывается выявленным по существу проблемы, поскольку моменты «переходности», «отступлений» имплицитно присутствуют и в этой III группе олонхо, но – почти во всех трех ее подгруппах. Именно поэтому достаточно обособленной выглядит в этом плане группа III – «Защитники племени айыы и ураангхай саха», ставшая объектом анализа в рамках завершающей всё исследование монографии.

Исследователь специально останавливается на проблеме возможных колебаний отдельных вариантов в типе героя между двумя группа-

ми – сюжетного типа олонхо о «родоначальниках» и олонхо «о защитниках». В анализе этой группы констатируется появление «переходных» модификаций самого сюжетного типа «защитника», связанных с позднейшей эволюцией самой структуры эпоса. Исследователем отмечаются случаи «слияния» в одном «сложном образе» разных типов богатырей [1, с. 123, 168], совмещения в пределах одного варианта архаических черт героев различного стадияльного происхождения.

Значимой в этой связи стала «позднейшая» поправка автора в его понимании олонхо. Исследователем специально акцентируется отношение «к каждому олонхо как к самостоятельному оригинальному произведению, созданному искусством олонхосутов на основе устоявшейся эпической традиции» [1, с. 18]. В подтверждение этому дается целостный анализ наиболее знаковых текстов якутской эпической традиции (от «олонхо об Эр Соготох» к «олонхо о Нюргунах» в якутской устной традиции) как в эволюционном аспекте, так и в плане поэтической значимости этих олонхо.

Новые ракурсы исследования в завершающей работе Н.В. Емельянова

Исследования Н.В. Емельянова рубежа 1990–2000 гг. отличаются кардинальным сдвигом в изучении жанровой целостности олонхо, отчетливо обозначившимся в целях его последней монографии, где, по словам автора, «рассматриваются и анализируются целостные произведения олонхо и исследуются сюжеты каждого сказания в отдельности» [1, с. 18]. Задача описания III группы вариантов олонхо «о защитниках» отнюдь не ограничивалась только систематизацией внутри этой разновидности. Именно здесь был продолжен заявленный в предыдущей монографии, но по-новому актуализируемый на новом материале спектр вопросов диахронических изменений самого эпического жанра. Вследствие этого, все чаще возникает необходимость в обращении автора к вопросам поэтики якутского олонхо, и эти обращения в текстах двух монографий достаточно показательны. В своей третьей монографии 1990 г. Н.В. Емельянов, как отмечалось, специально обратился к «переходным сюжетам» (гл. 1 и 6 раздела III), характерным не только в плане эволюции от одной типологической разновидности к другой (от «родоначальников»

к «защитникам племени»), но и в плане изменений в поэтике самого эпоса, что в первую очередь проявилось в его сюжетной структуре (появление сказочных мотивов и мотивировок, соотношение сказочного/мифологического и собственно эпического повествования, многоплановость и непредсказуемость «авантюрного» плана сюжетных линий, персонификация божеств в виде их «явления» герою/ героине и др.).

Основная же идея четвертой монографии состояла в том, что олонхо как жанр традиции обладает особой поэтической структурой. Анализ многообразия вариантного воплощения традиции позволил автору вплотную подойти к постановке проблем собственной поэтики олонхо как совокупности сюжетной, пространственно-временной, формульно-поэтической составляющих. Задача многоаспектного изучения поэтики олонхо, по его глубокому убеждению, должна определить вектор последующих исследований, что подтверждают новые работы по поэтике олонхо [17].

Важным в эволюции исследовательских представлений Н.В. Емельянова становится целостное понимание поэтики якутского олонхо, требующего, по существу, системного подхода в его изучении. В его работах на мощном фундаменте типологической классификации «вариантного многообразия» уже сложилось представление о том, что поэтика этого жанра не сводится к изолированному рассмотрению изобразительных средств, к отдельным моментам и единицам повторяемости, но представляет собой целое, в котором задействованы внутренние механизмы устного продуцирования самой традиции. Именно это подтверждают, во-первых, закономерности эпического сюжетосложения, впервые исследованные ученым, и, во-вторых, взаимодействие эпического жанра с другими повествовательными жанрами традиции (исторические предания, сказка, песнь о сотворении мира и др.), также заявленное в этой работе. Здесь же высказаны идеи о соотнесенности эпоса с исторической памятью народа и с «перипетиями этнической истории якутов» [1, с. 4], которые восходят к периоду участия Н.В. Емельянова в переговорах по возвращению рукописного наследия Г.В. Ксенофонтова и подготовке к изданию его неопубликованной «Эллэйады» [7, с. 4].

Симптоматично, что в последней работе автора всё большее внимание начинает уделяться, помимо сюжетного, таким уровням анализа,

как персонажный и повествовательный. Существенным представляется вывод Н.В. Емельянова о том, что в «переходных сюжетах» эволюционный аспект не только связан с трансформацией исходной (мифологической) основы эпоса, но и находит выражение в формульно-языковой сфере сказителя, в отборе и взаимозамещении им отдельных элементов сюжетной структуры и пространственной организации устного текста [1, с. 18, 151, 161–162]. Исследователь обращает внимание на метрические аспекты разбивки текста на строки, на важность разграничения «стиха» и «прозы» в олонхо [4, с. 13; 1, с. 27, 28, 31, 84], на его формульную (в терминах А. Лорда) повторяемость [1, с. 27, 86, 165], на повествовательные особенности (и возможности) эпического текста [4, с. 5, 13; 1, с. 18, 151] и в связи с этим на принципы текстообразования в олонхо [2, с. 102, 113, 171, 176; 1, с. 63].

В широком аспекте общей эволюции эпического жанра следует видеть причину того, что одним из первых Н.В. Емельянов обратил внимание на явление самозаписей олонхо [1, с. 89, 91], прецеденты которых встречаются уже в первых публикациях Э.К. Пекарского начала XX в. (полные записи олонхо К.Г. Оросина «Нюргун Боотур» [14], Н.Ф. Попова «Тойон Нюргун» и др.). В связи с этим именно на этом материале Н.В. Емельяновым была предварена постановка целого комплекса проблем изучения олонхо, где определяющим в том или ином варианте становится соотношение устоявшихся эпических канонов и характерных (порой импровизационных) черт «искусства олонхосутов» [4, с. 5; 1, с. 18, 151], постепенное нарастание по мере эволюции жанра развитых форм этнического самосознания, что находит выражение в соответствующей разработке общей сюжетно-композиционной структуры олонхо и ее возможных модификаций [1, с. 4, 9, 182, 183].

Общая концепция Н.В. Емельянова формировалась по мере реализации им классификационных принципов на разном в стадильном отношении материале, что потребовало кропотливой многолетней работы в несколько этапов. Каждый из них знаменуется созданием его монографического обобщения. Исходным (1978–1980 гг.) стал предварительный отбор и анализ более 90 вариантов, систематизация их по отдельным сюжетным разновидностям. На следующем этапе основная задача по описанию наиболее ранних вариантов олонхо сопровождалась поста-

новой вопросов, выходящих за пределы собственно классификации и разработке критериев мифологической основы олонхо (1980–1983 гг.). На последующем этапе конца 1980-х–1990-е гг. исследование вопросов «сюжетообразования олонхо» на примере самой многочисленной разновидности «олонхо о родоначальниках» позволило наметить постановку вопросов «своеобразия» каждой из сюжетных групп и «общего» в эволюции их внутренних закономерностей. На завершающем этапе – рубежа 1990-х и начала 2000 годов – отчетливо обозначился интерес исследователя к целостному пониманию всех традиций олонхо и их общих закономерностей эволюции, что нашло выражение в формировании системного представления о поэтике эпоса, задействованной не только в продуцировании вариантов, но и в последующих преобразованиях и возможных изменениях эпических традиций.

Вместо заключения

Николай Васильевич Емельянов является одним из тех исследователей, кто развил на материале якутского эпоса олонхо лучшие традиции отечественной науки и в своих работах предложил обоснование нового подхода в его изучении, что позволяет по-новому оценить его работы в общем контексте эпосоведческих исследований второй половины XX в.

Перспективы современного изучения олонхо во многом определяются тем подходом к эпическому материалу, который обозначен Н.В. Емельяновым как раскрытие «закономерностей развития» олонхо в процессе исследования «каждого сказания в отдельности» [Емельянов, 2000, с. 18], что позволило прийти к пониманию олонхо как целостного жанра, имеющего «свои законы» построения и функционирования. В последнем по времени анализе олонхо «о Нюргунах» ученый приходит к логически выверенному представлению о поэтической значимости «искусства олонхосутов», о важности в связи с этим поэтического уровня сказителя, оставившего о себе память «своим» олонхо, о феномене сказительских школ и закономерностях их локализации, в рамках которых в первую очередь оказывается возможным большинство последующих импровизаций.

Цельная по своим задачам и результатам концепция якутского олонхо Н.В. Емельянова позволяет по-новому взглянуть на внутренние механизмы эволюции собственно эпической традиции, закономерности

продуцирования в ней вариантов и стоящего за ними инвариантного целого. В своих завершающих работах 1990-х гг. Н.В. Емельянов подошел к необходимости комплексной разработки поэтики олонхо как совокупности сюжетной и ряда других, в том числе – формульно-поэтической, составляющих. Обоснование этого положения, как и всей концепции «вариантного многообразия», приводят исследователя к изучению традиционного олонхо в аспекте возможных перспектив его жанровых изменений, особенно заметных в эпоху появления письменной традиции, но обусловленных всё же, по его представлениям, внутренними закономерностями эволюции самого эпоса.

Литература

1. *Емельянов Н.В.* Сюжеты олонхо о защитниках племени / отв. ред. В.М. Никифоров. – Новосибирск: Наука, СИФ РАН, 2000. – 192 с.
2. *Емельянов Н.В.* Сюжеты олонхо о родоначальниках племени / отв. ред. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. – Москва: Наука, 1990. – 212с.
3. *Емельянов Н.В.* Сюжеты ранних типов якутских олонхо / отв. ред. С.Ю. Неклюдов. – Москва: Наука, 1983. – 246 с.
4. *Емельянов Н.В.* Сюжеты якутских олонхо / отв. ред. Б.Н. Путилов. – Москва: Наука, 1980. – 376 с.
5. *Емельянов Н.В.* Якутские мифы и олонхо // Поэтика эпического повествования: сб. науч. трудов. – Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1993 – С. 3–9.
6. *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. – Ленинград: Наука. 1974. – 728 с.
7. *Ксенофонов Г.В.* Эллэйада: материалы по мифологии и легендарной истории якутов. – Москва: Наука, 1977. – 248 с.
8. *Лорд А.* Сказитель / пер. с англ. и комм. Ю.А. Клейнера и Г.А. Левинтона. – Москва: Восточная литература, 1994. – 369 с.
9. *Мелетинский Е.М.* О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири. // Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. Москва: РГГУ, 1998. – С. 360–381.
10. *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники; изд. 2-е, исправл. – Москва: Восточная литература, 2004. – 463 с.
11. *Мелетинский Е.М.* «Эдда» и ранние формы эпоса. – Москва: Наука, 1968.

12. *Неклюдов С.Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. – Москва: РГГУ, 2015. – 216 с.

13. *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. – Москва: Индрик, 2019. – 592 с.

14. *Пекарский Э.К.* Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским / под ред. Э.К. Пекарского. – Санкт-Петербург: Изд-во Имп. Академии наук, 1907. – Т. 1. – Вып. 1. – С. 1–80.

15. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград: ЛГУ, 1986. – 366 с.

16. *Пропп В.Я.* Морфология волшебной сказки. – Москва: Лабиринт, 2001. – 144 с.

17. *Семенова Л.Н.* Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетики. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. – 228 с.

18. Структура волшебной сказки. – Москва: РГГУ, 2001. – 234 с.

19. *Эргис Г.У.* Нюргун Боотур Стремительный. / Текст К.Г. Оросина; Редакция текста, перевод, вводная статья и комментарии Г.У. Эргиса. – Якутск, 1947.

20. *Эргис Г. У.* Очерки по якутскому фольклору. – Москва: Наука, 1974. – 402 с.

УДК 001.398 (=512.157)

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ СРЕДА ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР В ЭПИСТОЛЯРНОМ НАСЛЕДИИ ФОЛЬКЛОРИСТА Н.В. ЕМЕЛЬЯНОВА

Л.Б. Степанова
(г. Якутск)

Во второй половине 1960-х гг. отмечается поворот научно-исследовательской стратегии ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР в сторону развития новых направлений, активной экспедиционной и издательской деятельности. В статье на основе эпистолярного наследия известного ученого-фольклориста Н.В. Емельянова и научно-организационных документах Института языка, литературы и искусства Якутского филиала Академии наук СССР представлен ретроспективный обзор интеллектуальной среды научного учреждения в 1960-1980-е гг. Процессы поиска учеными новых направлений и транс-

формации научно-исследовательской стратегии в 1960-1980-е гг. нашли отражение в источниках личного происхождения (эго-документы). Анализ источников показал, что в данный период, корпусом советских гуманитарных наук были заложены основы будущих крупных академических междисциплинарных проектов с участием якутских ученых.

Ключевые слова: эпистолярное наследие, научное сообщество, интеллектуальная среда, архивные фонды, эго-документы.

THE INTELLECTUAL SURROUNDING AREA OF THE INSTITUTE OF LANGUAGE, LITERATURE AND HISTORY THE SIBERIAN BRANCH OF THE ACADEMY OF SCIENCES OF THE USSR, IN THE EPISTOLARY HERITAGE BY THE FOLKLORIST N.V. EMELYANOV

L.B. Stepanova
(Yakutsk)

In the second half of the 1960-s, the research strategy of the Institute of Language, Literature and History the Siberian Branch of the Academy of Sciences of the USSR was turned to the development of new directions, active expeditionary and publishing activities. The article, based on the epistolary heritage of the famous folklorist N.V. Emelyanov and the organizational documents of the institute a retrospective review of the intellectual surrounding area of the institute in the 1960s-1980s is presented. Processes of scientists' search for new directions and transformation of research strategy in the 1960s-1980s.found reflection in sources of personal origin (ego documents). The analysis of the sources showed that in this period, by the corps of the Soviet humanities sciences the foundations for future large academic interdisciplinary projects with the participation of Yakut scientists.

Keywords: epistolary heritage, scientific community, intellectual environment, archival funds, ego-documents.

1960-1970-е гг. стали периодом бурного развития академической науки в Якутии. Были созданы практически с нуля институты биологии, космофизических исследований и аэронавигации, геологии, физико-технических проблем севера, горного дела, что сделало востребованными дискурсы технических наук. На их фоне первый институт республики,

как пишет в своей книге воспоминаний Е.И. Коркина, выглядел довольно бледно [1, с. 17; 5, с. 180-181]. Поэтому как директор делает ставку на открытие новых направлений в институте и повышение научной квалификации сотрудников института. Освещение событийной деятельности института этого периода требует применения современных методов и подходов. Поэтому был учтен опыт отечественных исследований в области истории науки и формирования коммуникативного поля в научной интеллектуальной среде [2, с. 24-44; 4].

В ходе предпринятого исследования, была апробирована совокупность методологических подходов в исследовании фотографии как инструмента сбора данных, где она выступает в качестве основы, вокруг которой наслаивается информация, извлеченная из эпистолярного наследия одного из ведущего ученого института в этот период – Н.В. Емельянова, позволившая расширить ракурс ее интерпретации.

В период руководства институтом Е.И. Коркиной были открыты сектора искусствоведения, якутской грамматики и диалектологии, лексикологии и лексикографии, северной филологии, литературы народов Якутии, истории досоветского общества и этнографии, истории советского общества, социологических исследований, лаборатория археологии. В апреле 1964 г. в ИЯЛИ для оказания методологической помощи, прибыла комиссия АН во главе с А.П. Окладниковым. В составе комиссии прибыли: ученый секретарь Совета по координации проблемы развития мировой литературы Ю.А. Крестинский, из орг. отдела Президиума АН Никитенкова, из Института языкознания АН СССР А.Л. Юлдашев, из Института этнографии И.С. Гурвич и др.¹ По итогам работы комиссии был составлен перспективный план по изданию научных работ. Поэтому 1964-1970 гг. стали необычайно плодотворными в плане подготовки издательских проектов. Сектор фольклора включил в него следующие издания: «Сборник пословиц и поговорок» на 1965 г., «Песни» на 1966 г., «Очерки якутского фольклора» на 1967 г. и др.² В 1964 г. Г.У. Эргис, Н.В. Емельянов и П.Е. Ефремов приступили к подготовке «Очерков по устному народному творчеству якутов»³. В печать вышел, долгое время

¹ Архив ЯНЦ СО РАН (АЯНЦ СО РАН), ф. 4, оп. 13, д. 170, л. 17.

² АЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 13, д. 170, л. 16.

³ АЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 5, д. 579, л. 9.

считавшийся утраченным труд политссыльного И.А. Худякова «Описание Верхоянского округа» (1868). Рукопись была обнаружена в архиве ИРЛИ (Пушкинский дом) проф. М.К. Азадовским¹. В 1965 г. по итогам разбора архива Г.В. Ксенофонтова, сектор фольклора и литературы подготовил к печати сборник «Материалы по фольклору и верованиям якутов» объемом 18,5 п.л. В сборник ученые включили «Оленекский хосунный эпос», «Ленские песни» и материалы из «Эллейады». Но он так и не был опубликован ввиду обнаружения в 1965 г. П.Е. Ефремовым авторской рукописи «Эллейады» в архиве Государственного антирелигиозного издательства (г. Москва) на 465 листах. В том же году выходит в свет «Сборник якутских поговорок и пословиц», составленный по тематическому (смысловому) принципу с переводом на русский язык и снабжен тематическим указателем и примечаниями.

Помимо активной издательской работы ученого, необходимо отметить его вклад в формирование сокровищницы эпического наследия в собрании Рукописного фонда Архива ЯНЦ СО АН СССР. Начиная со II половины 1950-х гг. Н.В. Емельянов начинает активную экспедиционную работу в составе фольклорно-этнографических экспедиций. Среди корпуса научного наследия ученого большую ценность представляют собой его полевые материалы собранные в ходе экспедиции в Нюрбинский район в 1956 г. (записи преданий, легенд, загадок и песен) и материалы фольклорной и диалектологической экспедиции Емельянова Н.В. на озеро Ессей в марте 1959 г. В письме Г.У. Эргису он пишет что материала по языку непочатый край, а по фольклору мало, почти отсутствуют свои «ессейские» сюжеты². Однако наиболее плодотворными для ученого, стали итоги его полевых исследований в 1960-е гг. В 1960 г. ученый работает в составе Нюрбинско-Сунтарской фольклорной экспедиции, полевые материалы собранные в его ходе также представлены в собрании архива. В состав фольклорной экспедиции входили: Г.М. Васильев, Н.В. Емельянов, В.С. Семенов, П.Е. Ефремов. В 1962 и 1965 гг. Н.В. Емельянов и Н.М. Ермолаев собрали фольклорный материал в ходе экспедиций в Усть-Алданском и Вилюйском районах. Вторая Ессейская фольклорная экспедиция состоявшаяся в 1964 г., оказалась весьма плодот-

¹ АЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 5, д. 579, л. 11.

² АЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 13, д. 170, л. 11

ворной в плане сбора научного материала. Полевые материалы включают в себя рассказы и сказки, алгысы и песни, пословицы, поговорки, загадки, биографию сказителей, записи по этнографии. В составе собрания памятников эпического наследия по народам Якутии, сохранились две записи олонхо, которые удалось зафиксировать Н.В. Емельянову в ходе работы в составе Ессейской фольклорной экспедиции ИЯЛИ. Олонхо «Хотой бөбө. Кыйдааннаах Кыыс бухатыыр. Тиин хонноох Тиигээнэй бухатыыр» были записаны от сказителей Өспөк Мартына Ивановича и Оһоҕостоох Е.Х. и «Кыыс Дьуурайа бухатыыр» в изложении сказителя из Хорулинского наслега Нюрбинского района Дуюкова Гаврила Васильевича. Запись последнего олонхо была осуществлена совместно с Г.В. Федоровым. Также были собраны предания и рассказы, сказки, собраны анкеты сказителей, алгысы, песни, загадки и охотничьи афоризмы¹. В 1965 г. Н.В. Емельянов предпринимает командировку в группы колымских районов.

Н.В. Емельянов в своих научных исследованиях фольклора и эпического наследия, одним из первых начал вводить в научный оборот собранные рукописные материалы в составе РФ Архива ЯНЦ СО РАН. Материалы РФ АЯНЦ СО РАН вошли в монографии ученого «Якутские пословицы и поговорки», «Сюжеты якутских олонхо». В 1965 г. Емельянов ставит вопрос о необходимости укрепления материально-технической базы сектора и необходимости применения портативных магнитофонов для производства аудиозаписи памятников эпического наследия². В последующие годы, в ходе работы над проектом «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», вместе с д.и.н. Н.А. Алексеевым они приходят к концепции визуализации культурной среды, где сохранились носители устного народного творчества, уделив внимание продуцированию и подготовке иллюстративного материала. Была внедрена визуальная программа исследований культурной среды, таким образом выделяя жизненное пространство и социальную идентичность Человека, сохраняющего артефакты культурного наследия.

¹ В 2013 г. материалы Ессейской фольклорной экспедиции подготовленной к печати Н.В. Емельяновым издал к.и.н. А.И. Саввинов.

² АЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 5, д. 579, л. 14

Вторая половина 1960-х гг. – начало 1970-х гг. прошли под общей эгидой выведения работы института на более высокую качественную планку. В период с 1964 по 1975 гг. выросло количество участия научных сотрудников института на союзных конференциях и международных конгрессах (М.Я. Жорницкая, Г.У. Эргис, И.А. Потапов, Ж.К. Лебедева, П.Е. Ефремов, Н.В. Емельянов). В 1974 г. состоялось республиканское совещание историков с участием Института истории, филологии и философии (ИФИФ). В качестве основных направлений научных исследований на 1976-1980 гг. были определены комплексное выполнение следующих тем: период развитого социализма в Якутии; история областной партийной организации Якутии; история якутской литературы 1920-х гг. Рекомендации совещания историков были обсуждены на Ученом совете ИЯЛИ 3.02.1975 г.¹ В период с 4 по 17 августа 1976 г. в ИЯЛИ находился английский ученый, доктор философии Джеймс Уильям Риордан, приехавший в рамках обмена делегациями ученых между СССР и Великобританией². В сфере его интересов находились сказки народов Якутии и сказительские традиции.

Помимо развития межинститутских и международных связей, ИЯЛИ организовал два крупных научных мероприятия, итоги которых легли в основу будущих крупных междисциплинарных академических проектов по сохранению устного нематериального наследия и новой научно-исследовательской темы ЯФ СО АН СССР «Антропогенное воздействие на районы с распространением вечной мерзлоты», изучение его биологического, технического, экономического и социального аспектов (Всесоюзная научная конференция «Социалистические преобразования жизни народов Советского Севера и пути их дальнейшего развития в свете решений XXV съезда КПСС» 16-18.06.1976 г. и Вторая Всесоюзная научная конференция «Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока» 15-17.06.1977 г.³

Организация этих конференций, позволила вовлечь исследования института в актуальное поле советской академической науки. Было заявлено о начале коллективных исследований общесоюзного и регио-

¹ АЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 5, д. 791, л. 23

² Там же, л. 21

³ Там же, л. 80

нального масштаба, а также усилении научной коммуникации между коллективами научных учреждений, представленных на конференции. Резонансным итогом конференции стало подтверждение методологической продуктивности историко-типологического подхода к исследованию эпоса по эпическому творчеству и анонсировано участие ИЯЛИ в создании 60-томного «Памятника фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». В 1977 г. ИЯЛИ был переведен в отдельное подразделение в составе Якутского филиала СО АН СССР.

Фольклорные экспедиции 1974 и 1982 гг. Института языка и литературы ЯФ СО АН СССР (сокр. ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР) констатировали сохранение традиционных песнопений и праздничной обрядности и показали необходимость организации комплексных экспедиций с широкой программой полевых исследований фольклорных традиций всего полиэтничного населения ЯАССР. Начало работы сотрудников сектора фольклора ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР в 1982 г. над темой «Эпос народов Якутии» стало началом подготовительной работы к подготовке будущих томов академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».

1980–е гг., став важным этапом в поиске, выявлении и фиксации форм нематериальной культуры, обретавших статус объектов историко-культурного наследия. В этот период, Н.В. Емельянов как руководитель сектора фольклора и литературы, признанный представитель якутской фольклористической научной школы, успешно координировал исследования по взаимодействию литератур и фольклора народов Якутии, осуществлял кооперацию с ведущими научными центрами Сибири, Советского Союза и мира, в значительной мере расширив международные связи якутской фольклористики, внес существенный вклад в междисциплинарное и межпроектное взаимодействие разных отделов Института, основанное на приоритетности эпоса олонхо как национального текста культуры. Начинается реализация проекта 60-томного издания «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», который должен был репрезентировать во всем богатстве и блеске его художественно-поэтической выразительности и своеобразии жанров, всю глубину народной мудрости [3, с. 1]. Стремясь выразить в серии факт

живого бытования фольклора и его устных особенностей, в ходе полевых исследований, ученые стремились визуализировать его в качестве живого явления. Н.В. Емельянов в данном проекте руководил подготовкой томов по устному народному творчеству народа саха. На момент начала работы над проектом, фольклор большинства народов Севера и Дальнего Востока был практически малоизвестен. Фундаментальный проект соединил в себе новый тип публикации и исследования устного народного творчества. При формировании якутского тома, авторы придерживались порядка системы И.А. Худякова и Н.А. Алексеева, которые начинают свой этнографический обзор по верованиям с характеристики духов-хозяинов. Были выделены алгысы связанные с духом –хозяйкой страны (земли, местности), т.к. считается что Аан дойду (Орто Дойду) средоточие всей жизни людей. В письме адресованном Н.А. Алексееву от 23.10.1989 г., Н.В. Емельянов отмечал, что рукопись отчета по данному проекту, отдел принял положительно. В его пользу высказались Н.З. Копырин и Д.Т. Бурцев, выступив с ходатайством о премировании исполнителей¹. Одним из важных выводов сделанных Н.В. Емельяновым заключается в том, что в фольклоре небольших по численности народностей Дальнего Востока имеется общая тенденция к созданию произведений героического содержания. Процесс формирования монументального эпоса как будто начат и находит свое выражение в жанре богатырской сказки.

Краткий ретроспективный обзор смены векторов научной работы института в этот период, характеризует поиск якутским интеллектуальным сообществом новых познавательных моделей и применения нового методологического инструментария. А способы их внедрения, обсуждения на заседаниях структурных подразделений и обмен мнениями в частной переписке, иллюстрируют индивидуальную рефлексию ученых на произошедшие изменения в изучении фундаментальных вопросов корпуса советской гуманитаристики.

¹ Личный архив Н.А. Алексеева. Документы и переписка о подготовке томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». 1982-18.05.2007. На 19 лл. – Л. 9.

Литература

1. Биобиблиографический справочник. Ученые-исследователи института гуманитарных исследований АН РС (Я) / [сост.-ли: Е.П. Антонов, П.И. Докторов, С.Е. Никитина]. – Якутск, 2005. – 288 с.
2. Корзун В.П., Рыженко В.Г. Коммуникативное поле современной исторической науки: от размышлений историографов к опытам описания // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – 2011. – № 37. – С. 24–44.
3. Основные принципы подготовки томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». – Улан-Удэ, 1982. – 7 с.
4. Репина Л.П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. – М., 2011. – 560 с.
5. Сырдык кэриэнигэр сугуруйэн туран: сб. (Ин-т гуманитар. исслед. и пробл. малочис. нар. Севера; сост. Р.Р. Никитин; редколл.: к.ф.н. Л.М. Готовцева и др.) – Якутск: ИГИиПМНС СО РАН, 2012. – 232 с. илл.

УДК 001.89:398(=512.157)

ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ И ПОПУЛЯРИЗАЦИИ ФОЛЬКЛОРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДА САХА В НАУЧНО-ОРГАНИЗАТОРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ Н.В. ЕМЕЛЬЯНОВА¹

В.В. Илларионов, Л.Н. Романова
(г. Якутск)

В статье дана оценка научной и научно-организационной деятельности известного якутского фольклориста, эпосоведа, доктора филологических наук, заслуженного ветерана Сибирского отделения АН СССР, члена Международной тюркской академии Николая Васильевича Емельянова (1921–2000). Цель статьи – оценить вклад Н.В. Емельянова в становление и развитие якутской фольклористики, представить масштабы его деятельности как исследователя, организатора науки, определившего основные направления развития современной фольклористики и воспитавшего це-

¹ Опубликована в журнале «Северо-восточный гуманитарный вестник», 2021, № 2 (35). С. 122-130.

лое поколение специалистов-фольклористов. С применением элементов биографического метода воссоздается научная и научно-организационная деятельность Емельянова, оценивается его вклад в развитие якутской фольклористики. В статье воспроизведена в хронологическом порядке научная биография Н.В. Емельянова. Показан процесс становления ученого, с одной стороны, как исследователя, одним из первых начавшего изучение поэтики фольклорных жанров; с другой – как организатора науки.

Особое внимание уделено научно-организаторской деятельности Н.В. Емельянова. Дана его характеристика как полевого исследователя, организатора фольклористических экспедиций и как руководителя отдела фольклора ИЯЛИ, взрастившего целое поколение молодых специалистов. Также оценен его вклад в популяризацию и академическое издание якутских народных песен, поговорок и пословиц, эпоса олонхо. Авторами показано, что Николай Васильевич был одним из авторитетнейших ученых, утвердивших академические принципы издания памятников фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Освещена плодотворная работа Николая Васильевича по подготовке научных кадров, специалистов-фольклористов, продолживших его дело.

Ключевые слова: фольклористика, эпос, олонхо, сюжет, собрание, научная школа, фольклорные экспедиции, академическое издание.

N.V. EMEL'YANOV IN SCIENTIFIC RESEARCH AND POPULARIZATION OF YAKUT FOLKLORE

V.V. Illarionov, L.N. Romanova
(Yakutsk)

This article provides an assessment of the scientific and scientific-organizational activities of the famous Yakut folklorist, epic scholar, Doctor of Philology, Honored Veteran of the Siberian Branch of the USSR Academy of Sciences, member of the International Turkic Academy Nikolai Vasilyevich Emel'yanov (1921-200). *The aim of the article* is to evaluate the contribution of N.V. Emel'yanov to the formation and development of Yakut folklore studies, to present the scope of his activities as a researcher, organizer of science, who determined the main directions of the development of modern folklore studies and brought up a whole generation of specialists-folklorists. *Research*

methods: Using the elements of the biographical method, the author recreates the scientific and scientific-organizational activities of Emel'yanov, evaluates his contribution to the development of Yakut folklore. *Results.* The article reproduces in chronological order the scientific biography of N.V. Emel'yanov. The author shows the process of becoming a scientist is shown, on the one hand, as a researcher, one of the first who began to study the poetics of folklore genres; on the other, as an organizer of science.

Particular attention is paid to the scientific and organizational activities of N.V. Emel'yanov. He is characterized as a field researcher, organizer of folkloristic expeditions, and as the head of the folklore department of the Institute of Language, Literature and History, who has brought up a whole generation of young specialists. His contribution to the popularization and academic publication of Yakut folk songs, sayings and proverbs and the epic of Olonkho was also appreciated. The author shows that Nikolai Vasilievich was one of the most authoritative scientists who approved the academic principles of publishing folklore monuments of the peoples of Siberia and the Far East. The fruitful work of Nikolai Vasilyevich on the training of scientific personnel, specialists in folklorists, who continued his work, is highlighted.

Keywords: folklore studies, epos, Olonkho, plot, collection, scientific school, folklore expeditions, academic publication.

I. Введение. Сегодня пришло время осмыслить вклад ученого в становление и развитие якутской фольклористики. Николай Васильевич Емельянов был учеником и продолжателем научной школы основателя якутской фольклористики Г.У. Эргиса. По приглашению Георгия Устиновича после окончания заочного отделения Якутского пединститута в 1955 г. он поступил в аспирантуру ЯФ СО АН СССР. Свою научную деятельность начал с изучения традиционной культуры, фольклора ессейских якутов и малых жанров якутского фольклора. На основе изучения архивных документов и предыдущих исследований, скрупулезного анализа этимологии и структуры 2500 пословиц и поговорок, Емельянов в 1962 г. издал сборник «Якутские пословицы и поговорки» [Емельянов, 1962]. В 1963 г. при специальном Совете Ленинградского института литературы имени А.С. Пушкина успешно защитил кандидатскую диссертацию на эту тему.

Емельянов – автор более 80 работ по жанровой специфике фольклора саха, мифологии и героическому эпосу олонхо. Ученый всесторонне исследовал разные жанровые формы фольклора: пословицы и поговорки, народные песни-тойуки, эпические тексты и т.д. Ему принадлежит заслуга систематизации сюжетов олонхо, что стало первым шагом в изучении поэтики якутского героического эпоса. Его работы отличаются системным подходом к изучаемому материалу, позволившим раскрыть целостность объектов исследования, выявить их внутреннюю структуру в тесной взаимосвязи с внешней средой.

Научная и научно-организационная деятельность Н.В. Емельянова мало освещена и недостаточно охарактеризована в историографии фольклористики. Оценка научных исследований Н.В. Емельянова дана в основном в виде рецензий на книги в газетных и журнальных статьях, сборниках [Алексеев, 1962; Григорьев, 1962; Элиасов, 1965; Иванова, 1980; Еремеев, 1981; Илларионов, 1981; Васильев, 1990]. Обзорный анализ научных работ Емельянова присутствует в монографиях Г.У. Эргиса [Эргис, 1974] и В.Т. Петрова [Петров, 1978]. Научная биография ученого также освещена в работах одного из авторов представляемой статьи [Илларионов, 2011; Илларионов, 2021].

Материалы и методы. Материалом для статьи служит научная биография ученого, основанная на фактологических данных (биографических фактах, оценках и воспоминаниях современников, личных воспоминаниях автора статьи). С применением элементов биографического метода воссоздается научная деятельность Емельянова, начиная с его ранних исследований. Выделены разные стороны деятельности Николая Васильевича: экспедиционная работа (полевые исследования), собственно-научная деятельность (систематизация жанровых форм и сюжетов эпоса); целенаправленная работа по изданию памятников якутского фольклора; научно-организационная работа.

II. Результаты. Полевые исследования Н.В. Емельянова. Емельянов многому научился у своего учителя Г.У. Эргиса. Прежде всего полевой работе по сбору, записи и систематизации уникальных фольклорных текстов. Идеи и убежденность основателя якутской фольклористики о неукоснительной необходимости этой работы Николай Васильевич принимал всем сердцем и душой.

Закончив аспирантуру в 1959 г., он с коллегой М.С. Воронкиным, изучавшим ессейский диалект, предпринял длительную экспедицию через Красноярск и г. Туру в Ессей, чтобы собирать фольклор местных якутов. Ессейские якуты – выходцы из Вилюйского улуса, большинство из которых, общаясь и живя среди местных эвенков и долганцев, переняли эвенкийский быт. Работа этой экспедиции отличается широким охватом материала, глубиной аналитического обзора. Именно в этой экспедиции Николаем Васильевичем впервые была использована запись информантов на магнитофон, впоследствии она была расшифрована и сдана в виде рукописи в архив ЯНЦ СО РАН. Весь собранный материал экспедиции: эпос, народные песни, тойуки, сказки и легенды – был издан в сборнике «Ессейский фольклор» в 2002 г. [Дьэһэйэй..., 2002]. Им собраны и опубликованы тексты олонхо: «Грозная девушка-богатырка» («Кыйдааннаах Кыыс бухатыыр»), «Богатырь Тиигэнэй в беличьей дохе» («Тиинг һонноох Тиигэнэй бухатыыр»), «Богатырь Могучий Орёл» («Хотой Бёгё») М.И. Ёспёка. Позднее в своих научных трудах Н.В. Емельянов часто сравнивал сюжеты олонхо саха с сюжетами ессейского эпоса. Особое внимание исследователь обращал на языковые особенности собранных текстов, показывающих специфику национального самосознания ессейских якутов.

Спустя год Николай Васильевич в качестве руководителя фольклорной экспедиции выезжал в Нюрбинский и Сунтарский улусы. Первый ее состав: Г.М. Васильев, В.А. Семенов – работал в Сунтарском районе. Второй состав: Н.В. Емельянов, П.Е. Ефремов – в Нюрбинском улусе. В Нюрбе были сделаны записи олонхо таких известных олонхосутов, как И.М. Харитонов-Саакырдаах, Н.Г. Тагров, С.В. Петров, Г.В. Дуюков, С.В. Чочанов, В.Д. Егоров. Из участников экспедиции запись на магнитофон делал только Николай Васильевич. В те времена портативных и мобильных магнитофонов не было. Аппаратура была громоздкая и тяжелая, магнитные ленты были маловместительными, поэтому в полном объеме исполнение сказителей записать было сложно. Тем не менее Емельянов стал в этом деле новатором, внедрившим в полевое исследование фольклора новые методы сбора материала, позволяющие сегодня услышать живой голос исконных сказителей. Так, в фонотеке Рукописного фонда ИГиИПМНС СО РАН хранится уникальная запись олонхо «Кул-

луйа Куллустуур», исполненного знаменитым сказителем И.Г. Тимофеевым-Теплоуховым в 1959 г. на республиканском семинаре олонхосутов. Фольклористом П.Е. Ефремовым написана статья об итогах этих экспедиций [Ефремов, 1961], в которой отражена работа Н.В. Емельянова как умелого руководителя фольклорной экспедиции. Находясь в экспедиции в Борогонцах Усть-Алданского района, Н.В. Емельянов встретился с известным олонхосутом Р.П. Алексеевым и зафиксировал момент создания олонхо «Алаатыыр Ала Туйгун». Сказитель во время записи был намерен закончить олонхо двумя периодами, но Николай Васильевич посоветовал ему докончить повествование, чтобы полный объем текста сдать в архив. Олонхосут прислушался к совету фольклориста, и была записана третья часть олонхо «Ала Туйгун», рассказывающая о героических подвигах богатыря Тустуулаах Дьоруо Бөбө. Впоследствии текст этого олонхо полностью вошел в 21-томную серию «Саха боотурдара» («Богатыри Саха») тремя книгами.

После этого Н.В. Емельянов в связи с возрастом не принимал личного участия в экспедициях. Но, будучи руководителем отдела литературы и фольклора, организовал тесное сотрудничество с краеведами, фольклористами районов республики, которые на местах производили записи различных жанров устного народного творчества. Так, Н.Т. Степанов в Нюрбе, Г.Е. Федоров в Сунтарах, И.К. Васильев, Л.Ф. Николаев в Верхневилуйске, Е.М. Николаев в Вилюйске, В.Р. Уломжинский в Мегино-Кангаласском районе собрали уникальные материалы от местных сказителей и певцов. Этот материал также вошел в научный фонд института, был обработан и проанализирован. Позже ученые института П.Н. Дмитриев, В.П. Еремеев, В.В. Илларионов, С.Д. Мухоплева, Н.А. Дьяконова успешно продолжили традицию сбора уже более современных вариантов устно-поэтических жанровых форм по районам республики.

Благодаря подвижнической деятельности Н.В. Емельянова как организатора и руководителя экспедиций, значительно расширившего границы полевой собирательской работы и внедрившего новые методы сбора и записи фольклорных источников, Рукописный фонд ИГИИПМНС СО РАН обогатился уникальными материалами по якутскому фольклору, собранными во второй половине XX в. Именно его новаторские методы позволили сохранить живые голоса народных сказителей в фонотеке

архива. Впоследствии Н.В. Емельянов постоянно поддерживал сотрудничество с фольклористами-краеведами, способствовал публикации локальных текстов олонхо в качестве консультанта и редактора, плотно работал с носителями живой фольклорной традиции, участвовал в фольклорных фестивалях и районных ысыахах. Его заслуга как популяризатора фольклорного наследия народа саха неоценима.

Издание олонхо сериями. Н.В. Емельянов неоднократно ставил вопрос об издании серии книг олонхо перед Ученым советом института и на общих собраниях коллектива (в т.ч. обращался к председателю филиала СО РАН Якутии Н.В. Черскому). Но на протяжении многих лет вопрос оставался открытым. Приводя в пример серию десяти томных книг «Алтай баатырдара» («Богатыри Алтая») алтайского коллеги фольклориста С.С. Суразакова, он также говорил о необходимости издания подобной серии книг якутских олонхо. Научный замысел ученого был реализован отделом олонхо под руководством С.Д. Мухоплевой, которая вместе с Н.А. Дьяконовой инициировала движение по созданию Ассоциации олонхо в республике. В качестве главной задачи Ассоциации ставилось издание серии книг «Саха боотурдара». В свою очередь серийный выпуск преследовал цели сохранения эпического наследия якутов, создания целостного представления об эпической традиции каждого района (улуса), введения в научный оборот малоизвестных архивных текстов олонхо, популяризации устной эпической традиции. Новизна серии заключается в территориальном принципе издания, который позволял представить широкий ареал распространения эпической традиции. Каждый том серии представляет локальную разновидность эпической традиции центральных, вилюйских, северных и южных районов Якутии. Структура томов включает в себя вступительную статью, текст олонхо на якутском языке, научные комментарии (текстологические примечания, объяснения непонятных, диалектных слов, малоизвестных широкому кругу читателей), указатели реалий, имена персонажей, локусов, краткий пересказ сюжета и приложения. В рамках серии впервые были введены в научный оборот и опубликованы хранящиеся в Рукописном фонде Архива ЯНЦ СО РАН рукописные тексты олонхо, записанные научными сотрудниками и внештатными корреспондентами Института языка и культуры при СНК ЯАССР в 30-40-х годах XX в.

Н.В. Емельянов настаивал на том, чтобы все сохраненные в научном архиве ЯНЦ СО РАН 160 рукописей олонхо по возможности были изданы и широко распространены. Из этого архива под его руководством и редакцией издан подготовленный к печати Э.К. Пекарским еще в до-революционное время текст олонхо известного амгинского сказителя Т.В. Захарова-Чээбийэ «Ала Булкун» с рукописи В.Н. Васильева. Николай Васильевич составил классификацию стихотворных текстов, сделал текстологические комментарии, подготовил вступительную статью, посвященную Т.В. Захарову-Чээбий. В книгу в качестве приложения вошел перевод олонхо Г.В. Баишева-Алтан Сарына, подготовленный В.М. Никифоровым. К слову, Николай Васильевич очень бережно относился к материалам, подготовленным Э.К. Пекарским.

Работа по изданию академических книг. Большое внимание изданию материалов фольклора в академическом формате уделял Г.У. Эргис. В этом направлении он в свое время проделал огромную работу для издания переводных текстов «Ньургун Боотур стремительный»,

«Исторические предания и рассказы», «Якутские сказки», оснащенных вступительными статьями с подробными текстологическими разъяснениями. Г.У. Эргис требовал от своего ученика Н.В. Емельянова академического подхода в работе над диссертацией. Делавший первые шаги в науке аспирант собрал народные поговорки, сделал разделы по темам, перевел их на русский язык и издал в 1962 г. сборник «Якутские пословицы и поговорки». Георгий Устинович высоко оценил этот сборник. В «Очерках по якутскому фольклору» он написал, что «Сборник Н.В. Емельянова» – одна из лучших научных публикаций. «Сборник якутских пословиц и поговорок» интересен и полезен с разных точек зрения: как познавательный материал для изучения и развития народного сознания, как памятник художественного слова для обогащения литературы и литературного языка, как выражение народной морали в целях воспитания молодежи» [Эргис, 2008: 95-96]

Г.У. Эргис искренне благодарил своего ученика за эту работу и доверил ему подготовку к изданию четырехтомника «Саха народнай ырыалара» («Якутские народные песни»). Под руководством Н.В. Емельянова было издано три тома [Якутские..., 1976, 1977, 1980]. П.Е. Ефремов, С.П. Ойунская, А.А. Биликина сделали перевод народных песен и под-

готовили научные комментарии. Четвертый том «Тойуктар» («Тойуки») составила и выпустила С.П. Ойунская [Якутские..., 1983]. Все тома редактировал сам Н.В. Емельянов, но вступительная статья осталась незавершенной, т.к. в то время не нашлось специалиста, имеющего опыт записи одновременно музыкальной и вербальной составляющих народных песен.

Важно отметить роль Н.В. Емельянова в издании серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». В 1977 г. якутские фольклористы добились организации и проведения всесоюзной научной конференции «Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока», в результате которой были сделаны первые реальные шаги по созданию концепции «Памятников...». В работе конференции приняли участие известные эпосоведы Б.Н. Путилов, Е.М. Мелетинский, В.М. Гацак, Х.Х. Кер-Оглы, фольклористы Сибири С.С. Суразаков, А.И. Уланов, П.А. Трояков и др.

На конференции бурятские ученые В.Ц. Найдаков и М.И. Тулохонов поставили вопрос о необходимости академического издания фольклорных памятников Сибири и Дальнего Востока на двух языках, и этот вопрос был внесен в резолюцию конференции. Впоследствии член-корреспондент РАН СССР А.Н. Соктоев вплотную работал над реализацией резолюции конференции. Он несколько раз приезжал в Якутию для решения вопросов по изданию серии с руководством отдела литературы и фольклора института и Якутского филиала СО АН СССР.

Именно данная конференция дала толчок для проведения семинаров, круглых столов, конференций в Улан-Удэ, Горном Алтае и Новосибирске, где обсуждались вопросы издания серий памятников фольклора Сибири и Дальнего Востока. Было запланировано 60 томов, отражающих все жанровые формы фольклора. В отличие от предыдущих академических изданий было принято решение о том, что каждый том должен быть с музыковедческой статьей, нотами и компакт-дисками.

Научная концепция серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» была ориентирована на достоверную источниковую базу, представляющую лучшие образцы художественного поэтического творчества народов, населяющих огромную сибирско-дальневосточную территорию. Создатели серии руководствовались идеей пока-

зять живое бытование фольклора, ввести в научный оборот новые не изданные ранее фольклорные образцы на двух языках (национальном и русском), продемонстрировать фольклорное богатство в его полифункциональности – в единстве слова–действия–музыки.

В отношении якутского корпуса текстов было принято соглашение об издании 6 томов: 3 тома эвенского и эвенкийского фольклора, по одному тому юкагирского и долганского фольклоров. В итоге одну четвертую часть серии поставили в план издания для якутских фольклористов. Была организована редколлегия под руководством академика А.П. Деревянко. В состав этой редколлегии вошел и Николай Васильевич Емельянов. Позднее заместителем руководителя редколлегии был назначен крупный ученый, этнограф и фольклорист Н.А. Алексеев.

Н.В. Емельянов с сотрудниками своего отдела составил план работы, в котором было принято решение о том, что в 6 томов будут включены два олонхо, повествовательное произведение, обрядовые песни и тойуки, сказки и народные песни. Было принято решение опубликовать в «Памятниках...» героический эпос «Кыыс Дэбиллийэ» и «Могучий Эр Соготох», «Предания, мифы, легенды саха (якутов)», «Обрядовая поэзия саха (якутов)», «Якутские народные сказки».

Н.В. Емельянов, будучи членом редколлегии, принимал самое активное участие и выступал консультантом при утверждении томов памятников фольклора других народов Сибири. При утверждении шорского эпоса возникли большие споры. Профессор А.И. Чудояков при составлении и переводе текстов фольклора вносил изменения и использовал формы художественной литературы, что было недопустимо для аутентичной фольклорной записи. Авторитет Николая Васильевича сыграл решающую роль в исправлении ошибок и в издании памятника в соответствии с требованиями современной фольклористики.

Под руководством Николая Васильевича якутские фольклористы из запланированных шести томов издали пять томов, остался неизданным том «Саха народнай ырыалара» (Якутские народные песни).

Н.В. Емельянов – эпосовед. Н.В. Емельянов, начиная с 1970 г., до конца своих дней исследовал сюжеты олонхо. Было очевидно, что все рукописи, хранящиеся в архиве (160 полных записей олонхо), издать невозможно, поэтому Николай Васильевич начал работу по описанию сю-

жетов олонхо. На основе 75 текстов он выделил три основные сюжетные группы: заселение Среднего мира племенами ураанхай саха (сюжеты № 1–16); олонхо о родоначальниках ураанхай саха (сюжеты № 17–49); олонхо о защитниках племени айыы (сюжеты № 50–75). В каждой из трех групп сюжетов выделены тематические подгруппы. Анализ олонхо состоял из обширного текстологического описания рукописей, характеристики композиционного строя, пространственно-временной организации и персонажной системы. При этом анализ текстов был дан в диахроническом срезе: от наиболее архаичных текстов к более поздним вариантам. Результатом многолетней скрупулезной работы Николая Васильевича стала опубликованная в издательстве «Наука» в Новосибирске монография «Сюжеты якутских олонхо» [Емельянов, 1980].

Его работа по типологии сюжетов олонхо послужила основой для дальнейшего глубокого изучения героического эпоса. По его замыслу, каждая из вышеуказанных трех сюжетных групп требовала отдельного, более углубленного исследования. Так, по итогам первого монографического исследования он написал еще три монографии, углубившие изучение структуры олонхо.

В 1983 г. он выпустил книгу «Сюжеты ранних типов якутских олонхо» [Емельянов, 1983], в которой анализируются принципы эпического сюжетосложения, характеризующегося насыщенностью, многообразием сюжетных линий и повествовательных тем. В этой книге он изучил и раскрыл специфику трех подгрупп сюжетов «Заселение Среднего мира потомками Юрюнг Айыы Тойона», «Заселение Среднего мира отверженными потомками айыы» и «Женщины богатырки – первые люди Среднего мира».

В 1990 г. увидела свет монография «Сюжеты о родоначальниках племени» [Емельянов, 1990]. Здесь автор выделил сюжеты олонхо о жизни богатырей в срединном мире, их победы, их основную роль в создании и продлении рода племени айыы. При этом автор отметил, что каждое олонхо имеет свои отдельные сюжеты и идейно тематическое содержание, указал на особую роль образа удаганки в сюжетах олонхо как помощницы и советницы богатырей, способной предвидеть события. Емельянов обоснованно доказывает, что такие взаимоотношения персонажей наблюдаются в наиболее ранних, архаичных текстах олонхо.

Последняя монография Николая Васильевича «Сюжеты олонхо о защитниках племени айыы» вышла уже после его ухода из жизни в 2000 г. в издательстве «Наука» в г. Новосибирске [Емельянов, 2000]. В книге представлена глубоко продуманная концепция эволюции сюжета, объяснены закономерности трансформаций эпического текста, обусловленные историческими изменениями в обществе – ослабление мифологического и сказочного начал, усиление героического начала и появление в текстах реалий исторической действительности.

Для Николая Васильевича основным принципом исследования текстов олонхо был исторический принцип, он рассматривал развитие сюжетов эпического текста в эволюционном аспекте, отталкиваясь от наиболее архаичных автохтонных текстов, и указывал на историческую обусловленность модификации эпических текстов, подчеркивая при этом мифологическую основу эпического повествования.

О высоком научном уровне монографий Н.В. Емельянова свидетельствует тот факт, что редакторами его научных трудов выступили фольклористы-эпосоведы мирового уровня Б.Н. Путилов, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. Изучение сюжетов олонхо имеет большую научную значимость для современного эпосоведения. Емельяновские исследования стали ключевыми не только для изучения якутского олонхо, но и для изучения эпосов других народов. Подтверждением этому является то, что бурятские и алтайские эпосоведы, опираясь на его труды, составили указатель эпосов своих народов. В качестве сравнительного материала труды Емельянова используются тувинскими эпосоведами [Орус-Оол, 2001]. Переведенная на турецкий язык профессором Метин Эргуном монография «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени» (2016) служит опорой для изучения древних тюркских текстов. Все это свидетельствует о том, что Н.В. Емельянов, безусловно, является специалистом мирового значения.

III. Заключение. Несмотря на то, что Н.В. Емельянов пришел в науку в достаточно зрелом возрасте, более сорока лет он плодотворно занимался сбором фольклорного материала и его научным изучением, изданиями серий памятников фольклора. Как исследователь и организатор науки Николай Васильевич был во многих областях фольклористики первопроходцем. Это касается новаторских способов сбора первоисточ-

ников, системного изучения поэтики эпического текста и малых жанров фольклора, эдиционной практики, популяризации, пропаганды народного творчества.

Ученый был зачинателем системного изучения жанров якутского фольклора. Его работа по классификации народных поговорок, издание сборника исторических преданий, загадок, сказок, обрядовых алгысов, скороговорок стали основой для системного изучения всех жанровых форм фольклора. Он проделал титаническую работу, систематизировав множество пословиц и поговорок, народных песен-тойуков, сюжетов олонхо.

Якутские фольклористы под руководством Н.В. Емельянова первыми в фольклорной экспедиции собрали уникальный фольклорный материал таймырских долганов и есейских якутов, который лег в основу изучения региональных (локальных) особенностей народного творчества. Фольклорные экспедиции, которые он организовывал в 1960-90 гг. по районам республики, были нацелены на установление неразделимой связи традиционного фольклора и самодеятельного исполнения. И этот материал, несомненно, позволил расширить сферу изучения и сохранения устного народного творчества. Проблемы региональной якутской фольклористики, сформулированные и разработанные Н.В. Емельяновым, не только не утратили своей актуальности в наше время, но и с позиции современных теоретико-методологических подходов получили новые аспекты изучения.

Литература

1. Алексеев Н. Кладезь мудрости народной // Соц. Якутия. 1962. Вып.: 15 окт. С. 3.
2. Васильев Т. Олонхо туһунан (Об олонхо) // Кыым. 1990. Вып.: 10 авг. С. 4.
3. Григорьев Н. Актуальные проблемы якутской филологии // Соц. Якутия. 1966 г. Вып.: 25 мая. С. 3.
4. Дьэһиэй сахаларын фольклора (Фольклор есейских якутов) [Сост. Н.В. Емельянов, А.И. Саввинов; ред. А.И. Саввинов]. Якутск, 2002. 227 с.
5. Емельянов Н.В. Сюжеты олонхо о защитниках племени. Новосибирск: Наука, 2000. 192 с.

-
6. Емельянов Н.В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. М.: Наука, 1990. 216 с.
 7. Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. М.: Наука, 1983. 246 с.
 8. Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. М.: Наука, 1980. 375 с.
 9. Емельянов Н.В. Якутские пословицы и поговорки. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1962. 96 с.
 10. Еремеев В. Рецензия на книгу Емельянова Н.В.
 11. «Сюжеты якутских олонхо» // За науку в Сибири. 1981. Выпуск: 16 апр. С. 7.
 12. Ефремов П.Е. О фольклоре Нюрбинского и Сунтарского районов // Научные сообщения. Вып. 6. Якутск: Изд во ЯФСО АН СССР, 1961. С. 83-89.
 13. Иванова К. Сюжеты олонхо // Соц. Якутия. 1980. 16 нояб. С. 4.
 14. Илларионов В.В. Аксакал якутской фольклористики (к 100-летию со дня рождения Н.В. Емельянова) // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Серия «Эпосоведение. Epic Studies». № 1 (21). 2021. С. 155-158. URL: <https://epossvfu.ru/index.php/epos/article/view/382> (дата обращения: 1.04.2021).
 15. Илларионов В., Еремеев В. Норуот айымньыларын үөрэтээччи (Ученай фольклорист) // Кыым. 1981. 6 фев. С. 4.
 16. Илларионов В.В. К 90-летию со дня рождения эпосоведа Николая Васильевича Емельянова // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. 2011. Т. 8. № 4. С. 134-136.
 17. Кыыс Дэбилийэ: якут. героич. эпос. Новосибирск: Наука, 1993. 326 с.
 18. Манчаары норуот номоҕор (Манчаары в преданиях народа) [Сост. И.Г. Березкин]. Якутск: Кн. изд-во, 1972. 384 с.
 19. Могучий Эр Соҕотох (Модун Эр Соҕотох): якут. героич. эпос. Новосибирск: Наука, Сиб. издат. фирма РАН, 1996. 437 с.
 20. Ойуун [Сост. С.Д. Мухоплева, Л.Ф. Рожина]. Якутск: Якутполиграфиздат. 1993. 64 с.
 21. Орус-Оол С.М. Тувинские героические сказания. Текстология, поэтика, стиль. М.: Макс Пресс, 2001. 423 с.
 22. Петров В.Т. Фольклорные традиции в якутской советской литературе. М., 1978. С. 4.
 23. Саха былыргы сэһэннэрэ уонна кэпсээннэрэ (Якутские исторические предания и рассказы) [Сост. И.Г. Березкин]. Якутск: Кн. изд-во, 1977. С. 304.

24. Элиасов Л. Е. Книга о якутских пословицах и поговорках // Фольклор народов Сибири. Улан-Удэ, 1965. С. 187–189.

25. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. 402 с.

26. Якутские народные песни в 3-х частях [Сост. Г.У. Эргис, Н.В. Емельянов и др.]. Якутск: Кн. изд-во. Ч. 1. 1976. 232 с.; Ч. 2. 1977. 424 с.; Ч. 3. 1980. 296 с.

27. Якутские народные песни-тойуки [Сост. С.П. Ойунская, ред. Н.В. Емельянов]. Якутск: Кн. изд-во, 1983. 280 с.

УДК 398.22 (=512.157)

ОЛОНХО «БОГАТЫРЬ ТОНГ СААР» В КОНТЕКСТЕ СЮЖЕТОВ О РОДОНАЧАЛЬНИКАХ УРААНГХАЙ-САХА

А.А. Кузьмина
(г. Якутск)

Статья посвящена изучению сюжета олонхо вилуйского сказителя С.Н. Каратаева «Богатырь Тонг Саар» в рамках группы олонхо о родоначальниках ураангхай-саха. По Н.В. Емельянову, данный текст эпоса относится к подгруппе «Родоначальник и его чудесный сын-бык». В настоящем олонхо говорится о двух поколениях героев – отца и сыновей. Выявлено, что появление новых образов сына-быка, щенка, шамана в олонхо создает дополнительные ответвления сюжета, сюжетную трансформацию. В сюжете данного олонхо важную роль играют помощники героя: богатырский конь, дух-хозяйка земли, шаман, богатырь Аджына Боотур, небесные шаманки, бык-брат. В развязке первой части сюжета значительное место занимает мотив похищения жены героя тунгусским богатырем олонхо «Богатырь Тонг Саар». Автором статьи обнаружено частое использование мотива благословения в разных элементах сюжетной структуры, что связано с отражением обрядности, характерной для родины сказителя. Установлено, что художественное время и пространство имеют некоторые особенности, которые заключаются в дублировании формулы эпического времени с использованием названий современных российских городов в экспозиции олонхо, а также в горизонтальном пространственно перемещении героя в образе священной березы *Аар Кудук Хатынг*.

Ключевые слова: якутский эпос олонkho, сюжет, мотив, родоначальники ураангхай-саха, вилуйская эпическая традиция

OLONKHO «THE BOGATYR TONG SAAR» IN THE CONTEXT OF STORIES ABOUT THE FOUNDERS OF URAANGKHAI-SAKHA

A.A. Kuzmina
(Yakutsk)

The article is devoted to the study of the plot of the olonkho by the Vilyui narrator S.N. Karataev “Bogatyr Tong Saar” with in the frame work of the olonkho group about the ancestor of the Uraangkhai Sakha. According to N.V. Emelyanov, this text of the epic belongs to the sub group “The Ancestor and his wonderful son-bull”. It is determined that in this olonkho it is told about two generations of heroes – father and sons. It was revealed that the appearance of new images of a son-bull, a puppy, a shaman in olonkho creates additional branches of the plot, plot transformation. In the plot of this olonkho, the hero’s helpers play an important role: the heroic horse, the spirit-mistress of the earth, the shaman, the hero Adzhyna Bootur, heavenly shamans, and the bull-brother. In the denouement to the first part of the plot, a significant place is occupied by the motive of the kidnapping of the hero’s wife by the Tungus hero olonkho «Bogatyr Tong Saar». The author of the article found the frequent use of the motive of blessing indifferent elements of the plot structure, which is associated with a reflection of the rituals characteristic of the narrator’s homeland. It has been established that artistic time and space have some features, which consist in duplicating the formula of epic time using the names of modern Russian cities in the exposition of olonkho, the horizontal spatial movement of the hero, in the image of the sacred birch Aar Kuduk Khatyng.

Keywords: Yakut epic olonkho, plot, motif, ancestors of Uraangkhai-Sakha, Vilyu epic tradition.

Вилуйский регион как особенный культурный ландшафт, обладающий самобытной культурой, говором, устной традицией, впервые был представлен уникальной Вилуйской экспедицией С.И. Боло и А.А. Саввина. Актуальность исследования связана с необходимостью углубленного исследования поэтики, в особенностях сюжетики олонkho

Вилуйского региона. Целью статьи является определение сюжета олонхо «Богатырь Тонг Саар» С.Н. Каратаева в контексте олонхо вилуйской эпической традиции о родоначальниках ураангхай-саха. Основным материалом исследования выступает олонхо «Богатырь Тонг Саар» известного талантливого вилуйского сказителя С.Н. Каратаева-Дыгыяр – образцовый текст вилуйской эпической традиции, записанный А.А. Саввинным в 1938 г., изданный в рамках серии «Саха боотурдара» [5].

Многообразны сюжеты олонхо о родоначальниках племени ураангхай-саха, представляющие собой дальнейшее развитие олонхо о заселении Среднего мира. По Н.В. Емельянову, олонхо этой группы состоят из нескольких подтипов: цикл о родоначальнике по имени Эр Соготох, «брат и сестра», братья – родоначальники ураангхай-саха, родоначальники ураангхай-саха из чужого племени, родоначальник и его чудесный сын-бык и др. [2; с. 3]. Мы определили следующие подтипы сказаний о родоначальниках ураангхай-саха: 1) о родоначальнике по имени Эр Соготох; 2) о родоначальниках ураангхай-саха; 3) о внутрисемейных отношениях; 4) «брат и сестра»; 5) братья – родоначальники ураангхай-саха [6, с. 99–100].

Из 19 сказаний о родоначальнике по имени Эр Соготох записаны только олонхо В.О. Каратаева (три варианта), А.С. Васильева и Н.Г. Тагрова. В результате сравнения сюжетных схем и образов мы пришли к выводу, что тексты двух первых олонхосутов из Вилуйского района имеют схожую черту, а нюрбинская версия совершенно отличается от них.

Сюжеты олонхо о родоначальниках племени ураангхай-саха, совершающих героические подвиги во имя продолжения своего рода, процветания жизни в Среднем мире, представлены в олонхо «Кёгюл Бёгё», опубликованном Р.К. Мааком, «Богатырь Тонг Саар» С.Н. Каратаева, «Богатырь Тёбёт Мэник» С. Еремеева-Дэдэгэс, «Кёр Буурай» Н.С. Александрова, «Дылырдаайы бухатыыр» И.П. Кутурукова, «Сын кряквы Кюн Нюргун» А.П. Амбросьева и «Ого бухатыыр» Д.С. Семенова. В вариантах олонхо «Кёр Буурай» обнаруживается переход от второй группы сюжетов к третьей.

Олонхо о внутрисемейных отношениях представлены в двух текстах: «Сююлэджин Боотур» (взаимоотношения между братом и сестрой) и «Богатырь Одун Чуураа» (взаимоотношения между женихом и братом

невесты). Предполагаем, что эта подгруппа появилась позже, так как в олонхо изначально изображались отношения между племенами айыы и абаасы.

В подгруппу «Брат и сестра» входят олонхо «Кюн Эрили бухатыыр» в исполнении И.М. Харитонова, «Юрюнг Уолан бухатыыр» И.С. Рожина, «Ого Дуулах» Н.Г. Иванова, «Ого Дуулага бухатыыр» Н.Г. Тагорова, «Кюн Саарыстыба бухатыыр» И.Е. Торохова. Здесь богатырь спускается из Верхнего мира вместе с сестрой, обладающей богатырскими качествами.

Олонхо о братьях – родоначальниках ураангхай-саха («Именитый Адаам Саар» И.Д. Павлова, «Богатыри Тюмэн Тююрэй и Киндили Хаадыат» Ф.Н. Тимофеева-Биэчэрэ, «Юрюнг Ерюел бухатыыр» Д.С. Сергеева) имеют сложную сюжетную линию за счет появления дополнительного героя [6, с. 31–47].

Н.В. Емельянов в своем труде «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени» выделил специальный параграф «Родоначальник и его чудесный сын-бык», где он подробно рассматривает сюжет олонхо С.Н. Каратаева «Богатырь Тонг Саар» («Тонг Саар бухатыыр») [2, с. 112–137]. При этом он особо подчеркивал «усложнение сюжетики олонхов пределах одной локальной традиции», когда сказитель не выезжал никуда за пределы родного района [2, с. 113]. Н.В. Покатилова, ссылаясь на работу Н.В. Емельянова, пишет: «В этом случае обнаруживается парадоксальное смешение стадияльно различных черт в пределах одного варианта, что также может стать предметом специального изучения» [9, с. 70].

Сюжетно-повествовательный тип сказания С.Н. Каратаева «Богатырь Тонг Саар» относится к олонхо о двух поколениях богатырей, соответственно данный эпос состоит из двух частей, из которых первая представляет богатырскую биографию богатыря Тонг Саар, а вторая – его сына. Сюжетная структура олонхо «Богатырь Тонг Саар» усложняется этими двумя частями. Тем не менее она основана на традиционных канонах сюжетов олонхо о родоначальниках ураангхай-саха.

В эпическом зачине представлен первоначальный пространственно-временной фон, описывается происхождение героя, его внешность, жилище, богатство, образ жизни. Зачин также подготавливает слуша-

теля и самого исполнителя к повествовательной части олонхо. Экспозиция начинается с традиционной формулы времени «*Былыргы дьыл / Быһылааннаах мындаатыгар, / Оруку дьыл / Охсуһуулаах улахатыгар, / Эргэтээни дьыл / Этиһиилээх эркинигэр...*» («На гребне древних веков, сопровождаемых происшествиями, Далеко за гранью канувших боевых лет, В старые времена со ссорами») [5, с. 22]. В данном тексте олонхо не описано сотворение мира; оно встречается в другом олонхо С.Н. Каратаева – «Сююлэлджин Боотур»: «*Сир ийэ / Сиэрэй тиин кулгаабын / Кэрэтин саба бэйэтэ / Тонус киһи туутун курдук / Дьурулаан уһаан, / Саха киһи хайыһарын курдук / Халыйан тарҕанар*» («Мать-земля, Величиной с ухо серой белки будучи, Как верша тунгуса, Вытянувшись, как лыжи якута, Расширяется-растягивается») [4, с. 8]. Можно предположить, что этот мотив присутствовал в других вариантах исполнения олонхо «Богатырь Тонг Саар».

Тонг Саар представлен как одинокий богатырь без происхождения, без родителей. Только в эпитете имени говорится о том, что он вырос на вершине южной горы Дуур, стоя головой вниз в течение тридцати лет: «*Собуруу диэки / Дуур хайа төбөтүгэр / Отут сылы мэлдьи / Төбөтүнэн туран үөскээбит / Тон Саар бухатыыр*» [5, с. 22]. В олонхо олекминского сказителя М.Т. Шарaborина-Кумаарап богатырь Дую характеризуется как «рожденный стоя» (*Тура төрөөбүт Дую бухатыыр*) [12]. Тип одинокого героя в дальнейшем определяет не только мотивировку выезда богатыря, но и сюжетно-тематическую группу олонхо.

Далее дается описание страны, аласа, рогатого и конного скота богатыря. В олонхо Вилюйского региона вместо священного дерева *Аал Луук Ма* используется образ священной изобильной березы *Аар Кудук Хатын*. Во многих текстах об этой березе говорится вскользь, только в некоторых случаях она подробно описывается. В олонхо С.Н. Каратаева изображению священной березы отводится значительное место: ветви березы достигают до коновязи верховного божества Верхнего мира, а корни – до жилища обитателей Нижнего мира [5, с. 24–28]. Затем олонхосут плавно переходит к описанию двора, жилища, утвари богатыря Тонг Саар.

Эпическое время второй раз становится объектом внимания сказителя, при этом оно довольно сильно «модернизировано», используются

названия современных российских городов, которые не участвуют в пространственной организации сюжета эпоса: «*Биэрибэй маннай / Дьирбиик куорат / Тэриллэ илигинэ эбит, / Баабырыкы малыччы суобуна, / Арасыйа куорат / Ахтылла илигинэ, Боскуоба куорат / Больчулла илигинэ, / Бөтүргүүр куорат / Бүдүлүнэ илигинэ, / Уркуускай куорат / Онгоһулла илигинэ, / Дьокуускай куорат / Долуой суобуна...*» («В первую очередь до того, как был образован город Ирбит, когда вообще не было фабрик, когда еще не вспоминали о городе Россия, до того, как еще не был установлен город Москва, до того, как еще не был образован город Петербург», до того, как еще не был сделан город Иркутск, когда еще не было города Якутска...») [5, с. 32–33]. Эту эпическую формулу времени можно считать нововведением С.Н. Каратаева.

Помимо разведения скота, богатырь Тонг Саар занимается охотой и изготовлением из пушнины одежды, постельных принадлежностей. В конце экспозиции дается краткое описание внешности и характера богатыря.

Таким образом, в экспозиции представлены в основном мотивы-экспозиции, мотивы-описания (по Б.Н. Путилову) разного характера [11, с. 146–147]. Некоторые исследователи не считают их мотивами из-за отсутствия предикативной конструкции, называя их «квазимотивами», «мотивоидами» [7, с. 226].

Завязка первой части олонхо связана, по В.Я. Проппу [11, с. 35], с функцией недостачи: богатырь Тонг Саар желает найти свою суженую, побороться с богатырями других миров.

По Н.В. Емельянову [2], в сюжет первой части олонхо входит не только его развитие, но и кульминация, развязка. В процессе сюжета первой части олонхо мы включили следующие комплексы мотивов:

а) сборы в поход / отправление героя в путь: изготовление богатырского снаряжения кузнецами, благословение этих снаряжений 8 шаманками, описание богатырского коня, отдых богатыря перед дорогой, надевание богатырского снаряжения, обращение к духу-хозяйке земли, обитающей в священной березе, помощь духа-хозяйки земли (указание дороги, суженой, кормление грудью, благословение духа-хозяйки земли);

б) пребывание героя в пути: описание пути, помощь шамана айыы Кюн Тэгиликээн (благословение, предсказание, указание пути и соперников), продолжение пути;

в) героическое сватовство (описание страны невесты, соперников, оповещение старухи Симэхсин о прибытии богатыря), женитьба без свадьбы.

Кульминация сюжета первой части олонхо состоит из мотивов сновидения-предсказания жены, соревнования, поединка героя с соперниками-богатырями Юлжук Тюргэн, Таас Дуодаан, Тимир Абыдал из трех миров, помощи богатыря айыы Аджына Боотура и победы над соперниками.

В развязку сюжета первой части олонхо входит похищение жены тунгусским богатырем Арджамаан-Джарджамааном, встреча с женщинами-оборотнями, гибель Тонг Саара и его оживление небесными шаманками Туналыкаан, Кюегэлджин Куо, Ытык Ылымырдыыр Куо, помощь щенка-оборотня в погоне, нахождение новорожденного сына из-под пенька и освобождение жены Тонг Саара, возвращение героя на родину вместе с сыном и женой. Следует отметить, что развязка сюжета занимает солидное место в повествовании данного олонхо.

Во второй части олонхо повествуется о братьях – сыновей богатыря. Сказание начинается с исчезновения первого сына, сновидения-предсказания жены Тонг Саара, рождения чудо-ребенка и его исчезновения. Затем оба сына по очереди появляются и получают у матери имя.

Завязка сюжета второй части олонхо связана с желанием братьев увидеть «воинственную страну» (*охсухуулаах дайду*) и по инициативе младшего брата-быка побороться с другими богатырями, затем в пути старший брат Юрюнг Кыыртай узнает имя своей суженой.

Развитие сюжета второй части олонхо:

а) преодоление препятствий на пути: поединок между богатырем Юрюнг Кыыртаем и абаасы Итии Болгуо, охраняющим огненное море, победа Юрюнг Кыыртая, поединок Юрюнг Кыыртая и женщины-абаасы Сатыы Дуодангай, победа героя с помощью обмана;

б) героическое сватовство: прибытие героя в облике работника-простолюдина, дразнение героем прислуги невесты и богатырей-соперников.

Кульминация сюжета второй части олонхо: битва и победа над соперниками с помощью брата-быка, похищение невесты богатырем абаасы Верхнего мира, убивание богатыря – похитителя невесты с помощью стрелы.

В развязке сюжета второй части олонхо празднуют свадьбу в доме родителей невесты, происходит первая брачная ночь, наделение приданым, благословение матери жены, возвращение молодоженов на родину богатыря.

В концовке олонхо дается описание строительства жилища рядом с домом родителей. Сказание завершается словами о богатой, благополучной жизни Юрюнг Кыыртая до сегодняшнего дня.

Особенности олонхо «Богатырь Тонг Саар» С.Н. Каратаева заключаются в следующих моментах. Во-первых, в этой традиции колоритно показана сюжетно-тематическая группа о родоначальниках ураангхайсаха, в которую входит данное олонхо образующая отдельную подгруппу сюжета «о чудесном быке – сыне родоначальника, устройтеле судьбы старшего брата». Как отметил Н.В. Емельянов, «сюжет о чудесном быке», не меняющем свою внешность, встречается только в данном олонхо, указав, что в остальных эпических текстах иногда обнаруживаются орнитоморфные богатыри, которые принимающие впоследствии человеческий облик [2, с. 136]. Так, в олонхо «Богатырка Кыыс Джуурая» сын богатырки рождается птицей, затем, после перерождения в Верхнем мире, превращается в человека [1]. Однако в сказании «Киндэли-Хатыас» Н.Д. Прокопьева из Олекминского района также повествуется о драконоподобном богатыре Миндиэбэтэр, который так и остается в первоначальном виде [10]. Традиционно образ быка выполняет функцию ездового животного богатыря-абаасы; в мифологических представлениях якутов также имеется образ быка зимы. Ни в каких текстах олонхо, кроме «Богатырь Тонг Саар», бык не является представителем племени айыы аймага.

Во-вторых, если в преобладающем большинстве случаев сказывают о героических подвигах одного богатыря, одного поколения, то в настоящем олонхо говорится о двух поколениях героев – отца и сыновей. При этом, по Н.В. Емельянову, типы героев разных поколений не одинаковы [2, с. 136]. Богатырь Тонг Саар, представитель первого поколения, относится к типу одиноких героев, первопредков, а второе поколение – к типу братьев-богатырей, претерпевших влияние мифологических обменов.

В-третьих, появление новых образов сына-быка, щенка, шамана в олонхо создает дополнительные ответвления сюжета, сюжетную трансформацию.

В-четвертых, в сюжете данного олонхо важную роль играют помощники героя: богатырский конь, дух-хозяйка земли, шаман, богатырь Ад-жына Боотур, небесные шаманки, бык-брат. По сравнению с другими эпическими текстами, здесь создается впечатление, что герой самостоятельно почти всегда ничего не добивается, более того даже погибает в пути.

В-пятых, в развязке первой части сюжета значительное место занимает мотив похищения жены героя тунгусским богатырем. Внимание слушателей/читателей больше привлекает этот блок сюжетного элемента, когда вводятся новые мотивы помощи щенка-оборотня и нахождения новорожденного сына под пеньком, не характерные для других олонхо. Встреча с красавицами-оборотнями обычно представляет собой отдельный вид препятствия в пути (например, в олонхо Б.А. Алексеева «Эрбэхтэй Мэргэн»), а в данном случае этот мотив становится одним из видов вредительства тунгусского богатыря.

В-шестых, в разных элементах сюжетной структуры часто встречается мотив благословения (четыре раза): благословение восьми шаманок, духа-хозяйки земли, шамана айыы Кюн Тэгиликээн (в развитии сюжета первой части олонхо), небесных шаманок Туналыкаан, Кюегэлджин Куо, Ытык Ылымырдыыр Куо (в развязке сюжета первой части олонхо), матери жены богатыря (в развязке сюжета второй части олонхо). Из них мотивы благословения восьми шаманок при изготовлении богатырского снаряжения и благословение шамана айыы Кюн Тэгиликээн редко встречаются даже в самой вилюйской традиции; почти аналогичные мотивы имеются в олонхо олекминского сказителя М.Т. Шараборина-Ку-маарап, в эпосотворчестве которого очень сильно проявляется влияние олонхо вилюйских якутов. Такое разнообразие благословений связано, с одной стороны, с введением новых персонажей, с другой, с тем, что сказитель С.Н. Каратаев был родом из Мастаха, где была свойственна «мифологически выраженная локальная ритуальная традиция» [8, с. 136], и обрядность была характерной чертой этой местности, что нашло отражение в олонхо.

В-седьмых, художественное время и пространство основываются на общежанровых канолах поэтики олонхо. Тем не менее имеются некоторые особенности, которые заключаются в дублировании формулы эпического времени с использованием названий современных российских городов в экспозиции олонхо; плавной смене «декораций», т.е. пространственное перемещение происходит горизонтально, что свойственно для олонхо вилюйских, олекминских, верхоянских якутов; а также в образе священной березы *Аар Кудук Хатын*.

Литература

1. *Дуяков Г.В.* Кыыс Дьуурайа бухатыыр («Богатырка Кыыс Джуурая»). – Якутск: Бичик, 2011. – 288 с. На якут. яз.
2. *Емельянов Н.В.* Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – Москва: Наука, 1990. – 207 с.
3. *Емельянов Н.В.* Сюжеты якутских олонхо. – Москва: Наука, 1980. – 375 с.
4. *Каратаев С.Н.* Сүүлэлдьин Боотур («Сююлэлджин Боотур»). – Якутск: Цумори пресс, 2011. – 122 с. – На якут. яз.
5. *Каратаев С.Н.* Тонг Саар бухатыыр: Олонхо («Богатырь Тонг Саар: Олонхо»). – Якутск: Бичик, 2004. – 237 с. – На якут. яз.
6. *Кузьмина А.А.* Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.
7. *Неклюдов С.Ю.* О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: Сб. науч. тр. / под ред. Б.Н. Путилова. – Ленинград: Наука, 1984. – С. 221–229.
8. *Покатилова Н.В.* О фольклорном наследии А.А. Саввина: интеллектуальный контекст и исследовательский подход // Северо-Восточный гуманитарный вестник, 2017. – № 3 (20). – С. 133–138.
9. *Покатилова Н.В.* Эпос олонхо в исследованиях Н.В. Емельянова: от систематизации к закономерностям эпического сюжетосложения // Северо-Восточный гуманитарный вестник, 2021. – № 2 (35). – С. 65–76.
10. *Прокопьев Н.Д.* Киндэли Хатыас: олонхо. – Якутск: Алаас, 2021. – 198 с. – На якут. яз.
11. *Пропп В.Я.* Морфология сказки. – Л.; Academia, 1928. – 152 с.
12. *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. – Санкт-Петербург: Наука, 1994. – 238 с.

13. *Шараборин-Кумааран М.Т. Куллуйа Куллустуур; Турбутунан төрөөбүт Дуо бухатыыр: олонхолор ('Куллуйа Куллустуур; Рожденный стоя богатырь Дуо: олонхо')*. – Якутск: Алаас, 2020. – 720 с. – На якут. яз.

УДК 398.224(=512.157)

БОГАТЫРЬ НЮРГУН КАК ТИП ГЕРОЯ-ЗАЩИТНИКА ПЛЕМЕНИ (НА ОСНОВЕ ИССЛЕДОВАНИЙ Н.В. ЕМЕЛЬЯНОВА)*

Н.А. Оросина
(г. Якутск)

Статья посвящена исследованию функционирования одного из классических главных героев якутского эпоса олонхо – богатыря Нюргуна. В качестве материала выступает корпус вариантов олонхо о богатырях Нюргунах. Эпосоведом Н.В. Емельяновым в рамках его систематизации сюжеты олонхо о Нюргунах отнесены в третью группу – о защитниках племени. В результате анализа трех текстов данной группы богатырь Нюргун, в частности Нюргун Боотур, охарактеризован как «герой высокого (божественного) происхождения, предназначенный стать защитником племени». На основе исследований Н.В. Емельянова проведен сравнительный анализ пяти текстов олонхо в целях наблюдения и определения функций богатырей Нюргунов и выявления характерных мотивов, раскрывающих данный образ как тип героя-защитника племени.

Ключевые слова: якутский героический эпос, тексты олонхо о богатырях Нюргунах, сюжетная структура, тип героя, защитник племени, функционирование персонажей.

¹ Работа выполнена с использованием научного оборудования ЦКП ФИЦ ЯНЦ СО РАН № 13. ЦКП.21.0016.

THE BOGATYR NYURGUN AS A TYPE OF THE HERO-PROTECTIVE OF THE TRIBE (BASED ON THE RESEARCH OF N.V. EMELYANOV)

N.A. Orosina
(Yakutsk)

The article is devoted to the study of the functioning of one of the classic protagonists of the Yakut epic *olonkho* – the Nyurgun hero. The corpus of variants of the *olonkho* about the heroes of the Nyurguns serves as a material. Eposologist N.V. Emelyanov, within the framework of his systematization, *olonkho* plots about the Nyurguns are assigned to the third group – about the defenders of the tribe. As a result of the analysis of three *olonkho* texts about the defenders of the tribe, the Nyurgun hero, in particular Nyurgun Bootur, is characterized as “a hero of high (divine) origin, destined to become the protector of the tribe.” Based on the research of N.V. Emelyanov, a comparative analysis of five *olonkho* texts was carried out in order to observe and determine the functions of the Nyurgun warriors and identify characteristic motifs that reveal this image as a type of hero-defender of the tribe.

Keywords: Yakut epic *olonkho*, *olonkho* texts about the Nyurgun heroes, plot structure, type of hero, protector of the tribe, functioning of characters.

Олонхо о богатыре Нюргуне является одним из общеизвестных и популярных текстов героического эпоса и считается вершиной устного творчества якутского народа. Наиболее показательными из них являются варианты текстов олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», широко распространенные в центральной эпической традиции.

Варианты текстов олонхо о богатырях Нюргунах стали материалом для составления Н.В. Емельяновым систематизированного свода изложения сюжетов и исследования эпического сюжетосложения олонхо. Согласно его классификации, сюжеты олонхо делятся на три основные тематические группы: 1) о заселении Среднего мира; 2) о родоначальниках племени; 3) о защитниках племени, которые впоследствии стали отдельными монографиями. Четыре монографии Н.В. Емельянова до сих пор не теряют актуальность и высоко оцениваются современными исследователями. Как отмечает Н.В. Покатилова, они «представляют со-

бой единое целое, концептуальность которого обусловлена целостным пониманием эпического жанра олонхо, прошедшего достаточно длительную эволюцию в широком контексте этно- и культурогенеза якутского народа, его движения «с юга на север» [9, с. 65]. Таким образом, в научных трудах Н.В. Емельянова четко прослеживается процесс расширения исследовательского подхода: от систематизации до исследования эпического сюжетосложения.

Систематизация сюжетов олонхо составлена, в первую очередь, на основе отличий характеристики и функций главных героев. Олонхо о Нюргунах он относил в третью группу – о богатырях-защитниках племени, где «их объединяет общая сюжетная тема защиты эпического племени *айыы аймага* от злых племен *абаасы аймага*. В этих олонхо Средний мир заселен людьми, уже осознающими свою принадлежность к племени *айыы аймага*; можно предположить, что это – потомки родоначальников типа Эр Соготоха, мирная, созидательная жизнь которых нарушается нападениями враждебных сил. В такой ситуации в эпической традиции создается новый (и высший) **тип богатыря – защитника племени**» [3, с. 18, 182]. Далее Н.В. Емельянов подтверждает позицию относительно локальной принадлежности сюжетов олонхо о Нюргунах с отсылкой на исследование В.В. Илларионова: «Эпический тип богатыря-защитника племени Нюргуна был создан олонхосутами Ботурусского улуса, т.е. таттинской школой сказителей» [Там же, с. 18].

Олонхо о Нюргунах выступили основным материалом в исследовании таттинской локальной традиции и имели большое значение в определении соответствующих выводов; в результате анализа трех текстов олонхо подтверждено существование данной традиции [7, 8].

На материале текстов олонхо о Нюргунах нам предстоит задача сравнить функции богатырей Нюргунов как защитников племени в целях выявления общих и отличительных черт и проследить трансформацию в характерных сюжетных мотивах, функционирующих вокруг главного героя. Для анализа выбраны пять рукописных и опубликованных текстов олонхо о богатырях Нюргунах: 1) олонхо о *Нюргун Боотуре* – «Нюргун Боотур Стремительный» К.Г. Оросина в записи 1895 г. (таттинская традиция, далее – *НБС 1*); 2) «Нюргун Боотур Стремительный» Н.Я. Татарина в записи 1940 г. (усть-алданская традиция, далее – *НБС 2*); 3) «Нюргун

Боотур Стремительный» Г.Е. Слободчикова в записи 1941 г. (мегино-кангаласская традиция, далее – *НБС 3*); 4) олонхо о *Тойон (букв. ‘Господин’) Нюргуне* – «Тойон Нюргун» Н.Ф. Попова в записи 1895 г. (чурапчинская традиция, далее – *ТН 1*), 5) «Тойон Нюргун» И.М. Давыдова в записи 1940 г. (таттинская традиция, далее – *ТН 2*).

Богатырь Нюргун как защитник племени. Нюргун Боотур Г.У. Эргисом охарактеризован как «богатырь-защитник и освободитель» [6, с. 368]; «защитник улуса солнца, племени айыы (*‘күн улууһун көмүскээччи, айыы аймабын араҥаччылааччы’*)» [6, с. 38]. Далее исследователем обозначена его основная функция – «совершение героических подвигов во имя установления мира на земле, защита обиженных и освобождение захваченных в плен соплеменников» [16, с. 203].

Богатырь Нюргун Боотур послужил одним из ключевых образов при выявлении и определении Н.В. Емельяновым третьего типа сюжетов якутского эпоса – олонхо о защитниках племени. По мнению исследователя, их «объединяет общая тема защиты эпического племени айыы аймага от злых племен, обитающих в Нижнем и Верхнем мирах. Средний мир заселен людьми, уже осознавшими себя племенем *айыы аймага (ураангхай саха)*, предположительно, потомками родоначальников – одиноких поселенцев, богатырей типа Эр Соготоха» [3, с. 182].

Относительно образа Нюргун Боотура Н.В. Емельяновым отмечено, что «могучими защитниками племени *айыы аймага* выступают богатыри Нюргуны, предназначенные высшими божествами для этой высокой миссии» [Там же, с. 11]. Ему дана характеристика как «образа богатыря с высоким чувством ответственности за безопасность своих соплеменников» [Там же, с. 182-183]. Нюргун Боотур выступает в олонхо «как богатырь-воин, исполнитель божественных предначертаний, у него чрезвычайно развито чувство принадлежности к племени айыы аймага и ответственности за благополучие родного племени» [Там же, с. 169].

Во всех текстах олонхо о Нюргунах богатыри предназначены верховными божествами стать защитниками племени айыы. В трех текстах данная функция четко отражается, в частности, в вариантах олонхо о Нюргун Боотурах: «*Айыы аймабын араҥаччылаатын диэн айбытым, Күн улууһун көмүскүөтүн диэн онорбутум*» («Я создал его с высоким назначением, Чтоб он защитил племена айыы, Чтоб он оградил улусы

солнца' – перевод Г.У. Эргиса) (со слов Джылга Тойона¹) (НБС 1), «Күн улууһун көмүскүүргэ, Айыы улууһун араначчылыырга Ананан түспүт киһи этэ» ('Человек спустился, Чтобы защитить племена солнца, Чтобы оберегал племена айыы' – перевод наш) (со слов Джылга Тойона) (НБС 2), «Өстөөбү өһөгөйдүүргэ аналлаах, Үс хара төбөлөөбү үөскэ-тэргэ үгэстээх Төлкөлөммүт убайыам» ('С назначением погубить врагов, с установлением разведения трех черноглавых Предопределен мой брат' – перевод наш) (со слов удаганки Айыы Умсуур) (НБС 3). Из текстов видно, что Нюргун Боотур – яркий пример идеального защитника племени айыы аймага, не только предопределенный, но и поддерживаемый верховными божествами во всех сферах его жизнедеятельности в Среднем мире. Джылга Тойон наделил его силой, «равной половине всей силы, богатством, равным половине всего богатства, счастьем, равным половине счастья Среднего мира» ('орто дойду күүһүн анара күүстээх, баайын анара баайдаах, дьолун анара дьоллоох киһи буолуох тустаах') [6, с. 74].

По сравнению с Нюргун Боотуром, богатыри Тойон Нюргуны занимают несколько иную позицию. Во-первых, действие олонхо начинается с того момента, когда Тойон Нюргун с сестрой уже живут в Среднем мире, мотив спуска из Верхнего мира не обнаружен. Во-вторых, богатырские доспехи и снаряжения один Тойон Нюргун находит сам (ТН 1), у другого Тойон Нюргуна вовсе отсутствует (ТН 2). Богатырского коня у обоих также не имеется. Здесь уместно привести точку зрения Н.В. Емельянова о том, что «образ главного героя Тойон Нюргуна вобрал в себя черты трех типов героев-богатырей якутского эпического творчества: тип пешего богатыря – первого жителя Среднего мира; тип родоначальника – воина на боевом коне, совершающего героическое сватовство; тип защитника племени» [3, с. 123]. Таким образом, данный образ он относит к смешанному типу, относящемуся и к родоначальнику, и к защитнику племени. Однако функция защитника все же доминирует, что представлено в тексте олонхо ТН 1: «Абыс айыы аймабын Кэнэбэскигэ дылытын Адьарайтан абырыыр Аһыныылаах айыы сизэнэ буолуо диэбиттэрэ ('До грядущих времен Восьми племен айыы, Чтоб

¹ Джылга Тойон ('Дьылба Тойон') – по представлению якутов, божество, живущее в верхних ярусах неба, распоряжающееся судьбами людей [14, с. 493].

защитить от аджараев¹, Станет отзывчивым потомком айыы, сказали') (со слов госпожи Ньиргийэ Баай Хотун)». Интересны также те моменты, когда первому Тойон Нюргуну после богатырской закалки присуждается богатырское имя *Кылааннаах Ньургун Бэбэ* ('Неподражаемый Нюргун Бёгё') (*ТН 1*), а второй – присуждает имя себе сам, и даже в некоторой степени походит на отверженного потомка айыы, о чем свидетельствует отсутствие богатырского снаряжения (*ТН 2*).

Учитывая тот факт, что два типа богатыря отличаются не только по атрибутам², необходимо иметь в виду, что в функционировании также произошла некая трансформация. При анализе олонхо о богатырях Нюргунах Н.В. Емельянов как раз на это акцентировал внимание: «Образ главного героя олонхо Нюргун Боотур Стремительного как бы вырастает из образов Елбет Бэргена и Тойон Нюргуна. Сравнивая этих трех героев, можно проследить постепенное развитие образа защитника племени; Тойон Нюргун еще ближе стоит к образу Нюргун Боотура. Хотя он воплощает в себе тип и пешего родоначальника, и конного богатыря, всеми своими действиями он предваряет подвиги Нюргун Боотура. Схема развития сюжета в обоих олонхо почти неизменна. Олонхо «Тойон Нюргун» Н.Ф. Попова служит как бы «первой редакцией» олонхо К.Г. Оросина в плане создания образа защитника племени» [3, с. 166]. По мнению исследователя, образ идеального защитника племени, как Нюргун Боотур создавался постепенно, а относительно текстов он считает, что олонхо Н.Ф. Попова и К.Г. Оросина имеют одинаковую структуру и воспринимаются практически как один и тот же текст. Здесь необходимо иметь в виду, что оба текста записаны в одно и то же время, если уточнить – в 1895 г. Олонхосуты-фиксаторы Н.Ф. Попов и К.Г. Оросин оба были уроженцами Ботурусского улуса, держали связь с Э.К. Пекарским. Предполагается, что в дореволюционное время в данном улусе активно бытовал сюжет о богатыре Нюргуне, который послужил источником для создания различных вариантов таких текстов олонхо, как «Тойон Нюргун» и «Нюргун Боотур Стремительный».

¹ Аджарай ('адъарай') – живущие в Нижнем мире враждебные людям чудовища, абаасы, причиняющие жителям Среднего мира различные бедствия [13, с. 293].

² В.Я. Пропп под *атрибутами* понимает совокупность всех внешних качеств персонажей: их возраст, пол, положение, внешний облик, особенности этого облика и т.д. [10, с. 80].

Далее выявлены основные мотивы, демонстрирующие богатыря Нюргуна как героя-защитника и в большей степени характерные для олонхо о защитниках племени в целом.

Небесное (божественное) происхождение героя и родственные связи. Богатыри Нюргун Боотуры практически все имеют небесное происхождение. Их родителями обычно выступают родоначальники Верхнего мира, не связанные с божественными функциями. Они соглашаются на поселение детей в Средний мир, по указу самих божеств (*НБС 1, НБС 2, НБС 3*).

Е.М. Мелетинский относит Нюргун Боотура к «неодиноким» героям: «Часто в олонхо изображаются герои, спущенные на землю богами, но не являющиеся «одинокими». Классическим примером является Нюргун Боотур» [4]. Действительно, Нюргун Боотур – тип такого защитника племени, в отношении которого верховные божества окружают своего избранника постоянным вниманием, оказывают своевременную помощь. Нюргун Боотур не одинок, он чувствует свою неразрывную связь с жителями Среднего мира и небожителями-божествами. По Н.В. Емельянову, «это родоплеменная, кровнородственная связь людей, покровительствуемых верховным божеством Юрюнг Аар Тойоном. С теми спасенными им богатырями и женщинами, которые не имеют кровнородственные связи, Нюргун Боотур закрепляет союз брачными узлами: его брат Юрюнг Уолан женится на Туйаарыме Куо, а сам он на Кыыс Нюргун» [3, с. 168].

У богатырей Тойон Нюргунов в этом отношении имеются некоторые отличия: один Тойон Нюргун (*ТН 1*) имеет божественное происхождение, он является прямым внуком верховного божества Юрюнг Айыы Тойона и Кюн Таймарыын Хотун, сыном Кюрюё Джэсёгёй Тойона и Юрюнг Арыльйа Хотун, которые всячески посылают помощь герою. О родителях другого Тойон Нюргуна в тексте не упоминается. Известно только, что имеется конфликт с верховными божествами из-за буйного нрава, вследствие чего ему не были предоставлены конь и богатырские доспехи (*ТН 2*). Данные мотивы свидетельствуют об активном функционировании мифологических персонажей.

Еще одним показателем того, что богатыри Нюргуны отроду не одинокие герои, является обнаруженное во всех текстах присутствие род-

ных братьев и сестер. Старший брат *Мёлсют Бёгё* (НБС 1), *Бёгюё Бёгё* (НБС 2), *Монджут Бёгё* (НБС 3) помогает Нюргуну и младшей сестре поселиться в Средний мир, а *Кюрюё Кёмюс богатырь* (ТН 1) в целях защиты пытается остановить Нюргуна от вступления в бой. С младшим братом *Юрюнг Уоланом* (НБС 1), *Басымньылаан Батыром* (НБС 2), *Ойунньах Бэргеном* (ТН 1), *Оонньуулаах Мохсоголджуном* (ТН 2) Нюргун изначально не бывает знаком, что порождает бой или конфликт с ним. Его миссия заключается в охране жилища и страны героя, пока старший брат совершает подвиги. Позже Нюргун женит его на одной из спасенных им девушек. Данный мотив встречается в текстах олонхо *НБС 1*, *НБС 2*, *ТН 1*, *ТН 2*, в олонхо *НБС 3* не обнаружен. Вероятно, в последнем он заменен на другой мотив, связанный со старшим братом.

Старшей сестрой является удаганка *Айыы Умсуур* (НБС 1, НБС 2), *Умсуур удабан* (НБС 3), *Атыыр Умсуур* (ТН 1, ТН 2), выступающая покровительницей, оказывающей помощь брату в трудных ситуациях. В тексте *НБС 3* она является младшей сестрой Нюргуна. Младшая сестра *Айталы Куо* (НБС 1), *Айталыын Куо* (НБС 2), *Кёмюс Чёмчюкейдян Куо* (ТН 1), *Юрюнг Уйантай* (ТН 2) спускается в Средний мир вместе с Нюргунном, либо изначально живет с ним. Она является пассивной героиней и выступает причиной похищения, тем самым подталкивая брата на первый подвиг.

Наличие братьев и сестер формирует такие сюжетные мотивы, как «помощь удаганок в битве», «бой/конфликт между неузнанными братьями», характерные для олонхо о Нюргунах и выступающие дополнительными элементами сюжетной структуры. А мотив «похищение младшей сестры богатырем абаасы» всегда служит мотивировкой (завязкой) первого звена сюжета, с которого начинается богатырский поход богатыря Нюргуна.

Богатырский поединок: масштаб героического подвига. Одним из ключевых моментов богатырских сражений Нюргунов как защитника племени считается масштаб героического подвига, т.е. наблюдается постепенное возрастание значения их боев: от спасения родной сестры до освобождения из плена 37 богатырей племени. Уровень силы и магии противников также с каждым разом увеличивается.

В трех текстах богатырь Нюргун сражается с четырьмя противниками, в тексте *НБ 3* насчитывается три боя, в тексте *ТН 2* – пять боев, так как ведется повторный с вновь ожившим противником. Для сравнения выбраны первые два боя, существующие во всех текстах. В каждом из них выявлен основной элемент, который подробно описывается или повествуется в том или ином тексте.

Причина первого боя героя с врагом во всех текстах одинаковая – похищение сестры Нюргуна. Противником выступает богатырь абаасы из Нижнего мира по имени *Тимир Ыйыста Хара (НБС 1)*, *Тимир Ыйыста (НБС 3)* или *Ыйыста Хара (ТН 2)*. В других двух текстах имена поменялись – *Ала Дыбына (НБС 2)*, *Тимир Дыбырдаан (ТН 1)*. С этим противником Нюргун борется в течение тридцати дней, но не во всех текстах это упоминается.

Основным элементом первого боя с противником является место боя, которое постоянно меняется в результате передвижения героев. В целом, они меняют местоположение три раза: Нижний мир, специальное поле битв *Чыыстай буолак* (букв. ‘Чистое поле’) а также каменная гора или ледяной остров, находящийся посреди Огненного моря. Последнее место считается самым опасным, так как в случае преодоления одного, другой сразу выбрасывает в Огненное море. При исследовании места как пространства Л.Н. Семенова отмечает, что «бой богатырей-соперников на специально отведенном месте имеет жесткую пространственную приуроченность, одинаковое течение и одинаковый результат практически во всех сюжетах. Специфическое расположение места, специально отведенного для боя, сообщает ему характеристики, не позволяющие включить его в структуру эпического мира – он появляется в повествовании не как элемент эпического пространства, состоящего из трех пространственных зон, а как находящийся вне эпического мира локус» [11, с. 162–163].

Здесь также отметим, что если в других олонхо герой Нюргун специально перемещается в Нижний мир, чтобы сразиться с богатырем абаасы, то в олонхо *НБС 3* герой Нюргун встречает противника прямо на дороге, и там же ведется борьба с кратким описанием, т.е. наблюдается постепенное упрощение основных боев.

В этом же тексте противник героя вызывает сестру *Дьэзэ Бааба* ('Баба Яга') в качестве помощницы, между тем в других текстах ведется другая битва – битва удаганок, которые по зову братьев-богатырей непременно прибывают в качестве помощниц. Как видно, удаганка заменяется заимствованным образом из русского фольклора.

Если в четырех текстах проводится традиционный бой богатырей и к этому еще добавляется дополнительная битва удаганок, которая по существу является элементом традиционного боя, здесь она просто выпадает и заменяется участием сестры в основном бое вместе с героем. Битва удаганок также отсутствует в тексте олонхо *ТН 1*, в котором вместо сестры-удаганки помощниками выступают *Үс күн дьөһөлдүүт уолаттар* ('Три солнцеликих парня-служителя') и покровитель мужского пола Таатык Бэргэн, замаскированный под старика-табунщика Кюлюк Сюё-дэр.

Битва удаганок ведется в олонхо на тот момент, когда у богатырей не остается сил на продолжение боя. С.Ю. Неклюдовым верно отмечено, что «когда герой оказывается лишенным возможности действовать, зачастую при этом утрачивает способность передвигаться <...> на это время недостающие звенья в цепи сюжетных перемещений бывают добавлены *перемещениями второстепенного персонажа*, вновь утрачивающего активность при возвращении ее герою» [5, с. 128].

Далее следует второй бой героя с противником. Здесь мотивировкой выступает прибытие в Средний мир богатыря абаасы в качестве жениха к девушке айыы. В двух текстах олонхо (*НБС 2* и *НБС 3*) причиной является похищение девушки айыы.

Во втором бое внимание акцентируется на описание результата, т.е. победу героя и жертвоприношение. Во всех текстах герой побеждает своего противника, игнорируя просьбу побежденного стать его рабом, и его телом кормит духов мести – дочерей Илбиса.

В наших текстах в качестве жертвоприношения духам даются голова, сердце, и в одном тексте труп абаасы сжигается. Жертвоприношение сердца врага означает, что враг побежден окончательно, стерт с лица земли. Сожжение тела обозначает, что этим искореняется распространение всяких заболеваний и страстей, которым и был одержим убитый.

Битва удаганок выступает как дополнительный элемент основного боя Нюргуна и его противника. Как видно, в текстах олонхо таттинской традиции (*НБС 1, ТН 2*) удаганки призываются в качестве помощниц в первом бою, и впоследствии проводят отдельный бой. В тексте олонхо *НБС 2* удаганка айыы выступает как целительница, которая не принимает участия в битве, а удаганка абаасы как помощница в основном бою. В олонхо *НБС 3* противником героя выступает шаманка Нижнего мира. Как видно, процесс трансформации происходил в зависимости от периода записей. В ранних записях олонхо о Нюргунах (*НБС 1, ТН 1*) и в олонхо *ТН 2* основные бои богатырей описываются в полном объеме. В поздних записях олонхо о Нюргунах (*НБС 2, НБС 3*) упрощены некоторые эпизоды боев, пропущены описания основных элементов.

В заключение следует отметить, что богатырь Нюргун как тип героя-защитника племени раскрывается во всех текстах олонхо, имеет небесное/божественное происхождение, богатырский поединок определяется масштабом героического подвига. Выяснилось, что такие мотивы как «битва удаганок», «бой/конфликт между неузнанными братьями» характерны для олонхо о Нюргунах-защитниках. Некоторые трансформации (упрощения, соединения), обнаруженные внутри сюжетных мотивов, в частности, в богатырском поединке, произошли в поздних записях олонхо о Нюргунах.

Литература

1. Дьулуруйар Ньургун Боотур ('Нюргун Боотур Стремительный') / зап. А.Е. Афанасьевым со слов Н.Я. Татаринова. 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 7а. Ед. хр. 23. – 256 л.
2. Дьулуруйар Ньургун Боотур ('Нюргун Боотур Стремительный') / зап. Д.И. Дмитриевым со слов Г.Е. Слободчикова. 1941 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 7а. Ед. хр. 21. – 302 л.
3. *Емельянов Н.В.* Сюжеты олонхо о защитниках племени. – Новосибирск: Наука. Сиб. изд. фирма РАН, 2000. – 192 с.
4. *Мелетинский Е.М.* О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. – Режим доступа: <https://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky16.htm> (дата обращения: 06.05.2022).

5. Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. – М.: Форум, 2015. – 216 с.

6. Нюргун Боотур Стремительный. Якутское олонхо / текст К.Г. Оросина; ред., пер., коммент. и вступ. ст. Г.У. Эргиса. – Якутск: Якутское кн. изд-во, 1947. – 410 с.

7. Оросина Н.А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы: автореф. дис... канд. филол. наук. – Якутск, 2015. – 23 с.

8. Оросина Н.А. Традиционные сюжеты и мотивы олонхо таттинской локальной традиции (на примере олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» К.Г. Оросина и «Тойон Ньургун» И.М. Давыдова) // Якутский героический эпос олонхо – шедевр устного и нематериального наследия человечества в контексте народов мира: матер. междунар. науч. конф. (Якутск, 18-20 июня 2013 г.) / [редкол.: Е.И. Михайлова (отв. ред.) и др.]. – Якутск: Изд. дом СВФУ, 2014. – С. 403–405.

9. Покатилова Н.В. Эпос олонхо в исследованиях Н.В. Емельянова: от систематизации к закономерностям эпического сюжетосложения // Северо-Восточный гуманитарный вестник, 2021. – № 2 (35). – С. 65-76.

10. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. – Москва: Лабиринт, 2001. – 192 с.

11. Семенова Л.Н. Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетика. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2006. – 232 с.

12. Тойон Ньургун ('Господин Ньургун') / зап. Р.А. Кулаковским со слов И.М. Давыдова. – Якутск: Бичик, 2003. – 240 с. – (Саха боотурдара ('Якутские богатыри'): в 21 т.; Т. 2). – На якут. яз.

13. Толковый словарь якутского языка: в 15 т. Т. I / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2004. – 680 с. (Буква А).

14. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта: в 15 т. Т. III / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2006. – 844 с. (Буквы Г – И).

15. Тойон Ньургун ('Господин Ньургун') / зап. Н.Ф. Попова // Образцы народной литературы якутов / под ред. Э.К. Пекарского: в 3 т. – Т. 1, вып. 2. – Санкт-Петербург: Тип. Императ. Акад. наук, 1908. – 192 с. – На якут. яз.

16. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. – Якутск: Бичик, 2008. – 400 с.

СПЕЦИФИКА ИМЕН МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ В ЯКУТСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ ОЛОНХО

А.Н. Данилова
(г. Якутск)

В статье рассматриваются особенности формульных наименований мифологических персонажей в якутском героическом эпосе олонхо. Например, Юрюнг Айыы Тойон является основным мифологическим персонажем, встречающимся почти во всех олонхо. Полное формульное наименование божества раскрывает его место обитания, отражает внешние и внутренние качества, его социальное положение. Материалом для исследования послужили тексты олонхо «Джырыбына Джырылыатта П.П. Ядрихинского-Бэдьээлэ, «Тонг Саар богатырь» С.Н. Каратаева-Дыгыйар.

Ключевые слова: якутский героический эпос олонхо, мифологический персонаж, формула имени, художественные средства, аллитерация, рифма.

THE SPECIFICS OF THE NAMES OF MYTHOLOGICAL CHARACTERS IN THE YAKUT HEROIC EPIC OLONKHO

A.N. Danilova
(Yakutsk)

The article examines the features of the formulaic names of mythological characters in the Yakut heroic epic Olonkho. Yuryung Ayuy Toyon is the main mythological character found in almost all olonkho. The full formula name of the deity reveals his place of residence, reflects external and internal qualities, his social position. The material was the texts of olonkho P.P. Yadrikhinsky-Badieele "Jyrybina Jyrylyatta", S.N. Karataev-Dygyyar "Tong Saar bogatyr".

Keywords: Yakut heroic epic olonkho, mythological character, name formula, artistic means, alliteration, rhyme.

В последнее время исследователи все больше внимания уделяют формульному языку эпических сказаний. Об особенностях стиля олонхо

фольклорист П.Н. Дмитриев пишет: «Стиль олонхо от других жанров отличается многообразием отшлифованных эпических формул. Олонхосуты, владея богатым багажом традиц ионных формул, создают, каждый по мере своих возможностей, унифицированные эпические «модели». Эпические формулы способствуют продолжению и развитию традиции, окончательному формированию поэтического стиля и структуры якутского народного эпоса олонхо» [2, с. 120]. Одной из таких является формула имени персонажа.

Архаичность олонхо доказывается существованием в нем широкого пласта мифологических мотивов и персонажей: это представление о божествах, изображение трех миров, элементы анимизма, тотемизма, наличие чудовищ *абаасы*, волшебных предметов.

В олонхо божества Верхнего мира и духи-*иччи* различных местностей и перевалов Среднего мира занимают значительное место среди эпических мифологических персонажей. В олонхо вселенная состоит из трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего. В Верхнем мире проживают небожители во главе с верховным божеством Юрюнг Аар Тойоном. *Айыы* (божество) – общее название высших существ, олицетворяющих собою начала добра. Эти сверхъестественные существа живут в Верхнем мире и правят судьбами жителей Среднего и Нижнего миров [4, с. 10]. Божества *айыы* как могущественные существа с большими магическими способностями являются обязательными персонажами эпоса. *Айыы* по-русски переводится как «божество», но это слово еще используется в отношении людей из светлого племени. Исходя из их участия в повествовании на всем его протяжении, они делятся на следующие категории:

- а) божества, у которых упоминаются лишь имена;
- б) божества, представленные живущими как племена *айыы*, т.е. действующие;
- в) божества, к которым обращаются только за помощью и покровительством.

Все имена божеств представлены одинаково и созвучны во всех текстах олонхо: Юрюнг Айыы Тойон, Айыыһыт, Иэйиэхсит и т.д. В олонхо имя каждого персонажа состоит из определительных рядов показывающих место обитания персонажа, указывающих на родовое происхождение, отражающих внешние и внутренние качества персонажа, определяющий характер социального положения.

Образ Юрюнг Айыы Тойона четко выделяется среди других небесных божеств. Он является создателем вселенной и человека, главы небес и остальных богов. В якутских олонхо это имя употребляется в нескольких вариантах. Так, в олонхо П.П. Ядрихинского-Бэдьээлэ «Джырыбына Джырылыатта» божество Юрюнг Аар Тойон изображен как зажиточный родоначальник. Как видно из формулы его имени, Юрюнг Аар Тойон со своей семьей живет на самом высоком небе (*Тобус хаттыгастаах до-бун маѳан халлаан* Девятиярусное ослепительно белое небо). Во всех текстах олонхо в формуле имени этого божества его место проживания никогда не изменяется. Формула имени божества Юрюнг Аар Тойона в олонхо С.Н. Каратаева-Дыгыяр «Тонг Саар богатырь» представлена в следующем порядке:

- | | |
|---|--|
| 1. <i>Үрүн халлаан үктэллээх</i> (7), | <i>Имеющий ступень из белого неба,</i> |
| 2. <i>Манан халлаан балааккалаах</i> (8), | <i>Имеющий палатку из белого неба,</i> |
| 3. <i>Сырдык халлаан сыаркылаалаах</i> (8), | <i>Имеющий зеркало из светлого неба,</i> |
| 4. <i>Ырай буюса ыскаабалаах</i> (8), | <i>Имеющий райский шкаф,</i> |
| 5. <i>Ый уота тымтыктаах</i> (6), | <i>Имеющий лучину от света луны,</i> |
| 6. <i>Күн уота чүбэчилээх</i> (7), | <i>Имеющий свечку из света солнца,</i> |
| 7. <i>Абыс хаардаах бугул саѳа</i> (8) | <i>Имеющий дымокур</i> |
| 8. <i>Ахтаах наадан түптэлээх</i> (7), | <i>С размером восьми копн,</i> |
| 9. <i>Сэттэ хаардаах бугул саѳа</i> (8) | <i>Имеющий щедрый брод</i> |
| 10. <i>Иһэгэй оломноох</i> (6), | <i>С размером семи копн,</i> |
| 11. <i>Үс унаар куйаас түптэлээх</i> (8), | <i>Имеющий три жарких дымокура,</i> |
| 12. <i>Үкэр куйаас олбохтоох</i> (7), | <i>Имеющий теплую подстилку,</i> |
| 13. <i>Күдэн куйаас тыыннаах</i> (6), | <i>Имеющий жаркий дух</i> |
| 14. <i>Үрүн Айыы Тойон оѳонньор</i> (9). | <i>Юрюнг Айыы Господин старик</i> |

[3, с. 27]

Как видно из полного имени, божество Юрюнг Аар Тойон изображен как высший судья, зажиточный богач, владеющий землями.

Верховное божество Юрюнг Айыы Тойон представляется почтенным старцем, облаченным в дорогие меха, источающие жар и свет. Глава Верхнего мира и населяющие его высшие существа связаны с видимым светилом – солнцем, дающим тепло всему живущему и растущему на земле. Иногда его звали Юрюнг Аар Тойон – Белый Престарелый Господин, здесь эпитет «аар» употреблен в значении «старейший, главнейший из всех айыы». Юрюнг Айыы Тойон является одним из главных

персонажей большинства мифов. Он является самым могущественным из сверхъестественных существ. В «Словаре» Э.К. Пекарского он охарактеризован как верховное божество, творчески ниспосылающее детей, как давшее человеку кут (душу). Ему, как и всем божествам айыы, «кровавых жертв не приносят, а только посвящают живых животных и кумыс, преподнося ему в деревянном кубке (чороне), а также брызгают» [1, с. 18].

В формуле имени персонажей олонхо средства художественной выразительности используются с целью усилить образность языка. Параллелизм – тождественное или сходное построение рядом стоящих строк, которые, соотносясь, создают единый образ.

Структура формулы имени божества Юрюнг Айыы Тойона в олонхо «Тонг Саар богатырь» состоит из 14 строк. В формульном языке олонхо аллитерация является основным художественно-изобразительным средством, которому подчиняются почти все виды художественно-изобразительного средства. Благодаря использованию аллитерации эпическое имя становится более звучным и образным. Звукопись, свойственная большинству жанров фольклора, в олонхо проявляется гораздо ярче. В якутских олонхо прием аллитерации наиболее распространен, проявляясь в повторе одного или нескольких звуков, разных частей или какой-либо одной части имени.

Основные компоненты имени божества Юрюнг Айыы Тойона связаны внутристиховой и вертикальной аллитерацией (ү-ү, а-а, ы-ы). Здесь тип рифм строк представлен словами в одной и той же грамматической форме (*үктэллээх, балааккалаах, сыаркылаалаах, ыскаабалаах, тымтыктаах, чүбэчилээх, оломноох, түптэлээх, олбохтоох, тыыннаах*). Такой вид рифмы называется эмбриональным, таковы рифмованные строки на -лаах, -таах. Наблюдается аллитерация гласных звуков в начале формулы (ү, а, ы). Аллитерация скрепляет текст на фонетическом уровне. Формула имени органически вплетается в звуковую ткань текста олонхо и создает ее особое фонетико-ритмическое оформление. В формульном языке олонхо аллитерация является основным художественно-изобразительным средством, которому подчиняются почти все виды художественно-изобразительных приемов.

Ярким средством выразительности выступает эпитет – образное определение предмета или действия, чаще всего выраженное прилагательным. Формула имени божества Юрюнг Айыы Тойон состоит из 45 слов. В имени Юрюнг Айыы Тойон преобладают 6-, 7-, 8-сложные строки.

Другое божество, Улуутуйар Улуу Тойон, находится «в самом темени рыжеватого-белого девятиярусного неба» (*Соһо чуобур халлаан*). Оно, скорее, относится к отрицательным персонажам эпоса, и потому поселяется в небе другой расцветки, т.е. он может проживать в другом ярусе, не на том, где живет главное божество. Благодетельные божества и духи-иччи обычно заселяют восточные и южные стороны эпического пространства. Божество же Улуутуйар Улуу Тойон можно отнести к племени *абаасы*, потому что его действия и вид выглядят отталкивающе. Его жена Моболой Хотун также выглядит омерзительно: по якутской мифологии, Улуу Тойон покровительствует черным шаманам, он считался их праотцом, а также создателем первого шамана, он и впоследствии давал души шаманам.

К положительным духам относились почтительно, и это также обнаруживается в структуре их имен. Внешний облик богини плодородия Айыыһыт и духа-хозяйки матери-земли Аан Алахчын Хотун соответствует их благоприятным действиям по отношению к людям, например, богиня-созидательница Айыыһыт благословляет и одаривает новорожденного ребенка каким-либо талантом уже с рождения. В полном имени отчетливо представляется образ почтенной женщины-покровительницы.

Добрые богини олонхо наделены прекрасными физическими и моральными качествами. Они способствуют размножению рода человеческого и благополучию в его повседневной жизни. Часто богини указывают путь к победе или помогают главному герою в критический момент его борьбы с темными силами, выражая неразрывную связь светлого богатыря с матерью-землей. Отличительной и принципиально важной чертой олонхо является то, что среди его вставных эпизодов, связанных с отдельными женскими образами, много соответствующих моментов в мифологии других народов. Внешний облик добрых богинь очеловечен, их имена развернуты, сопровождаются красочными эпитетами, присущими только им.

Главный герой олонхо в ходе развития каждой сюжетной ситуации сталкивается с различными мифологическими персонажами, которые тесно связаны с традиционными верованиями якутского народа и являются одним из устойчивых образов каждого олонхо.

В заключение можно сказать, что мифологические персонажи, в частности, верховные божества и духи-иччи занимают значительное место в развитии сюжета олонхо. Мифологические образы не развиваются, они статичны, и это отражено в их имени. Характеристика каждого мифологического образа рассмотрена с использованием специальных его составляющих: формульной, портретной характеристик, которые грамматически и логически взаимосвязаны между собой и создают визуальный образ имя носителя. Основным отличием является то, что в именных формулах трех групп персонажей (родоначальников *айыы* и *абаасы*, духов-иччи и божества) отсутствует второй определительный ряд, который знакомит слушателя с генеалогией эпического персонажа. Если они состоят в родстве с каким-либо персонажем, то это не отражается в формуле имени, а выясняется в ходе сюжетных событий.

Литература

1. *Гоголев А.И.* Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 2002. – С. 18.
2. *Дмитриев П.Н.* Эпические формулы в олонхо // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск: ЯФ СОАН СССР, 1977. – С. 118–120.
3. *Каратаев С.Н.* Тон Саар бухатыыр: Олонхо (“Богатырь Тонг Саар: Олонхо”). – Якутск: Бичик, 2004. – 237 с. – На якут. яз.
4. *Кулаковский А.Е.* Научные труды. – Якутск: Як. кн. изд-во, 1979. – С. 9–10.
5. Мифология народов Якутии: сб. ст. – Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1980. – С. 53–59.
6. Мифы народов мира. Энциклопедия. – Москва: Изд-во Большая Российская энциклопедия, 1997. – Т. 1. – 1392 с. (нет ссылок)

МОТИВ СВАТОВСТВА В ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ НАРОДА САХА И ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

А.Ф. Корякина
(г. Якутск)

Мотив героического сватовства занимает центральное место в героических сказаниях тюрко-монгольских народов. Богатыри, кроме защиты соплеменников от чужих сил, имеют миссию быть родоначальниками племен. Сватовство и женитьба героя рассматриваются как сохранение родовых традиций, как залог продолжения и развития жизни племени, расширения рода богатыря. В статье представлены результаты сравнительного изучения сюжетных мотивов сватовства в эпической традиции народа саха и алтайского, хакасского, тувинского, бурятского народов, проведенного с целью выявления архаичных, устойчивых мотивов, связанных с богатырским сватовством, их отличий и сходств. Для сравнения были применены сравнительно-исторический, структурно-типологический, сравнительно-описательный методы. Рассматривается мотив как микросюжет со структурой и определенными функциями; проведена тематическая систематизация, что может являться новизной работы. В качестве источников отобраны образцовые тексты эпического наследия якутского и тюрко-монгольских народов. Изучение типологических связей якутского героического эпоса с эпическими традициями тюрко-монгольских народов с привлечением широкого сравнительного материала может стать существенным подспорьем для дальнейших научных изысканий по выяснению роли эпосов тюркоязычных народов в сложении и формировании эпической традиции якутов, по установлению мотивного фонда якутского эпоса.

Ключевые слова: эпическая традиция, мотив сватовства, комбинация сюжетных мотивов, устойчивые мотивы, архаичные мотивы.

THE MOTIF OF MATCH MAKING IN THE EPIC TRADITION OF THE SAKHA PEOPLE AND THE TURKIC-MONGOLIAN PEOPLES

A.F. Koryakina
(Yakutsk)

The motive of heroic matchmaking occupies a central place in the heroic tales of the Turkic-Mongolian peoples. The heroes, in addition to protecting their tribesmen from foreign forces, have a mission to be the ancestors of the tribes. Matchmaking and marriage of the hero are considered as the preservation of ancestral traditions, as a guarantee of the continuation and development of the life of the tribe, the expansion of the kind of hero. The article presents the results of a comparative study of the plot motives of matchmaking in the epic tradition of the Sakha people and the Altai, Khakass, Tuva, Buryat peoples, conducted in order to identify archaic, stable motives associated with heroic matchmaking, their differences and similarities. For comparison, comparative-historical, structural-typological, comparative-descriptive methods were applied. The motive is considered as a micro-plot with a structure and with certain functions, thematic systematization is carried out, which may be the novelty of the work. Exemplary texts of the epic heritage of the Yakut and Turkic-Mongolian peoples have been selected for the source database. Relevance of the study: the study of the typological connections of the Yakut heroic epic with the epic traditions of the Turkic-Mongolian peoples, with the involvement of a wide comparative material, can become a thorough help for further scientific research to clarify the role of the epics of the Turkic-speaking peoples in the formation and formation of the epic tradition of the Yakuts, to establish the Yakut motive fund.

Keywords: epic tradition, matchmaking motive, combination of plot motives, stable motives, archaic motives.

Тема героического сватовства в тюрко-монгольских эпохах была предметом специального изучения ряда исследователей.

Особенности проявления героического сватовства в ранних формах эпоса проследил В.М. Жирмунский в сюжетах и мотивах богатырских сказаний тюрко-монгольских народов, и отметил, что эта тема занимает одно из важнейших мест в «эпической биографии» героя [3].

В.Я. Пропп отметил, что темы «героического сватовства» и «борьбы с чудовищами» характерны для ранних форм эпоса. Он считал тюрко-монгольскую сказительскую традицию и героические сказания народов Сибири стадильно ранней, «догосударственной» формой эпоса [11].

Схожесть эпосов тюрко-монгольских народов заметил И.В. Пухов: «...общность происхождения и культуры, а также территориальная близость», «сходство форм общественного развития» тюрко-монгольских народов привели к генетической общности и типологическому сходству их эпосов. Схожесть героического эпоса алтайцев, хакасов, тувинцев и шорцев И.В. Пухов объяснил их непосредственными контактами, несмотря на разбросанность по огромной территории Алтая и Саян и удаленность друг от друга, и их историческими судьбами. «Буряты также не теряли своей связи с племенами восточных тюрков, особенно с предками современных хакасов и тувинцев (а через них и с племенами Алтая)» [13].

Сюжет о героическом сватовстве богатыря может состоять из комбинации, состоящей из ряда выстроенных типичных мотивов: богатырь получает весть о суженой, отправляется в дальнюю дорогу, в пути преодолевает разные препятствия (сражается с чудовищами, попадает в нижний мир, иногда погибает, оживает с помощью родственников, шаманов, коня, проходит испытания в состязаниях по указу родственников невесты, выходит победителем, прибывает во владения невесты, где устраивают свадьбу, с женой держит путь к себе домой). Такая комбинация сохраняется благодаря мотивам, являющимся простейшей составной частью сюжета.

Мотивы, связанные с героическим сватовством богатыря.

Мотив вестников, извещающих богатырей о суженых. В олонхо С.Н. Каратаева «Тонг Саар богатырь» богатырю о том, что его суженой является Айталы Куо с косой в восемь маховых саженьей, дочь старика Сабыйа Баай Тойона, сообщает Дух-хозяйка дерева Аар Кудук, и богатырь отправляется в дорогу на ее поиски («Тонг Саар богатырь») [15]. Киндили Хаадыату из олонхо «Тюмэн Тьюрэй» о суженой – Дуйарыкы Куо сообщает Золотой человек Болджут Юрюнг Уолан («Тюмэн Тьюрэй») [16]. В олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» «птичка золотая с красным отблеском» приносит Кулун Куллустууру весть от шаманки

Кюн Томоломон Нюргустай о том, что он ей муж, предназначенный Орулуур Одун Хааном, предуказанный Чынгырыыр Хааном («Строптивный Кулун Кулуустуур») [5].

В алтайском эпосе богатырю Когюдей Мерген о суженой сообщает его отец Маадай-Кара, таким образом, он выполняет роль вестника. Сведения о будущей невесте хакасского богатыря обычно хранятся в золотой книге. Доступом к этой волшебной книге и способностью ее прочтения обладают хранительницы владения: мать, сестра, тетя. Из этой книги судеб получают знания о месте проживания невесты или о том, к какому сроку необходимо явиться на состязания женихов, проводимые отцом невесты («Хан Орба») [17].

Вестник в сватовстве имеет значимую роль, как сюжетообразующий мотив, он устойчив. Мотив вестника обнаруживается больше в якутских олонхо.

Мотив нежелания богатыря жениться на предназначенной ей женщине или отказа невесты выйти замуж за богатыря. Действия олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» разворачиваются вокруг отказа одинокого богатыря Кулун Куллустуур жениться на шаманке Кюн Толомон Нюргустай («Строптивный Кулун Куллустуур»). В олонхо «Илэ Хара уонна Ала Хара» Кыс Мёндёлюн, дочь Кюн Джирибинэ и госпожи Ый Сандалыма, отказывается стать женой богатыря Илэ Хара и бросает его в ледовое подполье. Получив известие от кулика, брат Ала Хара приезжает к Кыс Мёндёлюн и стегает ее плеткой. Спустившиеся с неба восемь шаманок Джаргыл вылечивают Илэ Хара и Кыс Мёндёлюн. Кыс Мёндёлюн мирится с ИлэХара и выходит за него замуж («Илэ Хара уонна Ала Хара»). Женщины-богатырки Ядрихинского-Бэджээлэ, «Кыыс Дэбилийэ» Николая Бурнашева, «Кыыс Джуурайа» Гаврила Дуякова выступают как воительницы, главная цель которых – сохранение своей свободы. Богатырка Кыыс Дэбилийэ в якутском олонхо и богатырка Ай Хуучин в хакасском сказании отказываются от семейной жизни, чтобы обеспечить благополучную жизнь своих соплеменников («Кыыс Дэбилийэ», «Ай Хуучин»).

В эпосах в большинстве случаев отказываются женщины выйти замуж за богатыря, от личной жизни ради исполнения миссии быть защитником племени. Мотив отказа мужчин от предназначенных им женщин встречается редко.

Мотив добывания невесты через тяжелые испытания. В олонхо «Илэ Хара уонна Ала Хара» старший брат Чугустан Бёгё красавицы Юкэйдэн Куо, в течение двух месяцев сражается с одноногим, в чугунной одежде богатырем с Тимир Ыйылла. Богатырь Ала Хара, чтоб жениться на Ючюгэй Юкэйдэн, с помощью шаманки Айы Джаргыл убивает Тимир Ыйылла, и Чугустан Бёгё выдает свою сестру замуж за богатыря («Илэ Хара уонна Ала Хара»). Трудный путь проходит и Тонг Саар богатырь, чтоб стать мужем Айталы Куо: одерживает победу над богатырем Верхнего мира Уллук Тюргэном, главой Нижнего мира Таас Дуорааном и силачом Среднего мира Тимиром Абыдалом («Тонг Саар богатырь»). Хаан Джаргыстай сражается за свою суженую девушку Ытык Нууруллан с богатырем Ёксёкюлээх Бэкистэй. Хаан Джаргыстай проходит через препятствия Ытык Кыйбырдаана («Хаан Джаргыстай»). В шорском эпосе Когюдей Мерген тоже благополучно проходит все препятствия: уничтожает 99 богатырей и 99 коней [19]. В «Кара-Хане» богатырь Мёнгус-Олак добывает свою жену Хан-Кыс, поднявшись на вершину Белой горы. Многие хакасские сказания повествуют о трех поколениях богатырей, каждый из которых проходит через героическое сватовство и женится.

Мотив защиты богатырями будущих жен или сестер от притязаний богатырей абаасы. В тувинском эпосе богатырь Хунан-Кара сватается на дочери Узун-Сарыг-хана. Но на пути его ждут сражения с мифическими существами: с Демир-Могэ с небесным происхождением, с железной пуповиной, имеющим железного коня, с чудовищем-мангысом, пожирающим зараз целое селение с его подданными и скотом [18].

Мотив женитьбы на женщине абаасы. В олонхо «Хара Кыырчыт», записанном Василием Приклонским, у родоначальника якутов Хара Кыырчыт первая жена – девушка-абаасы, впоследствии, женившись на девушке-айыы, он превращает первую жену в свою рабыню. В алтайском эпосе отмечается *мотив женитьбы богатыря на девушке из подземного мира.* В бурятском улигере Гэсэр сватается на небесной – Гагурай Ногон, и женится на ней, имея земную жену Санхан Гохон, преданную помощницу, хранительницу очага. Когда небесная жена предает Гэсэра и уходит к мангадхаю, Гэсэр жестоко наказывает ее [1]. В будущих женах богатырей ценятся чистые моральные качества. Они должны быть верны своим суженым, вместе с ними стойко выдерживать тяжелые ис-

питания, понимать свое главное предназначение продолжать человеческий род.

Мотив конфликта между членами семьи и рода, возникающий из-за сватовства. В ранней записи Р.К. Маака олонхо «Якутская сказка, рассказанная якутом Средневилюйского улуса на реке Кюрга» двоюродные братья Кюндюмэй-Берхен и Кюютю-Бюго сражаются из-за красивой младшей дочери Каракхан-тоёна, в результате Кюндюмей-Берхен убивает брата. По просьбе коня Кюютю-Бюхо его оживляет шаманка. Семейный конфликт на этом не заканчивается: дед Айи Тойон хочет женить Кюютю-Бюго по своему усмотрению, но тот отказывается и сам находит себе жену. А когда Кюютю-Бюго просит у деда старинные богатырские доспехи, чтобы убить восьмиголового беса, рассерженный из-за отказа внука жениться по его указу, дед отказывается и велит прогнать его. Кюютю-Бюго во-второй раз приезжает к деду с просьбой отдать ему боевые доспехи. На этот раз дед соглашается. Кюютю-Бюго едет к себе домой и убивает беса [1].

В эпосах часты случаи конфликта между неузнанными родственниками. Но бывают еще конфликты между родственниками из-за сватовства, заканчивающиеся примирением сторон, что показывает, что у народов родственные связи ценятся высоко.

Мотив испытания жениха родственниками невесты. В тувинском эпосе наиболее обязательной частью являются мотивы участия жениха в свадебных состязаниях. Тувинский богатырь проходит через троекратное испытание отца невесты, приняв участие в брачном состязании (скачки и рукопашная схватка), одерживает победу над Демир-Моге – претендентом на руку своей невесты, имеющим небесное происхождение. Мотив испытания имеется и в бурятском «Гэсэре»: его устраивает Гэсэру отец небесной невесты Гагурай Ногона. Для хакасских богатырей традиционно устраиваются состязания по вырыванию дерева с корнем, по натягиванию лука и стрельбе из него, по конским скачкам и борьбе. Бывают и трудные задачи, например, добывание пера птицы, рога синего быка и т.д. В сказании «Хан Орба» отец невесты устраивает конные скачки, организует проверку в борьбе курес. После победы богатыря в брачных испытаниях к отцу невесты обращается отец жениха с прошением руки дочери [17]. В алтайских эпосах подробно описываются

прибытие героя в страну невесты и первые его действия – вступление в состязания с другими богатырями из-за невесты, выполнение героем различных испытаний, предлагаемых ему невестой или ее отцом.

В олонхо «Ого Джулах» Джохсогolloй Баай, выбирая жениха для дочери, дает задание женихам принести голову медведя. Богатыри отправляются в путь [14]. В олонхо «Тонг Саар богатырь» родители Айталы Куо у входа в дом накрывают последом коровы большой камень. «Если богатырь споткнется и упадет, то станет он нашим хамначытом, а если разобьет камень ногой, то возьмем его в зятья», – решают хозяева. Тонг Саар разбивает камень, входя в дом. Далее отец девушки устраивает соревнования богатырей в кылыы. В состязаниях с Юллюк Тюрэгэном, Таас Дуорааном и Тимир Абыдалом Тонг Саарына чуть было не убивают, но он одерживает победу над врагами с помощью богатыря айыы Аджына Боотура [15].

Мотив испытания жениха невестой. Один из самых распространенных и устойчивых мотивов в тюрко-монгольских эпосах – мотив испытания жениха родственниками встречается в ранних текстах олонхо, а в эпосах стадиально более позднего периода развития не получил. В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П.А. Ойунского Нюргун Боотур проходит через испытание, которое устроила нареченная невеста Кыыс Нюргун. Кыыс Нюргун крепка не только телом, но и духом. Она сама ставит условия замужества и испытывает жениха. Испытав жениха в борьбе, убеждается в недюжинной его силе и соглашается выйти за него замуж. Богатыри соединяют судьбу. Кузнец Кыдай Бахсы кует дом для Нюргун Боотура и Кыыс Нюргуна. Они начинают жить в довольстве и становятся родоначальниками якутов [10].

Б.Н. Путилов отмечает, что образ богатырской девы унаследован от первобытной мифологической традиции, и раскрывает суть брачного поединка на примере якутских олонхо: «В олонхо брак становится завершением боевого подвига, результатом боевой дружбы героя и героини. Это брак равных» [12, с. 87].

С типологической точки зрения, согласно В.М. Жирмунскому, такие брачные состязания, когда борьба происходит между женихом и самой невестой, более архаичны, нежели те, где жених соперничает с другими женихами [3, с. 267].

В развязках богатыри возвращаются в страну освобожденных девушек и богатырей. В «Хаан Джаргыстайе», одержав победу над соперниками, богатыри женятся на своих суженых: Юрюнг Уолан на Кюн Туналынгса, Кёнчюё Бёгё на Кюн Ёйюёргэн, Хаан Джаргыстай на Ытык Нууруллан. Возвращение богатырей, победивших своих врагов, встречается со всеобщим ликованием народа. Устраивается уруу-свадьба. Люди начинают жить мирной, счастливой жизнью («Хаан Джаргыстай»).

В большинстве тюрко-монгольских эпосов победители-богатыри устраивают свою личную жизнь; теперь их долг – приумножать «род человеческий». Только в бурятском улигере есть отличие: Гэсэр, завершив все свои дела на земле, сокрушив всех врагов, благословляет родителей и сыновей и, покинув земной дом, возвращается на небо [1].

В сравнительном анализе якутского олонхо с эпосами тюрко-монгольских народов в описании истории сватовства эпического героя намечена следующая общность: в комбинацию о героическом сватовстве богатыря входят мотивы получения вести о суженой, богатырского похода, преодоления разных препятствий, одержания победы, прибытия во владения невесты, где устраивают свадьбу, описание пути себе домой. Героический эпос в течение многих веков сохранил свои древнейшие мотивы богатырского похода ради женитьбы, преодоления преград в пути, сражений с врагами, победы главного героя эпоса, прибытия к родственникам невесты, свадьбы. Эти мотивы восходят к общим традициям тюрко-монгольских народов и характерны для более широкого круга народов. В якутском олонхо устойчивы мотивы получения вести о суженой и возвращения на свою родину с женой. Устойчивый мотив испытания жениха родственниками невесты, характерный для алтайского, хакасского, бурятского эпосов, присутствует в ранних записях якутских олонхо; в стадиально поздних олонхо устойчивого продолжения не получил. Борьба жениха с невестой наиболее архаична, чем мотивы сражения героев с чудовищами.

Таким образом, сватовство и вступление в брак эпического героя или героини иногда в каждом отдельно взятом эпическом памятнике приобретает особые, неповторимые черты. Результаты анализа могут стать подспорьем для дальнейших научных изысканий по изучению тюрко-монгольских эпосов.

Литература

1. Абай Гэсэр Могучий. Бурятский героический эпос. – Москва: Вост. лит., 1995. – 526 с.
2. Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. – Москва: Наука, 1980. – 375 с.
3. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Избранные труды. – Ленинград: Наука, 1974. – 727 с.
4. Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур = Строптивый Кулун Куллустуур: якутское олонхо / [сказитель И.Г. Тимофеев-Теплоухов; зап. В.Н. Васильев]. – Москва: Наука, 1985. – 605 с. – На якут. и рус. яз.
5. Львова С.Д. Сравнения в олонхо: устойчивость и трансформации (на материале текстов северной эпической традиции якутов) // Научный диалог, 2020. – № 4. – С. 203–219.
6. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. – Москва: Наука, 1973. – 474 с.
7. Маак Р.К. Вилюйский округ Якутской области. Ч. I-III. – Санкт-Петербург. 1877–1887.
8. Нюргун Боотур Стремительный. Якутское олонхо / текст К.Г. Оросина. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1947. – 410 с. На якут. и русс. яз.
9. Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо / воссоздал на основе народных сказаний П.А. Ойунский. – Якутск: Кн. изд-во, 1975. – 432 с.
10. Пропп В.Я. Русский героический эпос. – Ленинград: Изд-во Ленингр. ун-та, 1955. – 552 с.
11. Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование. – Москва: Наука, 1971. – 315 с.
12. Пухов И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия// Эпос олонхо и эпическая поэзия саха (якутов). – Якутск, 2003. – С. 84–141.
13. Ого Джулах богатырь. – Якутск: Изд. дом СВФУ, 2012. – 144 с. – На якут. яз.
14. Тонг Саар бухатыыр. – Якутск: Изд. Бичик, 2004. – 240 с. – На якут. яз.
15. Түмэн Түүрэй бухатыыр: олонхо / со слов Ф.Н. Тимофеева-Биэчэрэ зап. А.А. Саввин, сост.: Л.Ф. Рожина, Н.С. Наумова, С.Д. Мухоплева, А.А. Кузьмина; отв. ред. С.Д. Мухоплева. – Якутск: Дани-Алмас, 2022. – 144 с. – На якут. яз.
16. Хан Орба: богатырское сказание. – Абакан: Красноярское кн. изд., Хакасское отд., 1989. – 208 с.

17. Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск: Наука, 1997. – С. 54–297. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 12).

18. Шорские героические сказания: Кан Перген. Алтын Сырык. – Новосибирск: Наука, 1998. – 463 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

УДК 398.22(=351)

КАВКАЗСКИЙ НАРТСКИЙ ЭПОС: ОБ ОСНОВНЫХ ГЕРОЯХ И ЦИКЛАХ СКАЗАНИЙ

З.Д. Джапуа
(г. Сухум)

Статья посвящена нартскому эпосу народов Кавказа, а именно – центральным эпическим героям и циклам сказаний о них. Особое внимание уделяется выдвинутым разными исследователями концепциям происхождения первоначального ядра нартского эпоса, так как решение вопроса генезиса нартского эпоса непосредственно связано с происхождением центральных эпических циклов и главных эпических героев в абхазской, адыгской и осетинской версиях эпоса. Работа основывается на большом текстовом и теоретическом материале, накопленном на протяжении более 150 лет. Ученые выдвинули ряд концепций происхождения первоначального ядра нартского эпоса, основными из которых являются абхазо-адыгская, скифо-алано-осетинская и полицентрическая (концепция двух центров) – абхазо-адыгская и осетинская. На мой взгляд, наиболее рациональной является концепция двух центров, или узлов, двух этнических первоисточников формирования нартских сказаний – абхазо-адыгской и осетинской. Она отличается отсутствием единственного общего центрального цикла во всех национальных версиях нартского эпоса, разностью центральных эпических циклов в них. Абхазо-адыгский центр составляет цикл сказаний о главном герое абхазского и адыгского эпоса Сасыркуа / Сосруко и восходит к древним мифам предков абхазо-адыгов; осетинский центр составляет цикл сказаний о главном герое осетинского нартского эпоса Батрадзе и восходит к древним мифам предков осетинского народа.

Ключевые слова: нартский эпос, горцы Кавказа, абхазы, адыги, осетины, концепция, эпические циклы, эпическая традиция, центральные персонажи, Сасрыкуа, Батрадз.

CAUCASUS NART EPOS: ON THE MAIN HEROES AND CYCLES OF LEGENDS

Z.D. Dzhapua
(Sukhum)

The article is devoted to the Nart epos of the peoples of the Caucasus, namely, to the central epic heroes and cycles of legends about them. The article pays special attention to the concepts of the origin of the original core of the Nart epos put forward by various researchers. The solution to the question of the genesis of the Nart epos is directly related to the origin of the central epic cycles and the main epic characters in the Abkhazian, Adyghe and Ossetian versions of the epos. The work is based on a large textual and theoretical material accumulated for over more than 150 years. Scholars have put forward a number of concepts of the origin of the original core of the Nart epos, the main of which are: Abkhaz-Adyghe, Scythian-Alan-Ossetian and polycentric (the concept of two centers) – Abkhaz-Adyghe and Ossetian. In my opinion, the most rational is the concept of two centers or nodes, two ethnic primary sources for the formation of Nart legends – Abkhaz-Adyghe and Ossetian. It is distinguished by the absence of a single common central cycle in all national versions of the Nart epos, and by the difference in their central epic cycles. The Abkhaz-Adyghe center forms a cycle of tales about the main character of the Abkhazian and Adyghe epos of Sasrykua / Sosruko and goes back to the ancient myths of the ancestors of the Abkhaz-Adyghes. The Ossetian center forms a cycle of tales about Batradz, the main character of the Ossetian Nart epos, and goes back to the ancient myths of the ancestors of the Ossetian people.

Keywords: Nart epos, mountaineers of the Caucasus, Abkhazians, Circassians, Ossetians, concept, epic cycles, epic tradition, central characters, Sasrykua, Batradz.

Устный нартский эпос – одно из самых значительных, вершинных достижений культуры народов Кавказа, в котором аккумулируются главные элементы мифоэпического мировосприятия его создателей и ос-

новых носителей. Бытует он у целого ряда генетически родственных и неродственных горцев Кавказа: у абхазов, абазин, убыхов, адыгских народов, осетин, карачаевцев и балкарцев, чеченцев и ингушей, фрагментарно – у кумыков и аварцев, у сванов, рачинцев и хевсуров. Типологически «Нарты» относятся к числу самых древних произведений эпических традиций мира, к архаическому эпосу (типа некоторых африканских эпосов, шумеро-аккадского книжного эпоса, тюрко-монгольского в Центральной Азии и Южной Сибири, карело-финского и др.), который «складывается на базе мифов об очищении земли от чудовищ культурным героем и преданий о межплеменных столкновениях, <...> остается верен мифологической интерпретации описываемых событий, а в его сюжете прослеживаются биографические контуры архаической богатырской сказки» [49, с. 7].

Благодаря записям и изысканиям Д. Клапрота, П.К. Услара, А.М. Шегрена, В.Ф. Миллера, С. Урусбиева, А. Иоакимова, Н.М. Альбова, Ч. Ахриева, Б.К. Далгата, Г.Н. Потанина, Н. Дубровина, В.Б. Пфаффа, Ш.Б. Ногмова, С. Хан-Гирея, Л.Я. Люлье, А. Кайтмазова, К. Атажукина, В. Цораева, Д. Шанаева, Л.Г. Лопатинского, М.Г. Джанашвили, А.Н. Дьячкова-Тарасова, В. Чернявского и многих других исследователей, кавказский нартский эпос стал известным науке еще с XIX в.

В XIX–XXI вв. ученые издали большое количество текстов разных версий нартского эпоса, посвятили его изучению сотни статей и десятки монографических исследований. Сегодня с уверенностью можно сказать, что изучение нартского эпоса достигло весьма существенных результатов и породило собственное исследовательское направление под названием «нартведение».

Между тем, В.Ф. Миллер, Е.М. Мелетинский, В.И. Абаев, Ж. Дюмезиль, Ш.Д. Инал-ипа, З.В. Анчабадзе и другие представители старшей когорты ученых справедливо отмечали, что в период, когда они вплотную занимались нартским эпосом, полевых и исследовательских материалов было недостаточно, в том числе для изучения происхождения эпоса – о его национальных версиях и основных центрах формирования. «В настоящее время, когда только что начинают обнародовать народные эпические сказания кавказских горцев, еще рано ставить вопрос, у которого из этих народов они возникли впервые и в какое время

распространились среди других народов», – писал В.Ф. Миллер еще в 1881 г. [48, с. 83]. А через 76 лет Е.М. Мелетинский отмечал почти то же самое: «В настоящее время из-за недостатка академически точных публикаций эпоса и отсутствия исследований по сличению вариантов можно делать только предварительные выводы о взаимоотношении национальных вариантов нартского эпоса и строить лишь более или менее достоверные гипотезы о времени и месте происхождения его первоначального ядра» [44, с. 257].

По мере накопления текстового материала и изысканий по нартскому эпосу стало очевидно, что эпос во всех версиях и вариантах сохраняет свою самобытность и колорит. В частности, как отмечают исследователи, «карачаево-балкарские сказания о нартах – органическая и неотъемлемая часть общекавказской Нартиады» [57, с. 136]; они, при всей близости к текстам основных версий эпоса, остаются «национальным, самобытным творением этого народа» [42, с. 66]; «вполне возможно предположить, что вайнахи, «получив» нартов от других северокавказских народов, спаяли их со своими древними преданиями и сказаниями» [25, с. 115]; дагестанский нартский фольклор – «интересное и ценное дополнение к общекавказской Нартиаде» [7, с. 46], который находит отражение в самых различных жанрах; подход к этим текстам «как к заимствованиям носит слишком упрощенный характер» [7, с. 33].

Однако из всех народов, у которых записан нартский эпос, Е.М. Мелетинский, В.И. Абаев, Ж. Дюмезиль, Ш.Д. Инал-ипа, З.В. Анчабадзе, Ш.Х. Салакая, А.А. Аншба и многие другие ученые выделяют абхазов, адыгов и осетин в качестве основных носителей эпоса [43; 45].

Абхазо-адыги – абхазы, абазины, убыхи, адыгейцы, кабардинцы, черкесы – являются близкородственными народами и автохтонным этносом Кавказа, предки их «занимали обширную территорию, которая охватывала центральные и западные части Северного Кавказа, все восточное и южное побережье Черного моря, а также значительную часть Малой Азии. <...> Одними из древнейших предков абхазо-адыгов, чьи имена до нас дошли, являются многочисленные племена хаттов и касков, проживавшие в III–II тыс. до н. э. в Малой Азии» [34, с. 81]. В XIX в. подавляющее большинство абхазо-адыгов было насильственно выслано в Османскую Турцию во время и после многолетней Кавказской

войны, в результате чего ныне абхазо-адыгские народы проживают в ряде стран Ближнего Востока, Западной Европы и США, в том числе – в Турецкой Республике, на территории которой численность диаспоры превышает два миллиона [61, с. 22]. По другим данным, число только адыгов доходит до трех миллионов [39, с. 7], хотя у нас почти нет возможности установить количество собственного населения в этой стране. Численность же абхазо-адыгов, проживающих на исторической родине, составляет свыше 850 тыс. человек [63, с. 80].

С уходом из жизни последнего носителя убыхского языка Тевфика Есенча в Турецкой Республике исчез убыхский язык, занимающий промежуточное положение между абхазским и адыгскими.

Языки абхазо-адыгских народов составляют абхазо-адыгскую (западнокавказскую) группу северокавказской семьи языков. «Не исключено, что древним языком абхазо-адыгской группы являлся и вымерший хаттский язык» – язык аборигенного населения древней Малой Азии на рубеже III–II тыс. до н. э. [60, с. 23], генетически родственный с абхазо-адыгскими языками [31; 34, с. 81–86; 13, с. 234–267].

Осетинская народность, во многом кавказская по культуре, иранская и индоевропейская по языку, сформировалась в результате слияния двух ведущих этнообразующих компонентов: пришлого ираноязычного (скифы, сарматы и аланы), прибывшего на южные склоны Центрального Кавказа, начиная с I тыс. до н. э., и аборигенного горно-кавказского [38, с. 71; 33, с. 36; 58]. Общая численность осетин – более 600 тыс. человек с учетом многочисленной осетинской диаспоры, живущей за пределами своей этнической территории [38, с. 69–70]. Осетинский язык относится к иранской группе индоевропейской семьи языков [20, с. 26].

Исходя из такого понимания национальных версий нартского эпоса, в нартоведении выдвинуто несколько концепций происхождения первоначального ядра нартского эпоса. Хотя во второй половине XX в. поиски первоначального ядра и его зачинателей считались пройденным этапом в науке [50, с. 8; 8, с. 21; 25, с. 19–20], дискуссии вокруг этого вопроса идут с давних пор и продолжают по сей день. Свидетельством тому являются, например, представленные в последние годы работы этнографа Л.А. Чибирова [59, с. 313–395] и фольклористов Х.Х. Малкондуева [42, с. 49–112] и А.М. Гутова [24, с. 59–116].

Основные из выдвинутых концепций: 1) исконно-кавказская или абхазо-адыгская; 2) скифо-алано-осетинская; 3) полицентрическая или гетерогенная – абхазо-адыгская и осетинская (т. е. концепция двух центров или узлов формирования нартских сказаний).

Согласно первой концепции, «героический нартский эпос – это результат самобытного (а не заимствованного) творчества сугубо местных кавказских племен, носителей родственных языков, развившихся на основе древнего и единого кавказского субстрата» [37, с. 19–20]; «этнической средой, создавшей эпос, является местная, коренная, кавказская, доаланская среда» [9, с. 252]; «зарождение первоначального ядра эпоса происходило в среде аборигенного населения Кавказа», <...> предков «современных абхазо-адыгских народов (абхазов, убыхов, адыгейцев, кабардинцев и черкесов) и отчасти – осетин» [53, с. 75]; эпос является «результатом взаимной культурной связи всех кавказских народов, обмена художественными ценностями между ними» [12, с. 105]; начало и формирование эпоса связаны с рубежом, возможно, III–II или I тыс. до н. э., с разложением первобытнообщинного строя, появлением первых государственных объединений [48, с. 82–89; 19; 62; 36, с. 357–377; 37; 32, с. 53–68; 15; 9; 50; 25, с. 15–16; 51; 52, с. 63–98; 53, с. 69–123; 18, с. 219–220; 10, с. 16–18; 11; 12, с. 65–117; 22, с. 97–111; 23, с. 81–104; 24, с. 59–116; 14, с. 11–81].

Согласно второй концепции, «основу, стержень нартских сказаний составляет аланский эпический цикл, принесенный на Кавказ предками нынешних осетин» [1, с. 8], а затем заимствованный коренным населением Кавказа; «осетинский нартский эпос в своей существенной части восходит к сарматской и скифской эпохе и продолжает эпическую традицию этих народов» [3, с. 84]; временем интенсивного формирования эпоса определяется VII в. до н. э., и оно связано с появлением сарматов и алан в Центральном Предкавказье из Средней и Центральной Азии [4, с. 142–464; 56, с. 45–56; 54; 55; 16; 17, с. 180–194; 21; 29; 30; 6, с. 23–53; 59, с. 313–395].

Согласно третьей концепции, «нартский эпос характеризуется отсутствием общего центрального цикла, занимающего в основных национальных версиях всюду одинаково главное место. В основных национальных версиях центральные эпические циклы – разные. Из этого об-

щепризнанного положения вытекает, что в решении вопросов генезиса нартского эпоса центральным (хотя и не единственным) применительно к каждой основной национальной версии должно быть происхождение ее центрального эпического цикла» [40, с. 100].

Исходя из накопленного текстового материала и теоретических разработок, которыми располагает нартоведение, на мой взгляд, логичнее всего выглядит последняя концепция. Хотя она и не нова, фактически вытекает из первой теории, поскольку сторонники абхазо-адыгского происхождения нартского эпоса так или иначе основываются на центральном герое абхазо-адыгских версий эпоса – Сасрыкуа / Сосрыко и связанных с ним сказаниях. Как справедливо отмечают М.А., З.Ю. Кумаховы, решение «генезиса нартского эпоса, естественно, предполагает прежде всего решение генезиса центральных циклов в основных национальных версиях» [40, с. 85; 41].

Еще в 1950 гг. в докладе на первой нартской конференции (г. Орджоникидзе, 1956 г.) В.И. Абаев наметил «два основных центра или узла эпического творчества на общей нартской основе: осетинский и адыгский. В первом в роли центрального героя выдвигается Батрадз, во втором – Созруко» [2, с. 34]. На второй же нартской конференции (г. Сухум, 1963 г.) В.И. Абаев заявил о существовании трех центров нартского эпоса – осетинского, адыгского и абхазского [9, с. 248]. Такой же взгляд у Ш.Д. Инал-ипа [32, с. 67]. Об абхазо-адыгском и осетинском началах нартского эпоса писали Е.М. Мелетинский [45, с. 279], З.В. Анчабадзе [9, с. 266–267]. «Сказания о нартах сложились именно в пределах Кавказа, а в их создании участвовали как аланские, ираноязычные группы, так и предки народов, говорящих на западнокавказских языках» [45, с. 279]. В 1963 г. на Всесоюзной научной конференции нартоведов в Сухуме З.В. Анчабадзе сообщил, что он пришел к выводу о том, что «нартский эпос, надо полагать, имеет два основных этнических первоисточника: а) абхазо-адыго-«кобанский» (под «кобанским» этносом подразумеваются родственные абхазо-адыгам аборигенные племена центрального Предкавказья, создавшие Кобанскую культуру эпохи поздней бронзы и в последствии ассимилированные пришлыми ираноязычными элементами) и б) скифо-сармато-аланский» [9, с. 266].

Иными словами, данная концепция непосредственно связана с главными героями абхазо-адыгских и осетинской версий нартского эпоса – Сасрыкуа и Батрадза, которые весьма подробно охарактеризованы в ряде нартоведческих работ, в том числе в основополагающих трудах Е.М. Мелетинского.

Приведу несколько положений, принятых в нартоведении однозначно.

Сасрыкуа – центральный персонаж, главное действующее лицо в абхазском и адыгском нартском эпосе, представляющий собой «весьма архаический тип эпического героя, генетически восходящий к культурному герою» [46, с. 183]. Цикл сказаний о Сасрыкуа / Сосрыко является основным и ведущим во всем тематическом диапазоне нартского эпоса абхазов и адыгов. Его «следует считать наиболее древним пластом нартского эпоса, первым этапом в его истории» [43, с. 45].

Абхазские и адыгские сказания о Сасрыкуа / Сосрыко отличаются высокой степенью сходства, как в плане содержания, так и в плане выражения. В определенном смысле они могут восприниматься как варианты одних национальных сказаний или даже как разновременные записи от одного и того же сказителя (или прасказителя) [26, с. 117]. Как пишет Е.М. Мелетинский, «ядро абхазо-адыгского эпоса – сказания о Сосрыко» [43, с. 71]; «эпос о Сосрыко отличается крайней архаичностью (особенно в адыгской и тем более абхазской версиях)» [47, с. 355]. То же утверждает З.В. Анчабадзе: «Наиболее архаичными чертами отличаются герои абхазского варианта эпоса и наименее архаичными – осетинские эпические герои» [9, с. 265].

Основным героем осетинской версии нартского эпоса является Батрадз [2, с. 34]; Сослан здесь «оттеснен другими героями – Урызмагом и Батрадзом» [43, с. 71]. В абхазском и адыгском нартском эпосе в цикле сказаний о Сасрыкуа / Сосрыко «ярко отражены пережитки матриархата»; в осетинском эпосе «более полно представлена следующая ступень – сказания патриархального характера об Урызмаге и Батрадзе, сильны тенденции генеалогической циклизации и одновременно к идеализации уходящего в прошлое родового строя» [43, с. 41].

Примечательно, что в осетинской версии нартского эпоса в образах Батрадза и Сослана «намечается единый принцип построения героиче-

ской биографии» [5, с. 75]. Еще В.Ф. Миллер отмечал, что «в осетинских сказаниях смешиваются Батраз с Сосланом и одни и те же похождения приписываются в одном ауле одному, в другом – другому нарту» [48, с. 785]. Сослан «является в значительной мере дубликатом Батрадза. <...> Расширение диапазона ролей Сослана, особенно в северокавказском эпосе, произошло, возможно, под влиянием эпоса адыгейского, где Сосруко – центральная и древнейшая фигура; в осетинском же эпосе центральная фигура – Батрадз» [35, с. 25]. И в абхазском нартском эпосе образ Цвицва (функционально соответствующего Батрадзу) «иногда заменяется образом Сасрыкуа, но наоборот никогда. Художественная фигура сказаний об архаическом эпосе (Сасрыкуа) проникает в художественную фактуру сказаний о сравнительно более позднем герое (Цвицве)» [27, с. 93]. В этом смысле весьма показателен опыт сопоставления абхазских нартских сказаний о Сасрыкуа с их северокавказскими версиями. Такой анализ восстанавливает общекавказский нартский репертуар, связанный с основным героем абхазо-адыгских версий эпоса, предметно обосновывает эпическую общность народов Кавказа [28, с. 136–165]. При этом налицо разная степень сходства и несходства в сказаниях о Сасрыкуа в национальных версиях эпоса. В частности выяснилось, что из абхазо-адыгских нартских параллелей наиболее сильную близость, даже высокую степень сходства обнаруживают самые основные, доминантные сюжеты абхазского и адыгского нартского эпоса – чудесное рождение героя из камня, добывание огня, гибель героя, составляющие основу первоначального ядра абхазо-адыгских версий нартского эпоса. Эти же сюжеты в абхазо-адыго-осетинских нартских параллелях отличаются более слабой, порой эпизодической близостью. Такая сюжетно-тематическая картина с большой долей вероятности подтверждает концепцию о зарождении первоначального ядра нартского эпоса (а именно сказаний о Сасрыкуа и Сатаней-Гуашце) в среде аборигенного населения Кавказа [53, с. 75–76].

На такой интерпретации образа Сасрыкуа как об очень древней фигуре, обладающей архаическими чертами «культурного героя», и образа Батрадза как о фигуре, воплощающей «новую, завершающую форму героико-эпической идеализации, <...> типичнейшего богатыря-воина»

[43, с. 64], основывается концепция о двух центральных циклах нартского эпоса – абхазо-адыгском и осетинском, выдвинутая известными нартоведами.

Исходя из всего вышеизложенного, можно предположить следующее. Абхазо-адыгские истоки первоначального ядра нартского эпоса связаны с циклом сказаний о Сасрыкуа / Сосрыку, хронологически значительно отдаленным от времени возникновения эпоса как жанра фольклора [40, с. 99] и восходящим к древним мифам предков абхазо-адыгских народов, к III–II тыс. до н. э. В связи с этим уместно вспомнить весьма интересные параллели между хурритским мифологическим эпосом «Песнь об Улликумми» и нартским эпосом (в частности, с сюжетом о чудесном рождении Сасрыкуа / Сосруко из камня), которые «могут быть объяснены предполагаемым генетическим родством хуррито-урартского и хаттского с восточнокавказскими и западнокавказскими языками» [14, с. 76]. Осетинские же истоки первоначального ядра нартского эпоса связаны с циклом сказаний о Батрадзе, восходящим к древним мифам предков осетинского народа, к эпохе аланской военной демократии, к I тыс. до н. э. Безусловно, речь может идти только об относительной хронологии, поскольку письменные источники не найдены.

Литература

1. *Абаев В.И.* Нартовский эпос // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. – Дзауджикау: Северо-Осетинское государственное изд-во, 1945. – Т. 10. Вып. 1. С. 5–119.

2. *Абаев В.И.* Проблемы нартского эпоса // Нартский эпос: матер. совещания 19–20 октября 1956 г. – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное изд-во, 1957. – С. 22–36.

3. *Абаев В.И.* Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. – Москва: Наука, 1965. – 168 с.

4. *Абаев В.И.* Избранные труды: Религия, фольклор, литература / отв. ред. и сост. В.М. Гусалов. – Владикавказ: Ирystон, 1990. – 637 с.

5. *Абаева З.В.* Характер и обстоятельство в нартском эпосе // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института АН ГССР. – Цхинвали, 1969. – С. 72–94.

6. *Абаева З.В.* Этюды по нартскому эпосу. 1-е изд. – Цхинвали: Ирystон, 1978 – 178 с.

7. *Аджиев А.М.* Специфика, связи и типология кумыкского песенного фольклора в историческом освещении / отв. ред. З.Н. Акавов. – Махачкала, 2008. – 379 с.

8. *Алиева А.И.* Адыгский нартский эпос / под ред. А.Т. Шортанова. – Москва: Нальчик: Эльбрус, 1969. – 168 с.

9. *Анчабадзе З.В.* Избранные труды в двух томах. Т. 2.: Очерк этнической истории абхазского народа. Статьи. – Сухум, 2011. – С. 247–269.

10. *Аншба А.А.* Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса / отв. ред. Ш.Х. Салакая. – Тбилиси: Мецниереба, 1970. – 113 с.

11. *Аншба А.А.* К спорам о происхождении первоначального ядра нартского эпоса // *Мацнэ* – 1971. – №4. – С. 85–92.

12. *Аншба А.А.* Абхазский фольклор и действительность / отв. ред. Ш.Х. Салакая. – Тбилиси: Мецниереба, 1982. – 281 с.

13. *Ардзинба В.Г.* Собрание трудов в трех томах. Т. 2: Хеттология, хаттология и хурритология / ред.-сост. В.А. Чирикба; отв. ред. А.Р. Вяткин. – Москва; Сухум, 2015. – 653 с.

14. *Ардзинба В.Г.* Собрание трудов в трех томах. Т. 3: Кавказские мифы, языки, этносы / ред.-сост. В.А. Чирикба; отв. ред. А.Р. Вяткин. – Москва; Сухум, 2015. – 319 с.

15. *Аутлев П.У.* Об одном «новом направлении» в нартоведении // *Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института.* – 1966. – С. 205–219.

16. *Гаглойти Ю.С.* Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. – Цхинвали: Ирыстон, 1977. – 205 с.

17. *Гаглойти Ю.С.* Нарты и аланы. – Цхинвал: Республика, 2017. – 463 с.

18. *Гадагатль А.М.* Героический эпос «Нарты» и его генезис / науч. ред.: Я.Я. Чиковани, М.Г. Аутлев. – Майкоп: Краснодарское книжное изд-во, 1967. – 422 с.

19. *Гарданов Б.М.* Абаев В. Нартовский эпос [рец. на кн.] // *Советская этнография.* – 1947. – № 2. – С. 242–248.

20. *Гацалова Л.Б., Парсиева Л.К.* Осетинский язык // *Осетины* / отв. ред.: З.Б. Цаллагова, Л.А. Чибиров. – Москва: Наука, 2012. – С. 26–36.

21. *Гуриев Т.А.* К проблеме генезиса осетинского нартовского эпоса (о монгольских влияниях). – Орджоникидзе: Ирыстон, 1971. – 165 с.

22. *Гутов А.М.* Слово и культура. – Нальчик: Эльбрус, 2003. – 157 с.

23. *Гутов А.М.* Народный эпос: Традиция и современность. – Нальчик: Изд-во КБИГИ, 2009. – 228 с.

24. *Гутов А.М.* Проблемы адыгского (черкесского) нартского эпоса / науч. ред. И.Б. Мунаев. – Нальчик: Принт Центр, 2018. – 264 с.

25. *Далгат У.Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты / отв. ред. И.А. Дахкильгов. – Москва: Наука, 1972. – 467 с.

26. *Джапуа З.Д.* Сходные сюжетно-тематические единицы в абхазо-адыгских нартских сказаниях (опыт составления указателя) // Абхазоведение: Язык. Фольклор. Литература / гл. ред. В.Ш. Авидзба. – Сухум: Алашара, 2000. – Вып. I. – С. 115–126.

27. *Джапуа З.Д.* Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрьскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии) / отв. ред.: В.М. Гацак, Ш.Х. Салакая. – Сухум: Алашара, 2003. – 375 с.

28. *Джапуа З.Д.* Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика / отв. ред.: А.И. Алиева, В.В. Напольских. – Москва: Наука – 2016. – 381 с.

29. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология / пер. с франц. А.З. Алмазовой; под ред. и предисл. В.И. Абаева. – Москва: Наука, 1976. – 276 с.

30. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты / сокращ. пер. с франц. А.З. Алмазовой; под ред. Б.А. Калоева; послесл. В.И. Абаева. – Москва: Наука, 1990. – 229 с.

31. *Иванов Вяч. Вс.* Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским // Древняя Анатолия. – Москва: Наука, 1985. – С. 26–59.

32. *Инал-ипа Ш.Д.* Исторические корни древней культурной общности кавказских народов (опыт сравнительного изучения нартского эпоса) // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа / отв. ред. А.А. Петросян. Москва: Наука, 1969. – С. 30–68.

33. *Каберты Н.Г.* Этнодемографическая характеристика // Осетины / отв. ред.: З.Б. Цаллагова, Л.А. Чибиров. – Москва: Наука, 2012. С. 36–52.

34. *Керэфов Б.М.* Исторический очерк // Адыгская (черкесская) энциклопедия / гл. ред. М.А. Кумахов. – Москва, 2006. – С. 55–115.

35. *Клейн Л.С.* Легенды Геродота об азиатском происхождении скифов и нартский эпос // Вестник древней истории. – Москва: Наука, 1975. – № 4 (134). – С. 14–27.

36. *Крупнов Е.И.* Древняя история Северного Кавказа / отв. ред. А.П. Смирнов. – Москва: Изд-во АН СССР, 1960. – 520 с.

37. *Крупнов Е.И.* О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа / отв. ред. А.А. Петросян. – Москва: Наука, 1969. – С. 15–29.

38. Кузнецов В.А. Введение в кавказоведение (историко-этнологические очерки народов Северного Кавказа). – Владикавказ: ИПП им. В.А. Гассиева, 2004. – 184 с.

39. Кумахов М.А. Предисловие // Адыгская (черкесская) энциклопедия / гл. ред. М.А. Кумахов. – Москва, 2006. – С. 7–10.

40. Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Язык адыгского фольклора: Нартский эпос / отв. ред. М.М. Гухман. – Москва: Наука, 1985. – 223 с.

41. Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Некоторые вопросы нартского эпоса (ответ рецензенту) // Вопросы адыгской литературы и фольклора. – Майкоп, 1988. – С. 232–249.

42. Малкондуев Х.Х. Карачаево-балкарский нартский эпос. Теория. Историзм. Самобытность. – Нальчик: Принт Центр, 2017. – 148 с.

43. Мелетинский Е.М. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос: матер. совещания 19–20 октября 1956 г. – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное изд-во, 1957. – С. 37–81.

44. Мелетинский Е.М. Нартский эпос адыгов и осетин и его основные циклы // Дружба: литературно-художественный альманах. – 1957. – № 7. – С. 257–266.

45. Мелетинский Е.М. Древнеэпические сказания народов Кавказа и Закавказья // История всемирной литературы. / отв. ред.: Х.Г. Короглы, А.Д. Михайлов. – Москва: Наука, 1984. – Т. 2. – С. 279–284.

46. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. 2-е изд., испр. / отв. ред. В.М. Жирмунский. – Москва: Наука 2004. – 462 с.

47. Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика: Избранные статьи. Воспоминания. 3-е изд., доп. / отв. ред. Е.С. Новик. – Москва: Издательский центр РГГУ, 2018. – 694 с.

48. Миллер В.Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования / сост., вступ. ст., коммент., библиогр. указ. А.И. Алиевой; подгот. текста, пер. с осет. М.И. Исаева. – Москва: Наука, 2008. – 998 с.

49. Неклюдов С.Ю., Петров Н.В. Эпос в мировой литературе // Памятники книжного эпоса Запада и Востока: коллективная монография / сост. и ред. С.Ю. Неклюдов, Н.В. Петров; сост. указ. С.С. Макаров. – Москва: ИНФРА-М, 2018. – С. 4–16.

50. Петросян А.А. Решенные и нерешенные вопросы нартоведения // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа / отв. ред. А.А. Петросян. – Москва: Наука, 1969. – С. 5–14.

-
51. *Салакая Ш.Х.* О героическом эпосе абхазов // Труды Абхазского института языка, литературы и истории. – Сухуми: Изд-во АН ГССР, 1963. – С. 278–303.
52. *Салакая Ш.Х.* Абхазский народный героический эпос / ред. Е.Б. Вирсаладзе. – Тбилиси: Мецниереба, 1966. – 184 с.
53. *Салакая Ш.Х.* Абхазский нартский эпос / ред. Е.Б. Вирсаладзе. Тбилиси: Мецниереба, 1976. – 235 с.
54. *Семенов Л.П.* К вопросу о происхождении осетинского нартского эпоса // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. – Орджоникидзе, 1957. – Т. 19. – С. 166–172.
55. *Семенов Л.П.* Нартский эпос и памятники материальной культуры // Нартский эпос: материалы совещания 19–20 октября 1956 г. – Орджоникидзе, 1957. – С. 82–90.
56. *Скитский Б.В.* Очерки по истории осетинского народа с древнейших времен до 1867 года. – Владикавказ: Евразия, 2009. – 200 с.
57. *Холаев А.З.* Карачаево-балкарский нартский эпос / под ред. А.И. Алиевой. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – 143 с.
58. *Чибиров Л.А.* Осетины // Осетинская этнографическая энциклопедия / гл. ред. Л.А. Чибиров. – Владикавказ: Проект-Пресс, 2013. – С. 236–239.
59. *Чибиров Л.А.* Осетинская Нартиада: мифологические истоки и ареальные связи. – Владикавказ: Ирыстон, 2016. – 463 с.
60. *Чирикба В.А.* Абхазский язык // Абхазы / отв. ред.: Ю.Д. Анчабадзе, Ю.Г. Аргун. – 2-е изд., испр. Москва: Наука, 2012. – С. 23–39.
61. *Чирикба В.А.* Расселение абхазов и абазин в Турции // Джигетский сборник. Вып. I: Вопросы этнокультурной истории Западной Абхазии или Джигетии / под общ. ред. Д.К. Чачалиа. – Москва, 2012. – С. 21–95.
62. *Чичеров В.И.* Некоторые вопросы теории эпоса и современные исследования нартских сказаний осетин // Известия Академии наук СССР. Отд. литературы и языка. – Москва 1952. – Т. 11. Вып. 5. – С. 393–410.
63. *Шагиров А.К.* Абхазо-адыгские языки // Языки мира: кавказские языки. – Москва: Akademia, 2001. – С. 80–86.

ПОЭТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ БАШКИРСКОГО НАРОДНОГО ЭПОСА «КУЗЫЙКУРПЯС И МАЯНХЫЛУ»

**Г.Р. Хусаинова,
Г.Г. Шамсутдинова**
(г. Уфа)

Статья посвящена изучению поэтики башкирской версии эпического сказания «Кузейкурпяс и Маянхылу», который бытовал как у башкир в Республике Башкортостан, так и за ее пределами, в частности, Челябинской, Оренбургской, Курганской, Самарской, Саратовской областях РФ. Рассматриваются стиль и язык текста в записи 1929 г. в Челябинской области, начиная с традиционного зачина, медиальных формул, других ритмичных формульных выражений. Приводятся примеры пространственно-временных формул, формулы вызова коня и др., рассматривается диалог матери и сына, пословицы и поговорки, часто встречающиеся в тексте сказания. Подчеркивается, что данный вариант эпического сказания характеризуется обилием развернутых описаний повседневной жизни башкира-скотовода, который уже почти не встречается в более поздних записях.

Ключевые слова: башкирский эпос, поэтика, стиль, язык, «Кузейкурпяс и Маянхылу».

POETIC FEATURES BASHKIR FOLK EPIC «KUZYYKURPYAS AND MAYANKHYLU»

**G.R. Husainova,
G.G. Shamsutdinova**
(Ufa)

The article is devoted to the study of the poetics of the Bashkir version of the epic tale “Kuzyykurpyas and Mayankhyly”, which existed both among Bashkirs in the Republic of Bashkortostan and abroad, in particular in the Chelyabinsk, Orenburg, Kurgan, Samara, Saratov regions of the Russian Federation. The style and language of the text in the recording of 1929 in the Chelyabinsk region are considered, starting with the traditional beginning, medial formulas, and other

rhythmic formulaic expressions. Examples of space-time formulas, formulas for calling a horse, etc. are given, the dialogue between mother and son is considered, proverbs and sayings are often found in the text of the legend. It is emphasized that this version of the epic tale is characterized by an abundance of detailed descriptions of the daily life of a Bashkir cattle breeder, which is almost not found in later records.

Keywords: epic, poetics, “Kuzyykurpyas and Mayankhylyu”, formulas, Bashkir.

В фольклорном наследии башкирского народа имеет место быть эпическое сказание «Кузыйкурпяс и Маянхылу», являющееся «общим древнетюркским культурным наследием» [7, с. 166] и сохранившееся у ряда тюркских народов. Записи башкирской версии данного сказания начали фиксироваться в начале XIX в. Так, 6 вариантов эпоса записаны в промежутке с 1929 до 1939 г., 27 – с 1959 по 1969 г., 2 – в середине 70-х гг. (хранятся в фольклорном фонде БашГУ), 3 – в современной записи (2010, 2016, 2017 гг.). Ареал распространения эпического сказания «Кузыйкурпяс и Маянхылу» достаточно широк: это Хайбуллинский, Зилаирский, Ишимбайский, Абзелиловский, Учалинский районы Республики Башкортостан, Челябинская, Оренбургская, Курганская, Самарская, Саратовская области РФ. Больше всего текстов записано в Челябинской области – 6. В настоящей статье объектом исследования выбраны известные, относительно ранние тексты сказания «Кузый Курпяс и Маянхылу» (1812 и 1929). Первый – записанный в 1929 г/ Сайфуллой Салимовым в Челябинской области «КузыйКурпяс и Маян» (напечатанный на машинке латинским шрифтом текст хранится в Архиве УФИЦ РАН (л. 1-43). В этой же папке, в приложении к тексту, имеется оригинал рукописного текста произведения на арабском шрифте (56-75). Он является одним из объемных текстов исследуемого произведения, и относится ко второй, саямовской версии, записанной в Челябинской области в 1939 г. поэтом Г. Саямом; и входит в группу социально-бытового эпоса, повествующего об объединении племен в единый народ, о межродовых расправах через мотив поиска жены. В эпосе «Кузыйкурпяс и Маянхылу» именно это и нашло отражение. Это было время, когда частная собственность в виде скота была развита, и место человека в обществе определялось скотом, т.е. богатством. Откочевание Харыбая было связано как раз с

тем, что он не хотел выдавать дочь за осиротевшего Кузыйкурпьяса. Мать, уговаривая сына не ехать за суженой, тоже напоминает ему о стадах, которые останутся без присмотра, пытаясь поставить действия Кузыйкурпьяса в зависимость от богатства. Но эпический герой не может променять свой идеал на богатство, и Кузыйкурпьяс отвечает матери:

Богатство не нужно мне,
Баян мне нужна, мать моя.

Эпос начинается с наиболее древнего и традиционного хронологического зачина в соединении с топографическим, как в сказке: «*Борон заманда Башкортостан илендә*» (в древнее время в стране Башкортостана). Занятие героя традиционное – охота, возвращение с которой передается красивым ритмичным формульным выражением: *'ат уйна-тып, кош сөйөп, куюн алдырып, төлкө алдырып, ук ман колан да болан атып'* ('скача на резвых конях, с помощью ловчих птиц поймав зайцев и лис, а стрелами из лука взяв косулю и оленя'), одновременно подчеркивая обычные способ и объект охоты башкир.

Долгожданное одновременное рождение героев в фольклоре является традиционным, и в данном произведении это показывается через образ белого зверя, который проходит мимо отцов только что родившихся детей, как бы намекнув на добрую весть, подтверждением чему являются тут же прискакавшие с вестями о рождении детей слуги обоих ханов. Скорость одного слуги, явившегося с доброй вестью, также передается формульным выражением: *'ике ботта бер камсы булып'* ('быстро, как после сильного удара плеткой по ногам') прискакал, и *'сат та бот булып'* (торопливо) ускакал. Быстрый рост эпических героев передается известной поэтической константой *'бер көндә бер йәшәнеләр, ике көндә ике йәшәнеләр'* (за один день они стали годовальными, за два дня – двухлетними). В тексте встречаются известные устойчивые пространственно-временные формулы *'ат еткән, хат еткән ерзән бик күп халык йыйып'* (собрав гостей с далеких мест, куда доходили письма и доскакали кони), *'бер нисә көн китте, беләк буйы ер китте'* ('несколько дней шел, прошел расстояние длиной с предплечье'), *осо-башы күренмәгән бер ак диңгезгә тап булды'* ('подошел к белому морю, у которого конца и края не было видно') и *'ете көн, ете төн туй яһап'* (семь дней, семь ночей справляли свадьбу наречения имени детей). Оригинальной фор-

мулой, которая встречается впервые, передана в тексте сказания длительность пути героя: *‘айзанған еренә акайук үсте, тулғанған еренә дуплык үсте’* (‘На месте, где он крутился, тростник вырос, на месте, где вертелся, таволга выросла’), причем повторяется она в тексте дважды.

В тексте также имеет место быть общеизвестная для фольклора многих народов формула вызова коня: *‘Короғондо кылтырат, йүгәненде шалтырат’* (‘Короком (лассо) потряси, уздечкой позвени’).

Во многих вариантах сказания устойчиво сохраняется диалог матери и сына. Видя решительный настрой сына отправиться в нелегкий путь, мать пытается его напугать белым морем, образующимся на пути сына из ее грудного молока, синим морем из ее слез, дремучими лесами, в которые она превратит свои волосы:

Минең дә ак һөтәм ак диңгез булыр, балам,	Мое белое молоко превратится в белое море, дитя мое,
Унан да калай үтерһең, балам,	Как ты перейдешь его, дитя мое,
Үтерһең, балам?	Как перейдешь, дитя мое?
Минең дә күз йәшем күк диңгез булыр, балам,	Мои слезы превратятся в синее море, дитя мое,
Унан да калай үтерһең, балам,	Как ты перейдешь его, дитя мое,
Үтерһең, балам?	Как перейдешь, дитя мое?
Минең дә кара сәсем кара урман булыр, балам,	Мои черные волосы превратятся в черный лес, дитя мое,
Унан да калай үтерһең, балам,	Как ты перейдешь его, дитя мое,
Үтерһең, балам?	Как перейдешь, дитя мое?

Но Кузыйкурпяс не остановить, он отвечает:

Һинең дә ак һөтөң ак диңгез булһа, инәй,	Если твое белое молоко превратится в белое море, мама,
Күпер зә һалып үтәрмен, инәй, үтәрмен, инәй.	Мост проложу и перейду, мама, перейду, мама,
Һинең дә кара сәсең кара урман булһа, инәй,	Если твои черные волосы превратятся в черный лес, мама,
Ут төртөпкәй үтәрмен, ут төртөпкәй үтәрмен.	Огнем спалю и пройду, огнем спалю и пройду.

Так как сказания бытовали в устной передаче, исполнитель, чтобы сосредоточить внимание слушателей на особенно важных, по его мнению, местах в тексте широко применял повторения, обычно тоекратные. Так, в приведенных выше примерах (диалог матери и сына), вопросы матери повторяются устами сына в ответной форме, и получается повтор, придающий напевность сказанию, делающий изложение более выразительным, музыкальным; часто в текстах повторяются отдельные слова, как и в приведенном случае.

В данном варианте сказания привлекает внимание пословица, сказанная в адрес Кузыйкурпьяса: *‘Үкһез бозау асыраһаң, ауызың мороноң май итәр, үкһез бала асыраһаң, ауызың-мороноң юк итәр’*, которая несколько отличается от известной: *‘Етем бызау асыраһаң, ауызың тулы май булыр, етем бала асыраһаң, ауызың тулы кан булыр’*, т.е. приближенные отца Маянхылу этой пословицей предупреждали своего хана и торопили его избавиться от парня. Украшают язык и обогащают содержание сказания следующие поговорки: *‘мал ләззәтен күрһәк тә, бала ләззәтен безгә күреү насип булманы’* (богатством наслаждались, а детьми насладиться не получилось), *‘ауырыу тейеп, әжәл түшәгенә йығыла’* (заболел и слег), *‘ауырыуынан төзәлә алмай, донъянан үтте’* (не смог оправиться от болезни и покинул мир), *‘бер нәмәгә лә исе китмәй, донъяның ниңә бер яғы емерелеп ятмай икән’* (полное безразличие, пусть хоть мир рухнет), *‘колағына алғандай булманы’* (не обратил внимания), *‘күз кысып, каш һикерттеп’* (подмигивая, играя бровями), *‘юл буйҙап көн сапты, төн сапты – сыға торған ере юк’* (день скакал, ночь скакал – не прорваться), *‘башын айҙаттырҙы, күзен томаландырҙы’* (голова кругом шла, глаза затуманились), *‘үзәк ялғанды, күңел күтәрелде’* (чуть покушали – настроение поднялось), *‘якты көндәре кара төнгә әүерелде, ут йотоп кайғыралар ине’* (дни стали чернее тучи, сильно горевали), *‘көткән донъяның йәме китте, кылған эштәренә үкенәүҙән башка эш калманы’* (белый свет стал не мил, переживал за содеянное).

Народные сказания, как известно, являются не прямым отражением исторической действительности, а имеют творческий характер, выражающийся в художественном своеобразии и предполагающий идеализированное восприятие действительности [1, с. 254]. Но данный факт не

отрицает взаимосвязь истории с фольклором, и помогает сравнительно проанализировать сюжет, систему образов и другие поэтические особенности эпического произведения.

В более ранних записях эпических произведений встречаются развернутые описания повседневной жизни башкира-скотовода. В данном тексте есть эпизод описания возвращения скота в летнее стойбище: *‘Куй көтөүсеге куйзарын, һыйыр көтөүсеге һыйырзарын һаштәтеп кыуа баштаны, көн байрап кунып барғанда былар за саңдауға еттеләр. Һыйырзар мәңрәшәп, һарыктар, бозаузар, бәрәндәр бакырышып бөтөн саңдау зык тауыш ман тулды. Ул бисә-һасә, кыз-кыркын бозау бәйзәп, бозау ағас янында мыз киләләр ине. Саңдау бер мәхшәргә ошай ине’* (Пастух овец своих овец, пастух коров своих коров начали гонять, на закате солнца все добрались до летнего стойбища. Коровы, телята мычат, овцы, ягнята блеют, все летнее стойбище наполнилось разными голосами животных. Женщины, молодые девушки возились с телятами. В летнем стойбище поднялась суматоха). Это описание имеет продолжение, из которого можно ясно представить будние дни башкира в летнем стойбище. Рано утром пастухи уводят стада коров и овец из летнего стойбища на пастбище. Через некоторое время наступает не менее напряженное, чем вечер время: *‘Йылкы көтөүселәренең һайтылдатып йылкы әйзәгән тауыштары ишетелде. Күп тә үтмәне йылкылар кешнәшәп саңдау тулды. Тағы ла кыззар, егеттәр,килендәр колон тотарға корож һөйрәп саңдауға сыкты... Кайһыһы йылкы башына бәйзәй торған тайзы тотарға бығаулык алып атка менде. Ул касакандарзы бақтырған егеттәр, кыззар дыу килеп арка тулып сабалар ине. Ул йәш килендәр лақыртып-бакыртып колондарзың башын шалтыракка (шалтырак кейзереп) тығып елгә бәйзәйзәр ине. Колондар бәйзәлде өйгә керзеләр. Егет-елкенсәктәрзәң гумберзәтеп «Һаба» бешкән тауыштары ишетелә баштаны’* (Было слышно, как табунщики с веселыми криками пригоняли лошадей в летнее стойбище. Очень скоро стойбище наполнилось лошадьми и звуком их ржания. Снова девушки, парни, молодые невестки подошли с лассо к жеребяткам. Кто-то вскочил на коня с путами для поимки жеребенка. За убегающими жеребятами с шумом-гамом неслись девушки и парни. Молодые невестки надевали на головы жеребят вертушки и привязывали их,

чтобы не мешали. После этого они заходили в дом. Было слышно, как парни, издавая сильный грохот, взбивали кумыс).

Для башкира-скотовода это каждодневная суматоха в летний период, но в этом он видит красоту, находит радость, это его счастливая жизнь, которая нашла отражение в сказании.

На наш взгляд, язык эпического сказания «Кузыйкурпяс и Маянхылу» в записи С. Салимова, произведенной в 1929 г., интересен и богат. Нами рассмотрены лишь некоторые особенности поэтики изучаемого сказания. Здесь очень интересные диалоги с использованием традиционных общих мест, диалектные слова, которыми пестрит текст, и многое другое, которое еще предстоит изучать.

Литература

1. Архив УФИЦ РАН. Ф. 3, опись 5, ед. хр. 56, л. 1-75.
2. Боровков А.К. О генезисе и сопоставительном изучении национальных версий эпоса «Кузы-Курпес и Маян-хылу» // Народный эпос «Кузы-Курпес и Маян-хылу»: Сб. ст. – Уфа, 1964. – С. 3-7.
3. Грамматика современного башкирского литературного языка / Отв. ред. Юлдашев А.А. – М.: Наука, 1981. – 495 с.
4. Климович Л.И. Башкирский эпос «Кузы-Курпес и Маян-сылу» и его особенности в переводе Тимофея Беляева // Народный эпос «Кузы-Курпес и Маян-хылу»: Сб. ст. – Уфа: Уфимский институт истории, языка и литературы, 1964. – С. 52-68.
5. Песни степей. Антология казахской литературы / под ред. Л. Соболева; [рис. И. Костылева и Г. Петрова]. – Москва: Гослитиздат, 1940. – 588 с.
6. Потанин Г.Н. В юрте последнего киргизского царевича // «Русское богатство». СПб., 1895. – № 8. – С. 60-88.
7. Семби М. Память земли тюрко-монгольской: истоки и символика топонимов (Тюркский меридиан). – Алматы: КазНИИК, 2013. – 296 с.
8. Харисов А.И. Башкирская народная поэма в русском издании 1812 года // Народный эпос «Кузы-Курпес и Маян-хылу»: Сб. ст. – Уфа, 1964. – С. 8-30.
9. Хусаинов Г.Б. Башкирская версия «Кузы-Курпес и Маян-хылу» // Актуальные проблемы башкирского эпосоведения: Мат. науч. конф. – Уфа: Гилем, 2003. – С. 62-68.

ВКЛАД ТУНГУСОВЕДОВ В ЭПОСОВЕДЕНИЕ

Т.Е. Андреева
(г. Якутск)

Статья посвящена анализу вклада тунгусоведов А.Н. Мыреевой и Г.И. Варламовой в изучение фольклористики. За основу взяты материалы III Всесоюзной научной конференции «Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока» (1983), материалы серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», а также исследования А.В. Романовой и А.Н. Мыреевой, вошедшие в работу «Фольклор эвенков Якутии». Анну Николаевну Мырееву и Галину Ивановну Варламову объединяла любовь к научным исследованиям в области языка и фольклора родного народа. Отлично владея родным языком, являясь носителями и исследователями, А.Н. Мыреева и Г.И. Варламова обратили внимание на вершинные достижения фольклора эвенков, так, впервые были опубликованы героические сказания эвенков, их обрядовая поэзия и песни, изучение которых требуют знания всех нюансов языка. В 1981 г. началось планомерное осуществление грандиозного академического 60-томного проекта «Научная подготовка и издание серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»». Анна Николаевна и Галина Ивановна были одними из тех, кто откликнулся на эту идею. В работе над томами серии принимали участие ведущие ученые страны – лингвисты, этнографы, фольклористы, этномузыкологи, что обеспечило проекту междисциплинарный характер задолго до объявления в науке необходимости междисциплинарного подхода в изучении материала.

Ключевые слова: эвенки, фольклор, фольклорное наследие, фольклорные традиции, нимжакан, эпосоведение, научный вклад.

CONTRIBUTION OF TUNGUSIC SCHOLARS TO EPIC STUDIES

T.E. Andreeva
(Yakutsk)

The article is devoted to the analysis of the contribution of Tungusic scholars A.N. Myreeva and G.I. Varlamova to the science of folklore studies.

The purpose of the article is to identify and evaluate the contribution of A.N. Myreeva and G.I. Varlamova to the development of Russian folklore studies of the twentieth century. The article is based on the materials of the III All-Union Scientific Conference "Folklore Heritage of the peoples of Siberia and the Far East" (1983), folklore materials of volumes from the series "Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East", folklore materials of A.V. Romanova and A.N. Myreeva, included in the work "Folklore of the Evenks of Yakutia". Anna Nikolaevna Myreeva (1930–2010) and Galina Ivanovna Varlamova (1951–2020) were united by a love of scientific research in the field of the language and folklore of their native people. Having excellent command of their native language, being native speakers and researchers, A.N. Myreeva and G.I. Varlamova drew attention to the pinnacle achievements of Evenk folklore – for the first time the heroic tales of the Evenks, ritual poetry and songs of the Evenks were published, the study of which they require knowledge of all the nuances of the language. In 1981, the systematic implementation of the grandiose academic 60-volume project "Scientific preparation and publication of the series "Monuments of Folklore of the peoples of Siberia and the Far East" began. Anna Nikolaevna and Galina Ivanovna were among those who responded to this idea. The leading scientists of the country took part in the work on the volumes of the series – linguists, ethnographers, folklorists, ethnomusicologists, which provided the project with an interdisciplinary character long before the announcement in science of the need for an interdisciplinary approach to the study of the material.

Keywords: Evenki, folklore, folklore heritage, folklore traditions, nimbakan, epic studies, scientific contribution.

Открытие в Республике Саха (Якутия) в начале 1990-х гг. Института проблем малочисленных народов Севера СО РАН позволило обратить углубленное внимание на вопросы этнической культуры и истории коренных малочисленных народов Севера. В перспективные планы нового академического учреждения были заложены разносторонние исследования по истории, по материальной и духовной культуре аборигенных этносов: эвенков, эвенов, юкагиров, долган, чукчей, северных якутов, русских старожилов. Исследования нового поколения исходят из принципиально новых позиций, широкого круга ранее недоступных источников и литературы [5, с. 9].

Одним из приоритетных направлений научной деятельности института являлись филологические исследования, среди которых – эвенкийская лексикография, памятники фольклора эвенков России, академическая грамматика эвенкийского языка.

Цель статьи состоит в том, чтобы определить и оценить вклад тунгусоведов А.Н. Мыреевой и Г.И. Варламовой, внесенный в развитие отечественной фольклористики XX в.

Теоретической и методологической базой исследования послужили материалы III Всесоюзной научной конференции «Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока» (1983), работы из серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (том «Обрядовый и песенный фольклор эвенков», составленный Г.И. Варламовой, А.Н.Мыреевой; том «Эвенкийские героические сказания», составленный А.Н. Мыреевой); а также фольклорные материалы А.В. Романовой и А.Н. Мыреевой, вошедшие в работу «Фольклор эвенков Якутии» и работы ведущих фольклористов РФ.

В серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» нашли применение новые междисциплинарные методики. Использование современных достижений компьютерной технологии, видео- и аудиозаписывающей аппаратуры позволило углубить текстологические подходы, ввести в тома фотоиллюстрационный материал, дать большой объем качественного звукового приложения на компакт-дисках. Все это, несомненно, обогатило современную эдиционную практику.

Анну Николаевну Мырееву (1930–2010) и Галину Ивановну Варламову (1951–2020) объединяла любовь к научным исследованиям в области языка и фольклора родного народа. Они обе стали известными классиками тунгусоведения благодаря своим замечательным трудам, их влиянию на последующие поколения ученых.

Главной ценностью любого народа являются его люди, лучшие представители народа, выразители чаяний, надежд большинства. Эвенкийский народ выдвинул из своей среды талантливых ученых-исследователей, среди них Анна Николаевна Мыреева и Галина Ивановна Варламова. Их имена хорошо известны всем, кто причастен к изучению языка и фольклора эвенков.

А.Н. Мыреева, начиная свою научную деятельность как лингвист, не могла не заниматься фольклором родного народа, так как язык и фольклор тесно взаимосвязаны между собой.

Отлично владея родным языком, являясь его носителем и исследователем, А.Н. Мыреева обратила свое внимание на вершинное достижение фольклора эвенков – героические сказания, изучение которых требует знания всех нюансов языка. Вот почему, когда в 1981 г. было принято решение об организации и издании многотомного собрания фольклора народов сибирско-дальневосточного региона и началось планомерное осуществление грандиозного академического 60-томного проекта «Научная подготовка и издание серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», Анна Николаевна была одной из первых, кто откликнулся на эту идею. Надо сказать, что все ведущие учёные страны, глубоко заинтересованные в сохранении и популяризации духовного наследия народов Сибири, понимающие его уникальность, – лингвисты, этнографы, фольклористы, этномузыкологи – выразили свою готовность внести посильный вклад в это благое дело, хотя оно было изначально замешано только на энтузиазме его участников! И такое сотрудничество специалистов из разных областей гуманитарной науки, обусловленное самим характером и природой фольклора, проявляющихся в полифункциональном воплощении, в единстве слова–музыки–действия, обеспечило проекту междисциплинарный характер задолго до объявления в науке необходимости междисциплинарного подхода в изучении материала.

На отдельном примере научной деятельности А.Н. Мыреевой можно увидеть? как органично соединились лингвистические интересы с фольклористическими для того, чтобы фольклор эвенков, в частности героический эпос, предстал в его естественном выражении.

Г.И. Варламова – специалист по эвенкийской филологии, автор многих научных статей, семи монографий, посвященных языку и фольклору эвенков. Ею проведена большая поисковая собирательская работа, в составе 20 научных экспедиций побывала у эвенков различных регионов: в Амурской и Читинской областях, Красноярском и Хабаровском краях и во всех улусах проживания эвенков Республики Саха (Якутия). Имеет следующие монографии: «Фразеологизмы в эвенкийском языке»

(Новосибирск, 1986), «Эпические традиции в эвенкийском фольклоре» (Якутск, 1996), «Эвенкийский нимнгакан» (Якутск, 2000), «Тунгусский архаический эпос (фольклорный сборник)» (Якутск, 2001), «Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора» (Новосибирск, 2002), «Мировоззрение эвенков. Отражение в фольклоре» (Новосибирск, 2004), «Сказания восточных эвенков. Сборник героических сказаний эвенков» (Якутск, 2004; в соавт. с А.Н. Варламовым) и др.

Г. И. Варламова (Кэптукэ) – эвенкийская писательница. Кэптукэ – ее псевдоним и название ее рода. Отдельными изданиями публиковались художественные произведения: «Имеющая свое имя Джелтула-река» (Якутск, 1989), «Рассказы Чэриктэ» (Красноярск, 1989), «Маленькая Америка» (Москва, 1991). Она прекрасно владела родным языком, писала на русском и эвенкийском языках. В 1999 г. Ассамблеей малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока ей присуждена премия «Звезда утренней зари» в области литературы за книгу «Маленькая Америка». Отдельные произведения писательницы изданы за рубежом на немецком, испанском, итальянском, французском и японском языках.

Эвенки – малочисленный народ Сибири и Дальнего Востока, разбросанный от реки Оби, протекающей по Западной Сибири, до Охотского моря на востоке нашей страны, проживающий небольшими группами на севере между Енисеем и Ленной и на юге до Ангары и Амура. Такая большая территориальная разбросанность не помешала эвенкам сохранить свой язык, относящийся к тунгусо-маньчжурской языковой семье. Известно, что сохранность языка обеспечивает полное сохранение культуры, а значит, и фольклора во всех его жанровых разновидностях.

60-томная серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» представляет собой одно из свидетельств освоения духовных богатств этих народов. Основная цель серии – научное издание выдающихся в художественном отношении фольклорных произведений народов Сибири и Дальнего Востока. В серии осуществляется принципиально новый тип крупномасштабной публикации, не имеющей аналогов в мировой издательской практике. Не случайно серия получила высокое признание в нашей стране и за рубежом. В 2002 г. за цикл работ из данной серии (разработка концепции академического издания и ее ре-

ализация в выпущенных в свет 18 томах) коллективу разработчиков программы Серии и составителям первых томов бурятского и эвенкийского эпоса была присуждена Государственная премия Российской Федерации в области науки и техники и присвоено звание лауреатов Государственной премии. А.Б. Соктоев был награжден посмертно [2, с. 25–31].

Особенностью подготовки томов к печати стала принципиально новая система организации работы авторских коллективов. Поскольку серия готовится коллегиально, составители представляют в сектор фольклора Института филологии СО РАН первичный вариант рукописи. Затем начинается кропотливая работа Главной редколлегии и сотрудников сектора фольклора народов Сибири по научному редактированию этих рукописей, подготовке их по единым принципам, принятым в серии, обеспечению должного научного уровня, требуемого современной фольклористикой. Особое значение придается фольклористическому переводу, который выполняет особую функцию. Он должен соответствовать оригиналу, строка в строку передавая художественно-образный смысл памятника, при этом важное значение приобретают комментарии, которые дополнительно поясняют национально-специфические реалии народного произведения. Каждый раздел книги направлен на полное раскрытие художественного своеобразия памятника, на выявление его ценности и места в духовном наследии народа.

Несмотря на коренные сдвиги и перемены, произошедшие в жизни народов Сибири и Дальнего Востока, все еще есть возможность воссоздать прежнюю полноту картины и выявить сложность и многообразие фольклорных связей в недавнем прошлом. Сравнительные данные могут помочь восстановить недостающие звенья и интерпретировать забытую семантику [4, с. 15–22].

Исследование фольклорных традиций коренных народов Сибири и Дальнего Востока на примере эвенков, позволяет представить фольклор как один из самобытных феноменов человеческой культуры, берущий истоки в глубокой древности и сохраняющийся в современности. Фольклор является историческим средством накопления и передачи всесторонней этнической информации. Неоценимым научным вкладом в фольклористику являются три тома эвенкийского фольклора, выполненные А.Н. Мыреевой, Г.И. Варламовой и Н.Я. Булатовой. Эти

тома, включающие все жанры эвенкийского фольклора, входят в академическую 60-томную серию «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», основной целью которой является научное издание выдающихся в художественном отношении произведений устного народного творчества. Серия ориентирована на публикацию избранных памятников, представляющих вершинные достижения фольклора каждого народа огромного региона России. В совокупности фольклорная классика, отличающаяся яркой самобытностью, предстает в серии как богатая неотъемлемая часть общего культурного достояния народов России [5, с. 16–21].

Эпические сказания – нимџаканы – в той или иной мере отразили ранние этапы истории тунгусов. Г.М. Василевич в предисловии к труду «Фольклор эвенков Якутии» отмечает, что в эвенкийских нимџаканах можно найти ряд общих черт с эпическими произведениями тюркских и монгольских народов. Исследуя их, она заключает, что «можно обнаружить много самостоятельного в развитии нимџаканов»; «расселяясь на восток и по отрогам Станового хребта – древние тунгусы разнесли и свои нимџаканы», и в заключение пишет, что «нимџаканы не следует считать заимствованными» [1, с. 3–8].

Первый том эвенкийского фольклора «Эвенкийские героические сказания», составленный А.Н. Мыреевой, открыл публикацию серии в 1990 г. В томе публикуются два уникальных эвенкийских нимџакана (героические сказания) о богатырях Содани и Дэвэлчэне в исполнении крупнейшего эвенкийского сказителя Н.Г. Трофимова (род Бута), открытие которого стало научной сенсацией. Включенные в том сказания несут в себе типовые черты эвенкийского фольклора и воплощают его традиционное поэтическое богатство. В отличие от больших по объему сказаний «Иркисмондя-богатырь», «Торгандун Среднего мира», повествующих о героических подвигах героев нескольких поколений, в опубликованных сказаниях речь идет главным образом о богатырских приключениях только одного главного героя.

Своеобразна и самобытна поэтическая фактура обоих сказаний. Повествовательные части их почти целиком состоят из типизированных описаний, представляющих собой в основном традиционные эпические формулы. Эти формулы и обеспечивают определенную ритмику речи сказителя.

Оба сказания имеют традиционный зачин, вступление, которое эвенки называют *нимџакан тэжэнин* – «основание сказания». В основе значения – миф о первотворении, превратившийся в традиционную эпическую формулу. В нем описывается одновременное возникновение трех мифов. Мифологическое представление о трех мирах является традиционным для фольклора.

Сказания вобрали в себя многое разнообразных жанров: мифов, легенд, обрядовых благопожеланий, заклинаний и т.д. Испытывая воздействие повествовательных и поэтико-воззренческих традиций, складываясь на их основе, нимџаканы как жанр творчески преобразуют их, придают специфическую художественную форму. Сказания ценны тем, что в них в изобилии содержатся сведения о различных событиях в жизни эвенков, об их верованиях, хозяйственном укладе, жилище, одежде, утвари, оружии, пище. Эти сказания являются своеобразной энциклопедией быта и духовной жизни народа.

В нимџаканах также в обилии встречаются афоризмы, пословицы, поговорки, украшающие речь героев, полнее раскрывающие богатство и своеобразие языка сказаний. Изобразительные средства эвенкийских сказаний зачастую почти такие, как в эпосе монголоязычных и тюркоязычных народов, с которыми эвенки контактировали испокон веков. Особенно много общего нимџаканы восточных эвенков имеют с олонхо – эпическими сказаниями якутов. В целом же эвенкийские сказания – самобытные эпические произведения, вершинные образцы устного народного творчества небольшого таежного народа.

Второй том собраний эвенкийского фольклора «Сказки, предания, легенды и мифы» подготовлен А.Н. Мыреевой, Г.И. Варламовой и Н.Я. Булатовой в 1995 г. В том включены в основном ранее не изданные материалы, полученные и записанные в разных местах проживания эвенков: в Якутии, Хабаровском и Красноярском краях, районах Бурятии, Магаданской, Амурской и других областях России. Материалы томов (тексты) являются инедитами. К сожалению, данный том еще не опубликован.

Третий том «Обрядовый и песенный фольклор эвенков» издан в Новосибирске в 2014 г. Составление, подготовку текстов и перевод осуществили Г.И. Варламова и А.Н. Мыреева. В этом томе серии «Памятники

фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» собраны образцы обрядовой и песенной поэзии эвенков. Это первое комплексное издание эвенкийского поэтического фольклора. В него включены 180 текстов (заклинания, описания обрядов, запевы круговых танцев, песни) с параллельным русским переводом, фольклористическая и музыковедческая статьи, справочный аппарат, нотные примеры, фотоиллюстрации. Прилагаемый компакт-диск представляет живое звучание публикуемых музыкальных произведений.

Обрядовая поэзия эвенков не изучалась фольклористами почти до начала XXI в. [3, с. 12–41]. Сбором материала для тома, посвященного обрядовому фольклору эвенков, в 1980-х гг. начала заниматься Г.И. Варламова, этим и объясняется то, что большая часть текстов принадлежит ей. В него также вошли тексты А.Н. Мыреевой, Н.Я. Булатовой, А.Н. Варламова, Н.Н. Николаевой и др.

Основная часть тома содержит 180 образцов обрядовой поэзии и песен эвенков, из них 144 представляют обрядовую поэзию, 36 – песенную. Второй раздел тома связан с основным промыслом эвенков – охотой; третий раздел – небольшой, его составляют произведения, посвященные оленеводству; четвертый представляют тексты, связанные с семейно-родовыми обрядами. Они разнообразны по содержанию, но большинство объединяет почитание духа огня, родового и семейного очага и т.д. В пятый раздел вошли произведения обрядовой поэзии, связанные с шаманизмом; шестой содержит образцы различных песенных жанров.

Материалы тома дают возможность выделить основные жанры эвенкийского обрядового фольклора: *алга, алгавка*; шаманское пение *дярин, дяр*; песни, сопровождающие круговые хороводные танцы, запевы которых у эвенков очень разнообразны: *дэвэ, ехор, гэсугур, дялер, осорай*.

Г.И. Варламова отмечает, что по материалам эвенкийских текстов *одё* и поэтических форм обрядовой поэзии можно изучать начальные этапы развития фольклора как целого, что наиболее ценно для современной науки [3, с. 41].

Как видим, Анна Николаевна Мыреева и Галина Ивановна Варламова внесли значительный вклад в тунгусоведение. Результаты их трудов

подтверждают выводы Г.М. Василевич, у которой единственной ученицей была А.Н. Мыреева. В результате сравнительно-типологического исследования эпического творчества эвенков и эпоса тюрко-монгольских народов, в первую очередь якутов и бурят, Г.М. Василевич приходит к мысли, что в эвенкийских нимџаканах можно найти ряд общих черт с эпическими произведениями тюркских и монгольских народов; в развитии нимџаканов также обнаруживается и много самостоятельного [1, с. 3–8].

Вышесказанное это показывает необходимость комплексного изучения эпоса эвенков, якутов и бурят, комплексного в том смысле, что при наличии исследований по конкретным эпосам (как наше по эвенкийскому) мы будем иметь возможность выявить общую картины и моменты зарождения и развития героического эпоса у народов, прибывавших в тесных этнических контактах. Эвенкийский фольклор, имеющий глубочайшие исторические корни, свидетельствует о непрерывной связи времен и эпох, изучение фольклорного наследия коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока ждет своих исследователь.

Таким образом, оба ученых внесли огромный вклад в сохранение и документацию культурного наследия эвенков и формирование национальной эвенкийской интеллигенции. Тот факт, что А.Н. Мыреева и Г.И. Варламова сотрудничали с крупнейшими тунгусоведами XX в. – Г.М. Василевич, Г.М. Воскобойниковым, А.В. Романовой и др. в сфере этнографии, лексикологии, лексикографии, фольклора, позволяет говорить о преемственности российского тунгусоведения и важной роли молодого поколения эвенков в процессе формирования научных знаний о культуре своего народа.

Литература

1. Фольклор эвенков Якутии / под ред. Г.М. Василевич. – Ленинград: Наука, 1971. – 334 с.
2. Кузьмина Е.Н. Шаги сибирской серии // Филологические чтения памяти А.Б. Соктоева: сб. ст. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2010. – С. 25–31.
3. Обрядовый и песенный фольклор эвенков / сост.: Г.И. Варламова, А.Н. Мыреева. – Новосибирск: Гео, 2014. – 488 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

4. Путилов Б.Н. Фольклорный процесс и этническая история Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 15–22.

5. Североведение в Республике Саха (Якутия) / сост. П.З. Тобуков; отв. ред. В.Х. Иванов. – Якутск, 2000. – 123 с.

6. Фольклор эвенков Якутии / сост.: А.В. Романова, А.Н. Мыреева. – Ленинград: Наука, 1971. – 330 с.

7. Эвенкийские героические сказания / сост. А.Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука, 1990. – 392 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

УДК 398.22(=512.211)

ЭВЕНСКОЕ ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ: ТРАДИЦИИ И СПЕЦИФИКА

С.И. Шарина
(г. Якутск)

В статье рассматриваются эвенские эпические образцы *нимканы*, представляющие собой устойчивую и сложившуюся систему, которая имеет устную форму и с древнейших времен передается от поколения к поколению сказителями. Стандартным считается изложение *нимкана* сказителем-*нимкаланом* как прозаическое повествование с диалогами в песенной форме. Образцы эвенских эпических сказаний присутствуют в научном обороте, начиная с XVIII века. Систематический сбор и публикация эвенского фольклора начинаются с 30-х гг. XX в. Автором статьи в соответствии с местом записи, диалектной принадлежностью, языковой и этнографической фактурой систематизированы и классифицированы локальные группы, включающие пять типов представления эпической традиции: охотская, момская, колымская, оймьяконско-томпонская, северная. Дается характеристика эпических произведений по сюжетной структуре, поэтике, по отношению к другим жанрам. Один из признаков эвенского эпоса – правдоподобность содержания. Отсутствует указание на этническую принадлежность и генеалогию героев, много безымянных героев. Этикетная норма обращения по имени в тунгусской культуре отсутствует. Героям чуждо этническое самосознание и действие во имя этноса. В эпосе сначала слышатся слова героя,

потом появляется он сам. Для эвенского эпоса характерен художественный минимализм, или отсутствие поэтических средств. В нем нет следов влияния фольклора восточных и северо-восточных соседей эвенов – юкагиров, чукчей или коряков. Якутская лексика, встречающаяся в эвенском эпосе, немногочисленна и относится к группе заимствований, связанных с коммуникативной практикой.

Ключевые слова: эвены, фольклорный материал, эпическая традиция, локальная специфика.

EVEN'S EPIC HERITAGE: TRADITIONS AND SPECIFICITY

S.I. Sharina
(Yakutsk)

The paper is devoted to the Even epic samples of nimkans. In the epic tradition of the Evens, the song-prose and prose epic coexist to the present day, while earlier there was also a true song epic, performed entirely in song form. Nimkan is the name of the whole epic, with the standard being a prose narrative with song form dialogues presented by a nimkalan. The Even epic tale samples have been present in the scientific turnover since the 18th century. The systematic collection and publication of Even folklore began in the 1930s. The author systematizes and classifies local groups, including five types of epic tradition representation: the Okhotsky epic, the Minsky, the Kolymsky, the Oymyakon-Tomponsky, the Northern. Epic works are described in terms of plot structure, poetics, and their relation to other genres. One of the distinctive features of the Even epic is the plausibility of the content. There is no indication of the hero's ethnicity or genealogy, there being many nameless heroes. The Even epic features a lack of poetic means. Unlike fairy tales, it was not influenced by the eastern and northeastern neighbors' folklore. The Yakut vocabulary refers to borrowings associated with communicative practices.

Keywords: Evens, folklore, epic tradition, local specificity.

Вершинным достижением устного народного творчества эвенов в плане художественного совершенства и историко-познавательной ценности является *нимкан* – архаический эпос, который исполняется сказителями-нимкаланами в виде прозаических повествований со вставками

диалогов в песенной форме. В современных условиях у многих тунгусо-маньчжурских народов, например, у негидальцев, ороков, солонов уже невозможно зафиксировать масштабные эпические произведения. Большие опасения у специалистов вызывает и сохранность эпического фольклора эвенов и эвенков.

В настоящее время мы располагаем записями эвенских эпических текстов с разных территорий, имеем в своем распоряжении тексты разного объема с многообразными сюжетами, персонажами, языковой и этнографической фактурой, которые по месту записи, диалектной принадлежности можно подразделить на следующие локальные группы.

Охотская эпическая традиция включает в себя записи образцов эпоса охотских эвенов, сделанные Н.П. Ткачиком в 1937–1938 гг. Это три объемных текста – «Чибдэвэл», «Делгэни» и «Гекчавал», исполнителем которых являлся 98-летний певец-сказитель Николай Георгиевич Мокроусов [1]. Четвертый текст, который был записан Н.П. Ткачиком – «Хорэгэ» – известен ныне только по названию, его запись была неполной. Переводы этих текстов сделаны собирателем настолько совершенно, что при сверке их с оригиналами невозможно вносить в них какие-либо существенные изменения.

В настоящее время в с. Арка Охотского района Хабаровского края проживает *нимкалан* Алексей Сергеевич Чириков, от которого записаны несколько отрывков *нимканов*, по форме и содержанию соответствующих эвенским эпическим сказаниям и представляющих ту же традицию. Эти тексты не публиковались, но по месту записи, диалектной принадлежности и сюжетным мотивам их предварительно можно отнести в первую группу.

Локальная специфика охотской эпической традиции – достаточно большой объем сказаний, повествующих о героях-богатырях. Данные тексты достаточно однородны по характеру повествования, содержанию и поэтике и по праву составляют лучшие образцы эвенского эпоса.

Момская эпическая традиция включает в себя три текста, записанные в 1955 г. В.Д. Лебедевым (сказитель П.С. Атласов), и образцы, собранные в 1963 г. в Момском районе П.А. Ламутским. Локальная специфика состоит в достаточно разнородном представлении образцов,

тексты отличаются друг от друга и по содержанию, и по особенностям поэтики.

Записанный от 89-летнего сказителя Павла Семеновича Атласова текст «*Нэлтэк*» – это классический образец эпического произведения эвенков, стоящий в одном ряду с образцами, записанными Н.П. Ткачиком. Его особенностью является то, что в нем усилено мифологическое начало: структура и объемы мира. Он более этнографичен, чем тексты Н.П. Ткачика [3, с. 112–121].

Текст «*Мэунун*» характеризуется теми же особенностями. Тексты «*Нэлтэк*» и «*Мэунун*» уникальны по совершенству исполнения и высокому качеству записи, при этом текст «*Мэунун*» исключителен в ряду тунгусских эпических сказаний, так как героями его являются только женщины [3, с. 123–125].

Текст «*Өмын этикэн бичэ атиканылкан*» («Жил старик со старухой»), включаемый нами в данную подборку по сложившейся традиции, формально может быть отнесен к любому из нарративных жанров эвенского фольклора – к эпическим сказаниям, сказкам или к историческим преданиям. Его содержание равно похоже и на правду, и на вымысел, и в нем нет характерных для эпоса песенных вставок, его главные герои не похожи на эпических персонажей и более напоминают сказочные. Нет в нем и эпических атрибутов, каких-либо состязаний [3, с. 123–125].

Запись этих текстов представляется уникальным событием в эвенской фольклористике, имея в виду то, что сбор был произведен 22-летним студентом, каким был тогда Василий Дмитриевич Лебедев. Он сумел справиться с весьма трудной задачей по записи столь сложных эпических сказаний эвенков, зафиксировать аутентичное для эвенского эпоса исполнение этих сказаний, где повествование ведется в прозе, а диалоги героев – в песенной форме.

Однако мы не располагаем более поздними записями не только эвенского эпоса, но и других жанров эвенского фольклора, которые были сделаны В.Д. Лебедевым в 1960 – 1970-е гг. Все, что мы можем получить – это переводы на русский язык нескольких сказаний, приложенные к книгам Ж.К. Лебедевой [4; 5], а также изданная на якутском языке книга «Эвен фольклора» [10], включающая переводы на якутский язык 12 эпических текстов, 10 песен, 14 сказок, преданий, легенд и ма-

лых жанров фольклора и три текста, приложенные к полевым отчетам В.Д. Лебедева по экспедиции 1961 г.¹ Эти тексты записаны с использованием латинской графики. Эвенские же варианты изданных на русском и якутском языках текстов по настоящее время не обнаружены.

Полевые записи В.Д. Лебедева стали началом изучения и издания эпоса эвенгов Якутии, они остаются одними из лучших образцов эпического фольклора момских эвенгов и эталоном для сравнительно-ареального изучения эпических сказаний эвенгов других регионов Якутии. Их уникальность – в высоком качестве исполнительского мастерства и уровне фиксации фольклорного материала исследователем, прекрасно знающим и чувствующим фольклорную традицию. И весьма досадно, что львиная доля собранных В.Д. Лебедевым фольклорных материалов на языке оригинала сегодня недоступна для исследователей и для представителей эвенского народа. Местонахождение и судьба материалов, собранных ученым, неизвестны.

К момской эпической традиции мы относим и фольклорные материалы, хранящиеся в фондах коллекции рукописного отдела ИГиПМНС СО РАН, которые представляют собой рукописи оригинальных повествовательных нарративов, собранные во время диалектологической экспедиции в 1963 г. Платоном Афанасьевичем Ламутским (1920–1986), известным эвенским поэтом и прозаиком. Благодаря его стараниям фиксировать и оставлять для потомков образцы эвенского фольклора, мы имеем материал, собранный и записанный очень скрупулезно, документированный весьма аккуратно. Всего в ходе экспедиции было зафиксировано 32 образца фольклора разных жанров, исполненных на эвенском языке. В настоящее время данные образцы, записанные в Абыйском и в Момском районах в 1963 г., представляют большой научный и практический интерес². Семь текстов из них, которые мы относим к архаическому эпосу, записаны в Момском районе с в. Орто Дойду от 63-летнего сказителя Матвея Христофоровича Неустроева. Они исполнены

¹ Лебедев В.Д. Материалы диалектологической экспедиции по говору эвенгов Верхоянского района. Отчет и языковые материалы, 1961 г. // Рукописный отдел ИГиПМНС СО РАН. Ф. 5. Оп. 14. Ед. хр. 56, 57.

² Ламутский П.А. Материалы диалектологической экспедиции по говору эвенгов Абыйского и Момского районов. 1963 г. // Рукописный отдел ИГиПМНС СО РАН. Ф. 5. Оп. 14. Ед. хр. 71. Л. 72.

в традиционной песенно-прозаической форме. Это нимканы «*ЭкэйҢэнюн он хөлүттин*» («Как преследовалась сестрой»), «*Хөрэк атикан хутэн*» («Сын старухи Хорэк»), «*Өмчэни*» («Омчэни»), «*Итмичан*» («Итмичан»), «*Мэҥун*» («Мэҥун»), «*Чимчэвүльды*» («Чимчэвүльды»), «*Чимчэвүльчэн*» («Чимчэвүльчэн»), которые еще не введены в научный оборот.

В сюжетной структуре и поэтике данных образцов реально прослеживаются как жанрообразующие признаки эпоса, так и характерные черты его архаического варианта. Можно отметить следующие свойства жанра, обнаруживаемые в сказаниях: правдоподобность содержания, которая ставит эпос между мифом (заведомая истина) и сказкой (заведомый вымысел); изложение событий, относящихся к категории невиденного, но возможного; отсутствие указаний на этническую принадлежность и генеалогию героев; оригинальный способ включения в текст новых персонажей, при котором визуальное появление нового героя предваряется слышимым монологом; минимализм, или полное отсутствие поэтических средств [8].

Колымская эпическая традиция представлена текстом «*Нёлтэк*» («Нёлтэк»), зафиксированным В.А. Роббеком в 1975 г. от 83-летней сказительницы Евдокии Иннокентьевны Тайшиной [7]; сюда же мы относим записанные нами в 2005 г. от жительницы с. Берёзовка Среднеколымского района Якутии Анны Ивановны Хабаровской нимканы «*Чукачан Ниврини*», («Птичка Ниврини»), «*Нюнуе, Илик*» («Нюнгүе и Илик»), «*Оинде, Мэтэчэ*» («Оинде и Мэтэчэ») [ПМА].

«*Нёлтэк*» не отличается от эпических текстов по поэтике, но в сюжетном отношении характеризуется значительным своеобразием. Этот текст начинается с состязания за невесту, устроенного отцом героини – с чисто сказочного мотива. Необычен и антецедент героини из мира злобных духов – черт-*аринка* (традиционный перевод и понимание), сказочный многоактный характер имеет развитие сюжета во второй части повествования. Появление оленей в финале текста имеет скорее сказочное, чем мифологическое решение, хотя образ оленя и наделен чертами мифологического творца себе подобных, а практика обращения с останками животных напоминает этнографические институты тунгусских народов. Мы склонны думать, что данные черты текста представляют собой позднейшие модификации эпических текстов.

К оймяконско-томпонской эпической традиции мы относим текст *«Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ»* («Иркэнмэл. Оинде и Мэтэлэ»), записанный А.А. Даниловой от жителя Оймяконского района Якутии Егора Андреевича Данилова [1] и образцы сказаний жительницы с. Тополинное Томпонского района Якутии Дарьи Михайловны Осениной, записанные А. Лаврилье и Д. Матичем (тексты *«Иланбэй»* («Три человека»), *«Тунуан асаткар»* («Пять девушек»), *«Надан кидак»* («Семь стерхов»)) [6]. В 2005 г. нам удалось зафиксировать от *нимкалана* Д.М. Осениной эпические сказания *«Илан асаткан дьугулин»* («О трёх девушках»), *«Өмчэк»*, («Омчэк») *«Дёр нөнүнурэл хуркэл»* («Два парня-брата»), *«Илан бэй дьугулин»* («О трех людях»), *«Өмэн асаткан нян ноуан нөнүлнн»* («Одна девушка и её младшие братья»), *«Мэтэлэ»* («Мэтэлэ»), которые также можно включить в данную группу [ПМА]¹.

Эти тексты содержат и сказочные мотивы, и мифологические вставки, имеющие некоторую сюжетную самостоятельность. В текст Е.А. Данилова вставлен мотив девушек-птиц, одна из которых теряет оперение или его часть и потому вынуждена остаться с героем, этого добивавшимся, или его помощником. В эти тексты включены мотивы оживления погибшего героя, усилены социальные мотивы и акцентирована социальная структура общества и положение героев в нём. При этом один из героев повествования временно смещается в низшие ряды – исполняет обязанности работника. Вместе с тем фигуры социального верха – старейшины, едва намеченные в текстах Н.П. Ткачика, по существу пассивны, даже у Д.М. Осениной.

Интересной особенностью повествований Д.М. Осениной являются детали атрибутов эпических героев и событий; более подробно, чем где-либо, описывается вооружение героев и тонко характеризуется особая звуковая картина, которая создается в изображении битвы, например: *Тачикан төр дирэлэнэн, гидчакан йгэтэн кангалнан, намчинтан йсни, өткэчэкэн кингэмэнни йлрэн`*. Так земля загудела, стук копий слышался, звон пальмы-откэ слышался [ПМА]². Эти тексты имеют

¹ ПМА – полевые материалы автора, собранные в местах компактного проживания эвенов в Якутии, Хабаровском крае, Магаданской области с 2004 по 2019 г.

² ПМА – полевые материалы автора, собранные в местах компактного проживания эвенов в Якутии, Хабаровском крае, Магаданской области с 2004 по 2019 г.

исключительную ценность для характеристики эпической традиции, ближайшей к нам по времени и пониманию процессов, происходящих внутри жанра. Тексты этой группы в разной степени насыщены якутской лексикой, особенно текст Е.А. Данилова.

Северная эпическая традиция включает образец «*Умчэгин*», записанный Х.И. Дуткиным от 51-летнего Иннокентия Васильевича Едукина в 1977 г. в Аллаиховском районе Якутии [2]. В *нимкане* с песенными вставками-диалогами воспроизводится известный у эвенов сказочный мотив с прилетом девушек-птиц к двум братьям, у одной из которых герой прячет крыло, а героиня дает ему мяч в обмен взамен на спрятанное крыло. «*Умчэгин*», рассказанный И.В. Едукиным – лучший эвенский вариант из известных *нимканов* о девах-птицах.

В 2005 г. нами от аллаиховского эвена Максима Ильича Дуткина, 1968 г. рождения, был записан вариант *нимкана* «*Умчэгин*» [ПМА]¹.

Приведенный свод локальных вариантов эвенских сказаний по сюжетной структуре и поэтике отличается от других нарративных жанров (сказок и преданий) и имеет признаки архаического эпоса, к которым мы относим определенные характеристики.

Рассмотрим их.

1. Между эпосом и сказкой у эвенов усматриваются существенные различия в форме повествования – в характере и в структуре, в объеме текстов. Эпос или пелся полностью, или в песенной форме в нем исполнялись диалоги. Сказки и предания, как правило, не содержат песенных вставок. Рассмотренный нами свод *нимканов* исполняется в песенно-повествовательной форме и имеет более крупный объем, в отличие от текстов, относящихся к другим жанрам.

2. Один из признаков эвенского архаического эпоса, отличающих его от других нарративных жанров, как мы уже отмечали – это правдоподобность содержания. Содержательная доминанта эвенского эпоса – то, что вполне возможно в реальной жизни, но не наблюдается или редко встречается. К примеру, в эпическом тексте «*Өмын этикэн бичэ атиканылкан*» («Жил старик со старухой») [3, с. 137–139] повествуется о семье старика и старухи, у которых сын и дочь. К ним приходит парень, кото-

¹ ПМА – полевые материалы автора, собранные в местах компактного проживания эвенов в Якутии, Хабаровском крае, Магаданской области с 2004 по 2019 г.

рый сообщает о намерениях пославших его хозяев убить их и помогает семье устроить врагам ловушку-кулёмку. Пришедшие убийцы попадают в ловушку и погибают. Старик пригоняет часть их оленей, парень становится его зятем. Содержание сказания правдоподобно, эвены жили отдельными семьями. Возможен и умысел врагов-убийц, но не является обыденным явлением.

3. К изложению событий, относящихся к категории невиденного, но возможного, можно отнести воинские сцены (почти во всех *нимканах*), иногда приводимое в текстах описание жестокости по отношению к врагу (например, расправа Чибдэвэла над семьей шамана в сказании «Чибдэвэл», постепенное иссечение героем Хэлникэном конечностей Хилэлэнэ с последующим оставлением только его головы в «Мэтэлэ» и др.).

4. К признакам, определяющим наиболее раннюю стадию эпоса, можно отнести и отсутствие указаний на этническую принадлежность и генеалогию героев. Эвенское эпическое общество этнически неопределенно, не раскрывается, с кем устраиваются состязания – со своими или с чужими. Мотив глоттогенеза и этногенеза встречается лишь однажды, но это нововведение сказителя (сказание Е.А. Данилова). В более поздних записях северной эпической традиции 2015 г. отмечается этногонический мотив типа: «Умчэгин был нашим предком, корнем» [ПМА]¹.

Общество в эпических текстах представлено максимумом из пятидесяти юрт (охотская традиция). В основной массе текстов в социуме иерархия отсутствует. Только в *нимканах* Д.М. Осениной присутствуют слуги и работники. Глава коллектива обычно *хонибэй* без характеристики, есть одно упоминание о военных вождях.

5. Главное различие между эпосом и сказкой у эвенов мы усматриваем в появлении героев в тексте и характере доведения информации до слушателя. В сказке сначала появляется следующий герой, потом уже он что-то говорит. В эпосе сначала слышатся слова героя, потом появляется он сам. Например, в сказании «Гекчавал»: *Тиминни одан инэунэкээн дулакэндун бэй төрэнни иллэн:*

¹ ПМА – полевые материалы автора, собранные в местах компактного проживания эвенов в Якутии, Хабаровском крае, Магаданской области с 2004 по 2019 г.

*Дирэлэнь, Гекчавалкан,
Дирэлэнь, буглас
Дирэлэнь, эмнимдэс урэчу
Дирэлэнь, гэлэ нөдли-лэ,
Дирэлэнь, мадьнадила нян-да!*

И вот на завтра в самый полдень послышался человеческий голос:

*Дирэлэнь, Гекчавал,
Дирэлэнь, на твою землю
Дирэлэнь, вроде бы я пришел, похоже,
Дирэлэнь, ну, выходи же,
Дирэлэнь, чтобы добить меня теперь же!*

Такая экспозиция незнакомого персонажа, которая предваряется его слышимым монологом и только потом визуальным появлением героя, выдерживается во всех эвенских локальных эпических традициях.

Факты биографии героев, их родственные связи в эпосе мы узнаём позже, спустя много времени после появления героя в сказании.

5. Характерная особенность эвенского эпоса – наличие заповенных слов, которые начинают, иногда заканчивают строку – стих монолога персонажа, часто еще не видимого для героя (при вводе в сюжет нового персонажа). В соответствии с жанрово-поэтическими особенностями заповенные слова являются голосовой визитной карточкой героя, предваряющей его визуальное появление. Каждый персонаж имеет свое личное заповенное слово. Часть заповенных слов эвенского эпоса созвучна с личными именами героев. Например, у героя *Хулинну* заповенным словом является непереводаемая лексема *хулирой*, у богатыря *Надини* – *надирой*, у *Нулгани* – *нулгади*, у злобного духа Нижнего мира *Дэбэрэ* – *дэвлэнь*, у орла *Угсэни* – *угсэндэре* и т.д. Вероятно, непереводаемая лексема образуется в силу поэтического строения повествования, основанного на звуковом параллелизме.

Заповенные слова, по нашему мнению, это, во-первых, средство представления нового героя слушателям, ибо его голос и речь предшествуют появлению самого героя. Во-вторых, для исполнителя это мнемотехнический прием индивидуализации героев, ибо другие средства для этого в эвенском эпосе отсутствуют.

6. Личные имена эвенского эпоса – интереснейший и не осмысленный феномен. В эвенском эпосе много безымянных героев. Личное имя – бесспорное средство индивидуализации героев. Однако прагматика использования личного имени у тунгусов оставляет для его применения единственную область – сообщения или нарративы. Этикетная норма обращения по имени в тунгусской культуре отсутствует. Нет ее и в эпосе. Мы узнаем имена главных героев текстов далеко не сразу.

Важная специфическая черта употребления личных имен в эвенском и, видимо, в целом в тунгусском эпосе – это персональная диверсифицированность носителей одного и того же имени: они нетождественны, это разные герои, и в подобных случаях невозможно сводить тексты и рассматривать их как варианты единого цельного повествования. Нёлтэк из текстов В.Д. Лебедева и Нёлтэк из текста В.А. Роббека – разные героини с разными целями. Мэтэлэ у Е.А. Данилова и Мэтэлэ у Д.М. Осениной – разные персонажи.

7. Художественный минимализм, или отсутствие поэтических средств является одним из основных черт эвенского эпоса. В текстах почти нет описаний быта, в эпосе охотских эвенов ни богатырь, ни его олень никак не выделяются. У некоторых героев, например, у Нёлтэк белые и выносливые олени, один раз встречается интересный персонаж – конь, нет ни одной собаки.

В *нимканах* обычно никак не характеризуется вооружение богатыря, даются лишь специфические лексемы, называющие лук, стрелы и меч, доспехи называются *дэдан* – вещи без описания, столь важного для эпоса. Не описывается и богатырская одежда, как одежда героев в целом (исключение только у Д.М. Осениной). Эти мотивы занимают очень невыразительное место в эвенском эпосе. Из приемов ведения борьбы в эпосе акцентированы два – ловля стрел и уклонение от них. Это обязательные умения эпического героя, они встречаются и у противников эпических героев. Больше внимания уделяется телесным поражениям и ранам героев, стрелы попадают в ногу, бедро, в пояс, демоническим существам в шею. Герои практикуют снесение головы врагу, особенно демоническому (охотская, момская, оймьяконско-томпонская традиции).

Демонические существа в эпосе (черт в «Нёлтэк», существа в «Иркэнмэле», черт старого стойбища в «Мэтэлэ», людоеды-хэвйэ в *ним-*

кан е«Одна девушка и её братья», а также превратившиеся в чудовищ родственники женского пола в момской, оймьяконско-томпонской традиции) обычно побеждаются. В большинстве случаев эпический герой встречает таких героев случайно – находит на старом стойбище или сам заходит в железный дом и поначалу не признает их.

Превращения героев занимают в эпосе довольно заметное место. Но чаще всего это превращения в хищных птиц, редко в мышь. Погибшие герои могут воскреснуть, для этого есть определенные, причем уникальные магические средства (нельзя применять избыток сил, это может вызвать воскрешение нежелательного героя). Погибшего героя можно воскресить, повторив акт его убийства (например, Хэлникэн, сын Иркэнмэлэ, оживляет отца выстрелом в лоб, расколов его голову на части) [1].

В описаниях присутствует шаманская практика, в том числе и у врагов, вследствие чего у героя появляется задача обезвредить шамана в процессе подготовки бубна (охотская традиция). Хорошо прописано состязание шаманов с превращением, дополненное мотивом поединка шаманов в виде рыб – налимов [3, с. 119].

Хронотоп эвенского эпоса в общем характеризуется крайней неопределенностью: время года определяется по снегу, по льду на бровях богатыря и по испаринам у героя.

Структура мира в эпосе прописывается не везде и не всегда. Основная сфера действия в эпосе – *Средний мир, иногда со сменой локуса: за морем или на пупе моря*. Лишь однажды герой попадает в Верхний мир при полетах, и однажды проваливается в *хулюмкур* – мир ниже Нижнего. Видимо, данный мир введен в эпическое повествование с целью избежать известного по сказкам описания *буни* – мира умерших. Иногда герои уходят под землю через очаг.

К основным эвенским эпическим мотивам относятся уход героя (искать пропавшую жену, на охоту и проч.), встреча (центрального персонажа с другими действующими лицами), поединки (причем, с персонажами, делящимися и на положительных, и на отрицательных). В эпическом произведении представлен минимум персонажей, их число и в массовых сценах редко превышает 5–8 действующих лиц. Героям эвенского эпоса чужды этническое самосознание и действие во имя этноса, патристических идей эвенский эпос не выражает. Вражда не носит этническо-

го характера, в основном, целью поединков является силовая спортивная победа, причем нельзя даже нападать без извещения, это считается позором. Добыча имеет второстепенный характер, даже поражение с необходимостью отдать часть имущества воспринимается спокойно. В борьбе героя с демоническими противниками большое значение имеют не физическая сила и боевые навыки персонажа, а его находчивость, ум и волшебные качества.

Эпические сказания эвенов привлекают внимание исследователей и в контексте этнокультурных и фольклорных взаимосвязей. Рассмотрим внешние связи эвенского эпоса с ближайшими соседями, с которыми усматриваются заметные параллели в фольклоре. Первое, что нужно отметить – в эвенских эпических текстах, в отличие от сказок, нет следов влияния фольклора восточных и северо-восточных соседей эвенов – юкагиров, чукчей или коряков, в то время как в сказочных сюжетах и мотивах они хорошо заметны. Неярко выражены и якутско-эвенские связи. Из персонажей, сближающих якутский фольклор и эвенский эпос, мы отмечаем лишь птицу *Угсэни-Эвсэки*, то есть якутский *Өксөкү*. Других сходных персонажей в эвенском эпосе не отмечается. Нет в эвенских эпических текстах и каких-либо специфических якутских реалий.

Якутская лексика, встречающаяся в эпических текстах эвенов, немногочисленна и относится к группе заимствований, связанных с коммуникативной практикой. Якутизмов нет в тексте, записанном В.А. Роббеком, почти нет в записях В.Д. Лебедева, нет в одном из текстов, зафиксированных Н.П. Ткачиком («Чибдэвэл»), мало в двух других его текстах. Мало якутизмов, нет вставленных якутских фраз в *нимканах* Д.М. Осениной Больше их в тексте, записанном от Е.А. Данилова.

Итак, анализ фольклорных материалов, отнесенных к определенным локальным группам, по приведенным семи критериям, связанным с сюжетной структурой, поэтикой, отношением к другим жанрам, характером повествования, дает основания отнести приведенные тексты к архаическому эпосу.

Литература

1. Данилов Е.А. Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ. – Якутск: Розовая чайка, 1991. – 48 с.

2. *Дуткин Х.И.* Умчэгин (эвенская сказка) // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск, 1980. – С. 103–117.

3. *Лебедев В.Д.* Язык эвенов Якутии. – Ленинград: Наука, 1978. – 205 с.

4. *Лебедева Ж.К.* Архаический эпос эвенов. – Новосибирск: Наука, 1981. – 157 с.

5. *Лебедева Ж.К.* Эпические памятники народов Крайнего Севера. – Новосибирск: Наука, 1982. – 113 с.

6. *Осенина Д.М.* Эвэннимкарни. Эвенские нимканы Дарьи Михайловны Осениной. – Германия, 2013. – 160 с.

7. *Тайшина Е.И., В.А.Роббек.* Нёлтэк. – Нёлтэк. – Якутск: Розовая чайка, 1992. – 64 с. – На рус. и эвен. яз.

8. *Шарина С.И., Бурькин А.А.* Эпос восточных эвенков и эпос охотских эвенов: к проблеме общих типологических свойств ранних форм эпоса // Сибирский сборник-4. Грани социального: антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. – Санкт Петербург, 2014. – С 68–79.

9. *Шарина С.И., Кузьмина Р.П.* Функционирование фольклора в среде эвенов Якутии // Научный диалог, 2019. – № 10. – С. 295–308.

10. Эвен фольклора / сост. Ж.К. Лебедева. – Якутск: Як. кн. изд-во, 1981. – 222 с.

11. Эпос охотских эвенов. В записях Н.П. Ткачика. – Якутск: НИИЯЛИ, 1986. – 304 с.

УДК 398.22(=161.1)

РУССКИЙ ЭПОС НА КРАЙНЕМ СЕВЕРО-ВОСТОКЕ АЗИИ: ЗАНЕСЕННАЯ ТРАДИЦИЯ – ОТ ВНЕДРЕНИЯ И АДАПТАЦИИ ДО ЗАТУХАНИЯ

Т.С. Шенталинская
(г. Москва)

Статья обобщенно представляет русскую народную эпическую традицию на крайнем северо-востоке Азии, феномен ее адаптации и сохранения на протяжении трех столетий в экстремальной удаленности от метрополии,

в инокультурной среде, иноязычном окружении. Автор опирается на опыт собственной экспедиционной, собирательской работы в этом регионе, архивные изыскания, свое многолетнее исследование традиционной культуры русскоязычных метисных групп северо-востока Азии. Также в статье использованы наблюдения и научные выводы выдающегося эпосоведа Ю.И. Смирнова, в сотрудничестве с которым Т.С. Шенталинская участвовала в создании труда: «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока».

Ключевые слова: русский эпос, былины, баллады, исторические песни, духовные стихи.

RUSSIAN IN THE FAR NORTH-EAST ASIA: THE INTRODUCED TRADITION – FROM INTRODUCTION AND ADAPTATION TO EXTINCTION

T.S. Shentalinskaya
(Moscow)

The article generalizes the Russian folk epic tradition in the extreme northeast of Asia, the phenomenon of its adaptation and preservation for three centuries in extreme remoteness from the metropolis, in a foreign cultural environment, a foreign-language environment. The author relies on the experience of his own expedition, collecting work in this region, archival research, his long-term study of the traditional culture of Russian-speaking mestizo groups of Northeast Asia. The article also uses observations and scientific conclusions of the outstanding epic scholar Yu.I. Smirnov, in collaboration with whom T. Shentalinskaya participated in the creation of the work: Russian Epic Poetry of Siberia and the Far East.

Keywords: Russian epic, epics, ballads, historical songs, spiritual poems.

Бытование русского эпоса на крайнем северо-востоке Азии можно отнести к феноменальному культурному явлению. Эпические песни, принесенные русскими первопроходцами и первопоселенцами, не повседневная, не бытовая и не повсеместно распространенная в метрополии часть фольклора, оказавшись в новой географической и социально-бытовой среде, в иноязычном окружении, на протяжении трех столетий сохранялись здесь, и продолжая жить уже в метизированных поколениях, укоренились в местной народной культуре.

Эпическая традиция дала здесь свои «поросли», вплоть до создания нового для русской эпической традиции текста («Калика читает Голубиную книгу» [6, № 71–76а]). По наблюдению В.Г. Богораза, 10 лет прожившего среди русских колымчан (1889–1899 гг. – политическая ссылка) и записывавшего местный фольклор, песня занимала первое место в том, что было некогда принесено с родины и было знакомо памяти о ней [5, с. 165]. Укоренение русского языка и фольклора происходило, прежде всего, в трех анклавах – в поселениях на нижней Индигирке, средней и нижней Колыме и в среднем течении Анадыря. Эпос представлен здесь в своей жанровой полноте: былины, баллады, исторические песни, духовные стихи. Возникли семейные династии его знатоков: на Индигирке Рожины – отец и сын, Киселевы – мать, сын и внук, Шкулевы – отец и дочь; на Колыме – четыре поколения Соковиковых...

История собирания русских эпических песен в рассматриваемом регионе описана в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», том 3 [6, с. 28–30, 33–35]. Но мне хотелось бы назвать имена тех ученых, кому мы обязаны открытием феномена русской эпической традиции на северо-востоке Азии, записавших произведения, составившие основной корпус текстов русского эпоса на этой «не русской» территории. Это В.Г. Богораз – записи на Колыме: 90-е годы XIX в., С.К. Богораз – записи на Анадыре, в том числе фонографические: 1900–1901 гг. (по целому ряду документов удалось установить ее неоспоримое авторство этих записей, долгое время считавшихся записями Владимира Богораза [9]). Записи на Индигирке: Д.Д. Травин – 1927 г., М.А. Кротов – 1931 г., С.И. Боло – 1941 г. – записавший образцы русского эпоса и на Колыме в 1940-м г., Т.А. Шуб и Н.А. Габышев – 1946 г. (наиболее успешная экспедиция на Индигирке). Из последующих собирателей назову Юрия Ивановича Смирнова, который стал первым автором обобщающего исследования русской эпической поэзии Сибири [6].

Важным событием в русском эпосоведении стало вхождение в науку фонографических записей американской Северо-Тихоокеанской экспедиции Джекзупа, особая ценность которых в том, что они зафиксировали напевы эпических произведений в то время, когда звучание русских эпических жанров было еще естественной составляющей местной песенной традиции [10, 12].

Несмотря на бытование русской песенной традиции в условиях удаленности от полноценной языковой и культурной среды метрополии, корпус русских эпических произведений содержит художественно ценные образцы и обусловил целый ряд открытий в фольклористике. На нижней Индигирке отмечено бытование 37, на Колыме и Анадыре – 34 русских эпических сюжетов [6, с. 30, 35]. Статистика демонстрирует некоторое убывание их по мере отдаления от коренной России. Знаменательно, что это коррелируется и с самоидентификацией местных жителей. Индигирские говорят: «мы – местно русские!», колымчане – «мы – Койимский найод», марковцы¹ на Анадыре различают себя как чуванцы, юагиры, ламуты...

В анализе самого явления и в комментариях к текстам с Индигирки, Колымы и Анадыря находим следующие определения: «Большинство записанных здесь былин <...> представляют весьма интересные варианты, а иногда – и первостепенной важности редакции» [7, с. 25]; текст уникален (или уникален в пределах русской фольклорной традиции) [6, № 84, 88, 184]; особая версия или местная версия редкого сюжета [6, № 120, 191; 11, №4]; текст (в такой форме) встретился только на Индигирке [6, № 156]; единственная запись былины за Уралом [6, №29]; бытование этой баллады отмечено только на Индигирке [6, № 108]. Среди записей – версии с древними мотивами, что дает основание относить их к ранним в эволюционном отношении. Например, «об заклад» скачки ставляется женщина [6, № 92, 93, с. 400], мотив «стрелы – свата» [6, № 149, с. 416; 10, с. 33; 12, № 6]. На Индигирке впервые была записана с напевом баллада «Федор Колычешский» [6, № 110а]. На Анадыре впервые была записана историческая песня с сопровождением игры на скрипке [12, № 12; 11, № 8], т.е. зафиксировано реальное воплощение традиции исполнения эпического произведения со скрипкой, косвенно отраженной в сборнике Кириши Данилова [2]². На Колыме и в Анадыре отмечено особое функционирование эпических произведений – испол-

¹ Принятое определение русскоязычной метисной группы на Анадырепо названию наиболее крупного поселения–Марково, с православной церковью (1862) и школой (1883).

² Как известно, напевы в этом рукописном сборнике изложены в скрипичной форме.

нение их при обряде рождественского обхода домов. Так исполнялись историческая песня об отравлении Скопина-Шуйского (с традиционным припевом «Виноградье красно зеленое») [4, с. 268–269; 6, № 193–195; 12, № 22; 11, с. 163–172] и эпическая песня «Илья Муромец на Соколекорабле», записанная во всех трех анклавах [6, № 44–46; 10, с. 31; 12, № 7; 1, с. 85]. Особую функцию выполняла на Индигирке былина о Садыко. Известно «о бытовании этой былины среди русскоустьинцев в качестве заговора от дурной погоды» [6, с. 398].

Определенность сроков начала трансляции традиции (середина XVII в.), четкие границы анклавов ее бытования, неоднократные случаи повторных (через временные промежутки) записей позволяют наблюдать за тем, как живет и меняется эпический текст, за процессами его эволюции и деградации. Эпос здесь, как некая лексическая субстанция, питался как бы сам собой. Из текста в текст перетекали, порождая новые местные версии известных былин и песен, не только мотивы, имена, типовые эпитеты, общие места, но и сюжетные коллизии (см., напр., комментарий к былине «Суровец Иванович и Пурга-царь» [6, с. 389].

Проявляется и местная адаптация эпических песен. Нередко происходит подмена имен, мотивированная разными причинами, такими как фонетическое искажение [6, № 62, с. 389], особенности исторических представлений – имя царя Грозного подставляется к историческому эпизоду, относящемуся ко времени Петра I [6, № 184, с. 429], как зачаточный этап «циклизации эпических песен вокруг имени одного героя» – имя Михайлушки, излюбленного на Индигирке былинного героя воина-малолетоки, смертельно раненного в бою, заменяет имя Добрыни [6, № 17, 18, с. 376]. В тексты проникает местная лексика: урун (лавка, тянущаяся вдоль всей сены), лабаз [6, № 169], юрта, посольский дом-юрта съезжая [6, № 171, 191], халгычка – лук (по-эвенски, по-юкагирски – пояснили местные жители), ошйлок – сильный человек, добрый, здоровый [6, № 172, с. 426]. Влияние местных стереотипных представлений в некоторых случаях приводит к нелепой путанице. Баллада с сюжетом «Теща в плену у зятя», записанная в низовье Анюя (правый приток Колымы), начинается словами: «Турки-чукчи ваевали...», а в качестве места сражения упоминается колымская заимка Погромная, где, по преданиям, чукчи разгромили русских колымчан [6, №97]. В песне о полонении

графа Чернышёва (Семилетняя война), записанной на Анадыре, вражеские полки называются «самурайскими», а враг-король – «епонским». При этом «спрохватили» и «засадили в тёмницу» «донского казака» (очевидно, песня была принесена на Анадырь камчатскими казаками) [12, № 12; 11, № 8].

Музыкальный корпус записей эпических произведений невелик (нам известно 30 образцов), но и в нем проявилась полнота стилистики, присущей исполнению эпических текстов. Это и напевное сказывание с движением звуков по близким ступеням, скандированием слогов на одном звуке, и речитация со взлетами на широкие интервалы, и песенная распевная мелодика, вплоть до распетости протяжной песни. Разнообразна строфика напевов. Это однострочные (одностиховые) напевы и двухстрочная (двухстиховая) строфа «вопросо-ответного» построения, а также свободно-смысловая строфичность с отчетливым разграничением функций мелодико-стиховых построений [10, с. 32; 12, № 5; 8, с. 513–514; 6, № 192, с. 434]. В ритмическом разнообразии напевов выделяются типовые для русского эпического мелоса структуры: акцентный восьмидольник, музыкально-слоговая структура трехакцентного стиха с «прогрессией межиктовых дистанций» [3, с. 42–43], которую по степени распространенности можно назвать «мезенско-кулойской» [10, с. 34; 12, № 2; 6, № 51] и слогоритмический период с контрастом двух ритмических формул: восьмидольный зачин и завершающий диамб (иногда с двукратным увеличением моры) [6, № 110а, 156а, 192 (2-я строка), 237 (2-я строка), А (1-я строка)].

Многие из названных фактов свидетельствуют о существовании русского эпоса здесь не как сохраняющегося сокровенного раритета, а о его некогда естественном, живом бытовании в русле местного фольклора. Об этом свидетельствует и факт проникновения в напевы эпических песен интонационных оборотов, характерных для местной песенной лирики.

Затухание традиции начало сказываться в постепенном сужении репертуара. Еще в конце XIX в. В.Г. Богораз отметил потерю многих эпических песен вместе со смертью «посказательных людей» [5, с. 170–171]. В новых поколениях проявлялась все меньшая потребность в исполне-

нии и слушании эпических произведений, относящихся к так называемым «неприуроченным» жанрам, не связанным с определенными потребностями. Стимулом сохранения стала не столько их самоценность, сколько память о родительском наследии, постепенно стирающаяся. Тексты забывались. В некоторых случаях напевы оказались более живучи в памяти. Автор был свидетелем того, как исполнители твердо помня напев, уверенно начинали петь, с трудом вспоминая словесный текст, порой лишь отдельные его стихи [6, № 62а, 145а]. Былины заканчивали свое бытование в виде прозаических пересказов сюжета, иногда весьма кратких [6, № 80]. Пересказы наполнялись реалиями современной жизни: типичная сцена княжеского пира могла происходить в ресторане: «Их трое было. Илья Муроветь, охто зэ там? Двоих-те я не знаю <...> Потом ресторан пришли. Там тозе богатыри есть. Один-то самый главный по залу-то ходит...»¹

Несомненны общность репертуаров, аналоги версий и вариантов эпических текстов в трех анклавах, заметна также преобладающая «направленность» этой общности между ними: Индигирка↔Колыма и Колыма↔Анадырь, что обусловлено и историческими фактами заселения, контактов, и географическим местоположением поселений. При сопоставлении с записями эпоса из европейской части России в большинстве случаев определяется место происхождения источников произведений, бытующих в северо-восточных анклавах. Это, прежде всего, восточная часть Русского Севера (в основном произведения старшего пласта), западная часть Русского Севера, Поволжье и немногие произведения из центральных и южных областей европейской России.

Аудиозаписи дают возможность услышать не только напевы, но и сам акт исполнения, и свидетельствуют о художественно осознанном, порой артистическом напевном произнесении эпических текстов, об усвоении в русскоязычных анклавах северо-востока Азии традиционного русского сказительского мастерства.

¹ Зап. Т.С. Шенталинской в с. Марково Анадырского района Магаданской обл. (ныне Чукотский автономный округ) летом 1981 г. от чуванца Егора Семеновича Шарыпова 1910 г.р. Готовится к печати (Свод русского фольклора. Былины. Т. 22. Урал, Сибирь, Дальний Восток. ИРЛИ. СПб.).

Литература

1. Бернштам Т.А., Лапин В.А. Виноградье – песня и обряд // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. – Ленинград: Наука. Ленинградское отделение, 1981. – С. 3-109.

2. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым; 2-е изд. доп. / подгот. А.П. Евгеньева и Б.Н. Путилов. – Москва: Наука, 1977. – 488 с.

3. Иванов А.Н. Системно-теоретические проблемы казачьего эпоса. – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2012. – 224 с.

4. Марковский песенник / публикация и комментарий Т.С. Шенталинской // Из истории русской фольклористики. – Санкт-Петербург: Наука, 2014. – С. 240–285.

5. Областной словарь колымского русского наречия. / собрал на месте и составил В.Г. Богораз. Санкт-Петербург, 1901. Отдельный оттиск из Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т. 68. – № 4. – 346 с.

6. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / изд. подгот. Ю.И. Смирнов и Т.С. Шенталинская. – Новосибирск: Наука, 1991.

7. Фольклор Русского Устья / изд. подгот. С.Н. Азбелев, [и др.]– Ленинград: Наука, 1986.

8. Шенталинская Т.С. Еще раз о записях русского фольклора Американской Северо-Тихоокеанской экспедицией: Диалог с Е.И. Якубовской // Русский фольклор. – Санкт-Петербург: Наука, 2008. – Т. 35. – С. 498–531.

9. Шенталинская Т.С. Неизвестный автор ранних фонографических записей. Софья Константиновна Богораз // Отечественная этномузыкология: история науки, методы исследования, перспективы развития: матер. междунар. науч. конф. 29 сентября – 3 октября 2010 года. – Санкт-Петербург: Университетский образовательный округ Санкт-Петербурга и Ленинградской области, 2011. – Т. 1. – С. 68–83.

10. Шенталинская Т.С. «Не прошло и ста лет...»: Фонографические записи русского фольклора американской Северо-Тихоокеанской экспедицией // Живая старина. – 1999. – № 2. – С. 31–34.

11. Шенталинская Т.С. Фонозаписи сибирского фольклора из американских архивов. Приложение: Расшифровка надписей на картонных футлярах из-под фонографических валиков Северо-Тихоокеанской экспедиции // Фольклор. Ранние записи / сост.: В.М. Гацак, В.А. Бахтина.– Москва, 2015. – С. 145–271.

12. Якубовская Е.И. Традиционный фольклор русского населения Анадыря и Колымы в записи В.Г. Богораза и В.И. Иохельсона //Русский фольклор. – Санкт-Петербург: Наука, 2008. – Т. 33. – С. 181–246.

УДК 398.2(=571.56-37)

ОСОБЕННОСТИ СЮЖЕТОВ БЫЛИН, БЫТОВАВШИХ НА КОЛЫМЕ

О.И. Чарина
(г. Якутск)

В статье рассматриваются особенности бытования русского эпического фольклора, зафиксированного на нижней Колыме в Якутии. Используются варианты текстов, собранных Д.И. Меликовым в 1893 г., В.Г. Богоразом в 1895–1896 гг., С.И. Боло в 1940 г. Уточняются личности известных сказителей. Определяются тексты записей былин и исторических песен. Рассматривается былина о Добрыне и Змее. Выясняется, что уже записи былин XIX в. имеют различия. Так, в меликовском варианте Змей – мужского рода, в варианте Богораза Змеинища – женского рода. Происходит замена мотивов, например, вместо мотива «жары меженные» появляются «жары крестовские». Совершенно очевидно, что былины Колымы имеют непосредственную связь с эпическими произведениями фольклора, бытовавшими на Русском Севере Европейской части России. Произведения фольклора Колымы отличает локальное своеобразие, они отличаются от вариантов былин, зафиксированных на Индигирке. Постепенно эпический фольклор на Северо-Востоке Якутии был утрачен. Об этом свидетельствуют записи фольклора С.И. Боло в 1940 г.: когда текст былины приводится в прозе, его характеризует набор эпизодов из разных былин о Добрыне Никитиче. Влияние якутского языка в былинах практически не проявилось

Ключевые слова: русский фольклор, былины, исторические песни, локальные особенности, взаимовлияние, сказители, зачины, концовки.

FEATURES OF THE STORIES OF EPICS THAT EXISTED ON THE KOLYMA

O.I. Charina
(Yakutsk)

The article examines the features of Russian epic folklore recorded in lower Kolyma in Yakutia. Versions of texts collected by D.I. Melikov in 1893 are used; V.G. Bogoraz in – 1895-1896; S.I. Bolo in 1940. The identities of famous storytellers are specified. The texts of epics and historical songs are determined. The epic about Dobrynya and the Serpent is considered. It turns out that already records of epics of the XIX century have differences. So, in the Melikov version, Serpents are masculine, in the version of Bogoraz Snake – feminine. Motifs are replaced, for example, when, instead of the “low heat” motif, they appear in the “cross heat.” It is obvious that the epics of Kolyma have a direct connection with the epic works of folklore that existed in the Russkoye Ust’eof the European part of Russia. The works of Kolyma folklore are distinguished by local originality, since they have a difference from the epic variants recorded on Indigirka. Gradually, epic folklore in the Northeast of Yakutia was lost. This is evidenced by the records of folklore S.I. Bolo in 1940, when the text of the epic is given in prose, it is characterized by a set of episodes from different epics about Dobryn Nikitich. The influence of the Yakut language in the epics was practically not manifested.

Keywords: Russian folklore, epics, historical songs, local features, mutual influence, storytellers, causes, endings.

Для выяснения особенностей бытования русского эпического фольклора, зафиксированного на Колыме в Якутии, используются тексты, собранные Д.И. Меликовым в 1893 г. [10], В.Г. Богоразом [2] в 1895–1896 гг., а также опубликованные материалы. Очевидно, что былины Колымы имеют непосредственную связь с произведениями фольклора, бытовавшими на Русском Севере Европейской части России, что подчеркивают такие исследователи, как Ю.И. Смирнов, Ю.А. Новиков, Л.Н. Скрыбыкина [7; 4; 5; 8]. На фоне изученности текстов былин, зафиксированных в Русском Устье на Индигирке, считаем важным определить характер бытования колымских былин. Уточняется место бытования былин, указываются собиратели и наиболее известные исполнители, применяются методы описания и сравнительно-сопоставительный, при сравнении текстов былины «Добрыня и Змеище Горынище» Колымы и Индигирки.

История заселения края и изучения фольклора. Русские начали селиться в устье реки Колымы в Якутии с XVII в., например, в крепости Нижнеколымск. Они пришли сюда с Европейского Севера и принесли с собой фольклор, который является особой частью русского фольклорного наследия Русского Севера. В Походск переселенцы пришли в связи с созданием мест сбора ясака среди местного населения. Вопросам бытования русских на Нижней Колыме посвящена работа Е.А. Строговой, которая отмечает, что часть переселенцев пришла из Архангельской губернии, из Великого Устюга, мест рядом с ним [9, с. 144–152].

Прокурор Якутской области Д.И. Меликов и политссылный В.Г. Богораз записывали тексты русского фольклора в рамках Сибиряковской экспедиции в 1893–1896 гг. В научной литературе довольно подробно сообщается о времени записи былин на Колыме в рамках этой экспедиции. Также известно и о собирательской деятельности В.Г. Богораза. Он, как писал Ю.И. Смирнов, едва попав на Колыму, «в 1895–1896 гг. объехал почти все поселения, где, между прочим, занимался собиранием фольклора и лексики колымчан» [7, с. 33]. Богоразом записано более 150 произведений фольклора разных жанров. Это былины, исторические песни: «Добрыня и Змеище Горынище», «Алеша Попович и Тугарин Змеевич», «Илюша и Идолище», «Дюк Степанович», «Мишенька Данилович», «Потоп Михайлович», «Туры», «Илья-Муромец на Соколекорабле», «Сухан сообщает князю Владимиру о нашествии», «Садко – богатый человек», «Иван Кулаков»; баллады «Девушка нашла милого тонувшим», «Угрозы девушки молодцу» [9, с. 81 – 226].

Текст «Туры», еще обозначенный как «Шальма» («Псалом»), восходит к былине об Идолище, нападающем на Киев. Текст «Иван Кулаков» начинается как пародия на Ивана Гостиного сына. В общей сложности собрано 19 былин, балладных и исторических песен.

Д.И. Меликов записал в 1893 г. былины и исторические песни: «Скопину-то родна матушка говаривала», «На заре было, братцы, на зореньке», «Течет речка, течет быстра», «Сказали про молодца», «Солнце красное катилось за леса», «Тит Харафонтьевич», «Заявился в камен город детинушка (песня о сынке Степана Разина или Петра Первого)», «Как живет молодой ключничек у князя», «Ах, талант, ты мой таланчик (о Чернышове)», «Оставалось у Никиты все житье-бытье» [10, с. 419–

437]. Сюжет песни «Заявился в камен город детинушка» – либо о сынке Степана Разина, или о Петре Первом, а песня «Ах, талан, ты мой таланчик» – о судьбе графа Чернышова.

В сборе фольклора русского населения Нижней Индигирки Д.И. Меликову, как можно понять из его дневников, помогал среднеколымчанин Семен Герасимович Власов, который собрал для него несколько песен.

Затем якутский фольклорист С.И. Боло, работавший в рамках Северной экспедиции, записал несколько текстов русского фольклора на Нижней Колыме осенью 1940 г.: «Про Добрыню Микитьевича», «О богатырях русских» [1, ф. 5, оп. 3, д. 446, л. 21–22; 6, с. 128–129]. Также это песни «Рассоха», «Про Тана Богораза» (уличная песня), «А сказать-то промолвити», «О монахе», «Ты застой-застой», «На дубе», «Замузная еще так моя», «Ключница», частушки [1, д. 446, л. 28–29], балладу «Софья Волховна» [7, с. 223–224].

Несколько важных текстов зафиксировала в 1961 г. Т.А. Селюкова в Нижнеколымске: «Данила Игнатъевич и его сын», «Теща в плену у зятя», «Чернецов в темнице у татар» [7, с. 146–151, 206–207, 355].

Л.П. Кузьмина, З.А. Миронова, сотрудники Бурятского института общественных наук, сообщили, что в 1973 г. записали цикл песен о Степане Разине: «Вниз по матушке, по Волге», «Песня про Степана Разина», «Изпод камешка речка проливалась», «Соловей кукушечку уговаривал», «Монашенка», «Скакал Скопин с горы на гору», «У зори-то, у зореньки», «Куда идти, тоску нести» [3, с. 183].

Одни из последних экспедиций Института гуманитарных исследований состоялись в 2005, 2013 гг. силами сотрудников института. Эти экспедиции показывают, что устное народное творчество русских старожилов своеобразно, связано с характером связей русских старожилов с аборигенным населением, и тяготеет к лирическим песням и частушкам.

Интересны в научном плане личности сказителей. В с. Походск Нижнеколымского края в XIX в. эпический фольклор фиксировали из уст Михаила Соковикова и Митрофана Кривогорницына, потомственных певцов былин и исторических песен.

Личность исполнителя Михаила Федоровича Соковикова. О Михаиле Федоровиче Соковикове (Кулдаре) много написал В.Г. Богораз:

«Единственный сохранившийся в живых посказатель старинов, Михайло Соковиков, по прозвищу Кулдарь, старик 70 лет, происходит из семьи бывших станичных казаков, ныне мещан». Судьба его весьма интересна; собирателей интересовал и характер исполнителя, его семейная история, некоторые особенности его жанрового репертуара. Так, Богораз продолжал: «По рассказам, и отец, и дед его славились посказательностью и умением петь. Михайло говорит, что он не знает и десятой доли того, что знал его отец. Тем не менее заметно, что он смолоду тоже должен был обладать хорошей памятью. Про него рассказывают, что в молодости он прельщал купцов песнями и собирал от них каждую весну обильные подарки во время праздников на ярмарке. Нрава Михайло был беспокойного; влюбившись в чукчанку, он ушел за нею на Чаун и жил с нею два года жизнью кочевника и дикаря, но потом опять вернулся на реку, сохранив от всего этого эпизода только хорошее знание чукотского языка. У Михайлы от новой русской жены были две дочери и сын. Дочери обладают приятными голосами и переняли у отца несколько песен, не из обычно известных на Колыме. Сын был лучшим составителем сатирических уличных песен, которые в общем в ходу на Колыме. Но в 1896 году сын старого Кулдаря, Ванька Кулдаренок, пропал без вести на морском льду, по всей вероятности, провалился под лед вместе с собаками и спутником. После этого старик почти впал в сумасшествие и между прочим забыл все остатки старин, сохранявшиеся до сих пор в его памяти» [2, с. 169]. Есть предположения, что Соковиков был чуванцем [7, с. 377].

Личность исполнителя Митрофана Кривогорницына. О Митрофане Кривогорницыне, по сведениям В.Г. Богораз, известно следующее: «Родом – станичный казак, имеет от роду около пятидесяти лет. Он ослеп на оба глаза еще в ранней молодости и живет в высшей степени бедно даже для походчанина (постоянное место его жительства – Походская деревня), призреваемый родственниками» [7, с. 377–378]. Со всей определенностью известно, что он исполнил былинку «Илья Муромец на Соколе-корабле», ему принадлежат вставки, которые по собственной инициативе сделал Богораз в былинки, записанные от М. Соковикова «Добрыня и Змеинище Горынище» [там же, с. 81-83].

С.И. Боло зафиксировал произведения русского фольклора от П.Н. Новгородова, о котором известно, что он был ровесником Кулдаренка (сына М.Ф. Соковикова). Он исполнил песни: «Рассоха», «Про Тана Богораза» (уличная песня), «А сказать-то промолвити», «О монахе», «Ты застой-застой», «Тюремщики», «Про дьякона», «Я вечер поздно», «С того голуба», «Все песни перепели», «На дубе», «Замузная еще так моя», «Ключница», частушки. Указывается, что сказочник П.Н. Новгородов переехал в Походск из Русского Устья [1, л. 28–29].

От И.Н. Налетовой записана песня «Теща в плену у зятя», от И.Г. Гуляева – былина «Данила Игнатьевич и его сын». М.Г. Решетников также исполнил былинку «Данила Игнатьевич и его сын», песню «Черницов в светлице у татар». Иных сведений об этих исполнителях нет.

Одной из самых популярных является былина «Оставалось у Микиты все житье-бытье», В.Г. Богораз также записал этот текст от Соковикова.

Былина «Добрыня Никитич» зафиксирована на Колыме и Индигирке, варианты приводятся в сборнике «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» [7, с. 81–83]. В.Г. Богораз зафиксировал только одну версию от М. Соковикова и М. Кривогорницына, создав контаминацию, которая имеет значительное количество стихов – 72, и писал по этому поводу: «от дочери Кулдаря, Арины Четвериковой я записал старину о Добрыне и Марине, которая, впрочем, пользуется несколько большей известностью, чем другие старины, и даже распевается на вечерках как обыкновенная песня. <...> Укажу еще, что прозаические вставки, перемежающиеся со стихами, по словам Кулдаря, сказывались так исстари отцами и дедами» [2, с. 180–182]. Таким образом, становится ясно, что часть произведений фольклора записана непосредственно от М.Ф. Соковикова, часть знали его дети, другие станичники, кто был знаком с исполнителем.

Л.Н. Скрыбыкина детально рассмотрела характер вариантов былины «Добрыня и Змей» на Колыме и Индигирке; при этом она указывала на связь этой версии былины и «той, которая находится в сборнике Кириши Данилова» [8, с. 36, 43]. Однако, у нее не было варианта былины, записанной Меликовым на Колыме. В целом известно 8 записей, из них 6 зафиксировано в Русском Устье, 2 – на Колыме. Рассмотрим некоторые особенности бытования русского эпического фольклора на северо-востоке Якутии на примере былины о Добрыне и Змее.

Фиксации былины проводились в основном в XIX в. Д.И. Меликов записал от неизвестного лица в этом варианте – 35 стихов, в нем нет мотивов, связанных с темой борьбы со Змеем, мести Добрыни его предателям-слугам. В варианте Богораза Змеинища – женского рода, в меликовском Змей – мужского рода, отсутствует концовка [10, с. 435].

Приведем зачин меликовской записи былины «Про богатыря Добрыню Никитича»:

Оставалось у Никиты все житье-бытье,
Ну, житье-бытье осталось и имение.
Имение осталось, мало детище
По имени Добрынюшко Никитьевич.
Как стал Добрынюшко на возрасте [10, с. 435].

Получается, Д.И. Меликов записал былину раньше В.Г. Богораза, но неизвестно, от кого эта запись была произведена.

Приведем пример записи В.Г. Богораза:

Оставалось у Микиты все житье-бытье,
Все житье-бытье, осталось имение,
Все имение осталось малу детищу
Да по имени Добрынюшке Микитовичу [7, с. 81–83].

Былина из сборника Кирши Данилова значительно длиннее, развивалась от темы похвальбы на пиру у Марины, но там тоже есть мотивы борьбы со Змеем [6, с. 42–47].

Локальные особенности проявляются в зачине былины, где Добрыня Никитич просит свою матушку:

Тут не белая береза к земле кланяется,
Не шелковая трава в поле устилается,
Кланяется родной сын перед матерью:
«Дай мне, матушка, благословение,
Ну, пойду я стрелять гусей-лебедей,
Перелетных серых уток» [10, с. 435].

Приведем пример записи Богораза:

Да не белая бероза (к) земле клонится,
И не шелковая трава в поле устилается,
Еще клонится родной сын перед матерью:
– Еще дай ты мне, матушка, благословение
Идти мне стрелять гусей-лебедей [7, с. 81].

В русскоустыинских вариантах былины нет сравнения, на которое указывал Ю.И. Смирнов, такой прием встречался в европейской части России [7, с. 378].

Рассмотрим основной мотив былины. Здесь может происходить замена мотивов, например, когда вместо мотива «жары меженные» появляются «жары крестовские». Обращает на себя внимание такой мотив, как «Захватят тебя жары крестовские, Ещете же солнцепеки меженные» – меликовский [10, с. 435]. В записи Богораза следующие стихи: «Ну захватят тебя зори петровския, Еще те солнцепеки меженные» [2, с. 181]. Более нам не встретились «крестовские солнцепеки», в основном встречается образ «солнцепеков петровских», например: «жары летние и петровские», «жары петровские, солнцепеки меженские», «Изымут тебя жары петровские, солнцепеки меженные [7, с. 71–76]. При этом следует отметить, что часть приведенных примеров (№№ 13–19) – тексты былины, записанные на Колыме и Индигирке, тяготеющие к указанию о «жаре петровской, солнцепеках меженных (мезенских)». Возможно, выражение «крестовские» образовалось от нечетко произнесенного «петровские», в то время как «меженные» происходит от слова «мезень» – известный топоним в Архангельской области. Также мезень – ««середина чего-то», в данном случае – «в разгар или в середину лета»», пишет Ю.А. Новиков [5, с. 330].

Дальнейшее развитие сюжета происходит за счет того, что слуги оказываются подстрекателями заплыва на «третью струю». В индигирских вариантах также подстрекают Добрыню переплыть «три паробка», «три слуги верные, неизменные» [7, с. 75–76]. Иногда Добрыня сам решает, что необходимо плыть далее: «–Ай, говорит третья-то струя бистрым она бистра, Не честь моя. Не вислуга богатырская!» [7, с. 81]. В том варианте, который записал В.Г. Богораз, так же, как и в меликовском, Добрыня заплывает «на третью струю» под подстрекательство слуг [2, с. 181].

Нельзя не отметить, что в индигирских вариантах нет указания на «камушек Алатырь», что также говорит о привнесении меликовского варианта на Колыму из другого источника.

Интересны особенности концовки былины. Более полной и логичной является концовка былины, записанной Богоразом:

Распорол он у Змеинищи ту белу грудь,
[Он палил ту Змеинищу во пламьще...]
Поплыл к слугам и убил всех до одного [2, с. 182].

Судя по записи Меликова, концовка былины показывает, что она (былина), видимо, уже в конце XIX в. утрачивалась:

Понесло его ко камушку ко Ятырю,
Ко тому ко Змеинищу-Горыныщу [10, с. 435–436].

На Индигирке былина завершалась либо сообщением об освобождении родной тетушки, либо – суженой:

Еще здравствуй, моя ронна матушка,
Я привез свою ронну тетушку родимую [2, с. 77].

Если со временем в индигирских вариантах появились подвижки в сюжетообразующих образах – Добрыня превращается в Михайлушку Даниловича (влияние былины о Михайлушке Даниловиче) – то колымские варианты показали, что в конце XIX в. былина бытовала в двух вариантах.

Таким образом, можно предположить, что на Колыме бытовал достаточно распространенный эпический фольклор: былины, исторические песни, баллады.

В отношении былины о бое Добрыни со Змеем видно, что старинные варианты на Колыме имеют связи с текстами, зафиксированными на Русском Севере и Урале. Формула с применением отрицательного сравнения бытовала в европейской части России и на Колыме [7, с. 378], но отсутствовала в Русском Устье. Колымские исполнители имели свою приверженность к разным образам (Змей и Змеинища).

Вместе с тем, текст колымских вариантов былины показывает, что они отличаются от индигирских, усвоенных из другого источника. Текст былины утрачивался уже в конце XIX в., практически нет влияния местного, аборигенного фольклора.

Литература

1. Архив ЯНЦ СО РАН (АЯНЦ СО РАН). Ф. 5. Оп. 3. Д. 446. Л. 21-22.
2. *Богораз В.Г.* Областной словарь колымского русского наречия / собрал на месте и составил В.Г. Богораз // Сб. ОРЯС. – Санкт-Петербург, 1901. – Т. 68. – № 4. – 346 с.

3. Кузьмина Л.П., Миронова З.А. Современный русский фольклор на Крайнем Севере // Современный русский фольклор Сибири. – Новосибирск: Наука, 1979. – С. 162–176.

4. Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. – Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2000. – 374 с.

5. Новиков Ю.А. Эпический мир и способы его художественного воплощения. – Вильнюс: Изд-во Литовского эдукологического университета «Эдукология», 2013. – 358 с.

6. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. – Москва: Наука, 1977. – 488 с. – (Литературные памятники).

7. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / сост. Ю.И. Смирнов. – Новосибирск: Наука, 1991. – 524 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

8. Скрыбыкина Л.Н. Былины русского населения северо-востока Сибири. – Новосибирск: Наука, 1995. – 101 с.

9. Строгова Е.А. Истоки культурной традиции русских старожилов нижней Колымы // Арктика и Север, 2014. – № 16. – С. 144–152.

10. Чарина О.И. Записи фольклора, произведенные Д.И. Меликовым в Нижнеколымском крае в 1893 г. // Из истории русской фольклористики. – Санкт-Петербург: Наука, 2013. – Вып. 8. – С. 419–437.

УДК 398.21(=512.37)

КАЛМЫЦКИЙ БЕСИАРИЙ КАК АНИМАЛИСТИЧЕСКИЙ КЛАСТЕР ФОЛЬКЛОРНО-ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА: КЛЮЧЕВЫЕ ОБРАЗЫ ДИКИХ ЖИВОТНЫХ В СКАЗОЧНОМ ДИСКУРСЕ¹

Э.У. Омакаева
(г. Элиста)

В статье на примере таких ключевых животных образов калмыцкой лингвокультуры, как медведь, волк, лиса и заяц, проводится анализ соответствующих зоономинаций, дается этнолингвистический комментарий анималистических образов на основе данных языка. Для прямого обозна-

¹ Исследование выполнено в рамках внутривузовского проекта (КалмГУ).

чения животного используются такие термины, как анимализм, фаунизм, зоосемизм, а для метафорической номинации человека – зооморфизм. Объектом исследования выступает сказочный bestiary, представленный лексически зоосемизмами (зоолексемами в своем основном лексико-семантическом варианте).

Ключевые слова: анималистическая лексика, номинации диких животных, зоообраз, медведь, волк, лиса, картина мира, bestiary, сказка.

KALMYK BESTIARY AS AN ANIMALISTIC CLUSTER OF THE FOLKLORE-LANGUAGE PICTURE OF THE WORLD: KEY IMAGES OF WILD ANIMALS IN FAIRY-TALE DISCOURSE

E.U. Omakaeva
(Elista)

Using the example of such key animal images of Kalmyk linguoculture as bear, wolf, fox and hare, the article analyzes the corresponding zoonominations, provides an ethnolinguistic commentary of animalistic images based on language data. In this work, such terms as animalism, faunism, zoosemism are used for the direct designation of an animal, and zoomorphism is used for the metaphorical nomination of a person. The object of the study is a fabulous bestiary, represented lexically by zoosemisms (zoolexemes in their main lexical and semantic version).

Keywords: animalistic vocabulary, nominations of wild animals, zoo image, bear, wolf, fox, picture of the world, bestiary, fairy tale.

Зоологическая номенклатура имеет давнее происхождение. Названия животных составляют одну из наиболее интересных тематических групп калмыцкой лексики. Зоолексика занимает существенную нишу калмыцкого лексикона, ведь жизньномада испокон веков была тесно связана с природой, охотой и промыслом [11].

Наше обращение к ключевым наименованиям представителей лесной фауны (волка, медведя и др.) как архетипических образов тем более актуально, что текст рассматривается как отражение картины мира, а анималистический кластер – как соответствующий фрагмент картины мира носителей языка [9].

Образы диких и домашних животных фигурируют в фольклорных текстах в качестве помощников или антагонистов в тесной связке с человеком (эпическим и сказочным героем). Между тем мир домашней и дикой фауны в лингвистическом ракурсе все еще недостаточно изучен, впрочем, как и аксиологический потенциал зооморфизмов (речь идет о переносных значениях зоолексем, обозначающих позитивные, но чаще негативные качества человека, осуждаемые в калмыцкой лингвокультуре). Зооморфизмы выступают как средство аксиологической характеристики человека путем зоосравнения и зоометафоры.

Взаимодействие человека и мира фауны в этническом и антропологическом контекстах находится в центре внимания этно- и антропозологии [4; 16].

Как и почему данное животное попало в сказку? Была предложена трехфакторная антропозооморфная модель связи с животными, ощущаемой человеком: 1) чувство признательности или симпатии к животному, 2) чувство духовной или мистической связи с ним; 3) чувство идентификации с тем или иным видом [18].

Сказки о животных занимают важное место в фольклоре калмыков России и ойратов Китая [1; 14]. Рассмотрим ключевые зоономинации на материале сказочных текстов калмыков. Истории публикаций и переводов калмыцких сказок о животных посвящен ряд работ калмыцких фольклористов [2;3; 5;6].

В калмыцких сказках фигурируют наименования крупных хищников, с которыми сталкивались калмыки в прошлом. В сюжетах калмыцких сказок о диких животных представлены такие звери, как волк, лисица, медведь, а также слон, лев, тигр и др.

Медведь (калм. *аю*) является героем многих калмыцких сказок [10]. В калмыцком языке *аю* – это тюркизм.

Первым записал ряд сказочных сюжетов, в том числе «Аю Чикт» («Медвежьеухий») в начале XIX столетия В. Бергман [16]. В сказке «Аю Чикт болн Авха цецн» («Аю Чиктя и мудрая Авха») говорится о человеке с таким прозвищем: *Жил эргв, дү көвүн харв, Аю Чикт гиҗ нер өгв* 'Год прошел, родился братишка, дали имя Аю Чиктя'. Упомянем также богатырскую сказку «*Аюһин көвүн Алвт Хар*» («Сын медведя Алват Хар»), «*Аю ноха хойр*» и др. Один из выпусков серии «Сказки народов Евразии» называется «Сын медведя» [12].

В калмыцких сказках отмечен мотив превращения человека в медведя. Медведь когда-то был человеком, причем не простым, а ханом. Поэтому его называли «Хан-человек» (*Хан күн*). Он обладал магической силой: превратившись в медведя, он шел охотиться и всегда возвращался с добычей. Но однажды его друг из чувства зависти сжег его одежду, и он не смог снова стать человеком и остался навсегда в облике медведя. В сказках медведь может оказаться жертвой лисы или собаки при дележе добычи.

В калмыцких сказках широко представлен популярный образ лисы, являющийся маркером зооморфного кода культуры [13]. Причем лиса (калм. *арат*) часто взаимодействует не с человеком, а с другими представителями мира фауны. Наиболее известны сюжеты с одним животным, фигурирующим в названии сказки, например, «Аратынтууль» («Сказка о лисе»), или несколькими, в которых лиса выступает вместе с другими лесными хищниками, домашними животными и птицами: «Арат бүһкерәһүрвн» («Лиса, олень и ворона»), «Баклыг арат зурмһүрвн» («Баклан, лиса и суслик»), «Чон арат хойр» («Волк и лиса»), «Чон арат туулаһүрвн» («Волк, лиса и заяц»), «Барс, чон, арат, темәндөрвн» («Тигр, волк, лиса и верблюд») и др.

Сказочная лиса в калмыцком фольклоре отличается особой мудростью. В споре зверей, кто самый способный и хитрый, лиса претендует на звание самой хитрой. В «лисыих» сказках часто встречается мотив «добывания пищи» (мяса, масла и т.д.). Трюки, все действия лисы-трикстера направлены на то, чтобы обеспечить безболезненный доступ к еде, устранив возможного конкурента.

В сказке «Хитрая лиса» жертвами лисы стали три волка, лишившиеся добычи в виде жеребенка. Волки простодушны, поверили льстивым словам лисы и остались в итоге без еды. Калмыцкая народная сказка «Барс, волк, лиса и верблюд», опубликованная в 1961 г. в первом томе сборника калмыцких народных сказок «Хальмгтуульс» [15, с. 105–106], повествует о том, как лиса ловко обманывает своих друзей, сеет раздор среди них, чтобы стать хозяйкой всей добычи.

В сказке «Волк и лиса» («Чон арат хойр»), записанной впервые в 1909 г. Номто Очировым, волк опять попадает на удочку лисе, сказавшей, что она соблюдает пост (*мацз*), поэтому есть не будет. Волк за-

хотел съесть приманку и попал в капкан. Лиса тут же воспользовалась ситуацией и съела приманку. Лиса в сказке – умный персонаж (*ухата*), а волк как глупый (*ухануга*). Кстати, в другой сказке под названием «Лиса и заяц» («Арат болнтуула») на удочку лисе попался заяц, который тоже попал в капкан и поплатился жизнью за свою доверчивость.

Что интересно, в отличие от калмыцкой сказки про волка и лису сюжет монгольской сказки с аналогичным названием «Лис и волк» (Үнэг чоно хоер) другой: зоогерои находят горшочек топленого масла и сначала решают поделить масло поровну, потом отдать тому, кто постарше. Волк здорово придумал: *Намайг бага байхад, Сүмбэр уул дов шиг, Сүн далай шалбааг шиг байсан билээ* «Когда я был маленьким, гора Сумеру была маленьким бугорком, а море Сюндалай было лужицей». Но волк жалостлив: он отдает все масло лисе, когда узнает, что у той трое детейшей (*гавар*).

Калмыцкая сказка «Волк, лиса и заяц» («Чон арат туула һурвн») повествует о том, как изначальная дружба между животными может перерасти в конфликт.

Лиса часто дает другим животным коварный совет: например, предлагает зайцу съесть собственные органы, внутренности.

Образ лисы в калмыцких сказках типичен: она обманывает других, используя хитрую уловку, лесть, и выходит почти всегда победителем. Но и лиса может попасть впросак. Так, лису удалось победить суслику, попавшему к ней в плен. Он обманул лису, заставив ее считать до восьми, и освободился из плена. Кстати, в монгольской сказке «Лис, еж и волк» («Үнэг чоно зараа гурав») лиса перехитрил еж.

Таким образом, если основным трикстером в мировом сказочном фольклоре обычно выступает заяц, то в калмыцкой сказке, как и в русской, – лиса (арат). Причина ее коварства – голод. Именно он заставляет лису прибегать ко многим хитростям и трюкам. Трикстеру в сказке противопоставлена жертва (эдакий простофиля). Им может оказаться даже хищник (волк, медведь), а не только трусливый заяц. Е.С. Новик отмечает, что в «трюковых сюжетах существуют два центра, два субъекта – трикстер и антагонист, которые к тому же меняются местами в текстах, построенных по схеме «трюк-контртрюк» [7, с. 140–141].

Национально-специфичным является сказочный образ волка [6]. Известна сказка о волке «Чоньнтууль» в записи И.И. Попова [5; 8], а также другие «волчьи» сюжеты («Дааһн, бүрү, чон һурвн» и др.). В сказке «Три друга» волк имеет качества вожака, наделен опытом, ловок и справедлив. Сказка «Слон и волк» отвечает на вопрос «Почему слон не живет в степи?» Волк, пытаясь обмануть простоватого и трусливого слона, в конечном итоге погибает сам. А слон с тех пор не живет в степи.

О семерых волках речь идет в сказке «Четверо братьев», в которой героями являются ягненок, козлик, заяц и петух. Более слабые животные одерживают победу над грозным волком. Сказка, где героями являются десять волков, отвечает на вопрос «Почему у волка кривая лодыжка?». Главный табунщик ударил по ноге главного из 10 волков (волка-шамана, обладающего магией слова). С тех пор у волка кривая лодыжка.

Образ животного в фольклоре отражает не только его реальные качества, свойства, характеристики, особенности нрава, но и соотносится с чертами характера, привычками и поведением человека. В дальнейшем важно проследить, как образ одного и того же животного по-разному преломляется в эпической, сказочной и паремийной картинах мира калмыков в общемонгольском контексте.

Литература

1. *Басангова Т.Г.* Детский фольклор калмыков / отв. редактор Э.У. Омакаева. – Элиста: КИГИ РАН, 2009. – 72 с.
2. *Басангова Т.Г.* Калмыцкие сказки о животных (из истории публикаций и переводов) // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. – 2017. – Т. 11. – № 1. – С. 49–54.
3. *Басангова Т.Г.* Сказки о животных в калмыцком фольклоре (к вопросу о древних истоках) // Вестник Калмыцкого университета, 2018. – № 2 (38). – С. 64–70.
4. *Воробьев Д.В.* Этнозоология или взаимодействие человека с миром фауны? (введение) // Этнографическое обозрение. – 2018. – № 4. – С. 5–12.
5. *Горяева Б.Б., Убушиева Д.В.* Сказки донских калмыков в записи И.И. Попова (сюжетный состав) // Калмыцкий героический эпос «Джангар»: проблемы сохранения, изучения и преподавания: мат-лы Регион. науч.-практ. конф., посвящ. 95-летию со дня рождения докт. фил. наук, проф.

А.Ш. Кичикова (Кичиковские чтения) (г. Элиста, 1–3 декабря 2016 г.). – Элиста: Изд-во КалмГУ, 2016. – С. 167–169.

6. *Джимбиева Н.В.* Волк как положительный персонаж в калмыцких народных сказках о животных // Вестник магистратуры. – 2011. – № 3. – С. 10–14.

7. *Новик Е.С.* Структура сказочного трюка // От мифа к литературе. – Москва: Наука, 1993. – С. 139–152.

8. *Номинханов Ц.-Д.* Наследие калмыковеда И.И. Попова // Ученые записки. Вып. 5. Серия «Филология». – Элиста, 1967. – С. 151–154.

9. *Омакаева Э.У.* Текст как отражение картины мира: лингвокультурологические аспекты описания эпоса «Джангар» // Проблемы современного джангароведения. – Элиста: КалмГУ, 1997. – С. 26–31.

10. *Омакаева Э.У., Санжиева Д.К., Каруева В.В.* Зоолексема аю /баавгай/ баабгай «медведь» в монгольском охотничьем лексиконе: на материале текстов сказок и несказочной прозы // Культура и цивилизация. – 2020. – Том 10. – № 5А. – С. 346–352.

11. *Селеева Ц.Б.* Реликты охотничьего уклада и промысла в фольклорной традиции калмыков и народов трансграничных регионов (статья первая) // Новый филологический вестник. – 2020. – № 2 (53). – С. 58–74.

12. Сказки народов Евразии. Сын медведя / сост., автор предисловия Е.Э. Хабунова. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2017. – 199 с.

13. *Содномпилова М.М., Нанзатов Б.З.* Зооморфный код в контексте этногенетических связей: лиса в традиционных представлениях монгольских народов // Известия Иркутского государственного университета. Серия: «Геоархеология. Этнология. Антропология». – 2016. – Т. 15. – С. 48–63.

14. *Убушиева Д.В., Дамринжав Д.* Сказки о животных в фольклоре ойратов Китая (на материале сборника сказок о животных «Белозобый воробей» ('Betegesaγānboqširyō')) // Монголоведение. – 2020. – Т. 20. – № 1. – С. 10–21.

15. Хальмг туульс. I боть. – Элст: Хальмг дегтр нархач, 1961. – 220 х.

16. *Alves R. R.N., Souto W. M.S.* Ethnozoology: A Brief Introduction // Ethnobiology and Conservation. – 2015. – Vol. 4. – No. 1. – P. 1–13.

17. *Bergman B.* Nomadischen Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803. – Riga, 1804.

18. *Roberts S.E. et al.* The anthrozoomorphic identity: Furry fandom members' connections to nonhuman animals // Anthrozoös. – 2015. – Vol. 28. – No. 4. – P. 533–548.

ТИПЫ СЮЖЕТОВ ЯКУТСКОЙ СКАЗКИ О МЕДВЕДЕ

Н.В. Павлова
(г. Якутск)

Автором рассматриваются типы сюжетов якутской сказки о медведе, систематизированные Г.У. Эргисом. По международному каталогу сказочных сюжетов А. Аарне – Н. Андреева половина сюжетов якутских сказок о медведе нашла свои аналогичные типы в следующих восьми тематических разделах: «Дикие животные» (№ 1–99), «Человек и дикие животные» (№ 150–199), «Чудесный противник» (№ 300–399), «Чудесный супруг» (№ 400–459), «Чудесная задача» (№ 460–499), «Чудесный помощник» (№ 500–559), «Чудесная сила или знание (умение)» (№ 650–699), «Прочие чудесные мотивы» (№ 700–749). Типы сюжетов якутской сказки о медведе обнаружены в сказках о животных и в волшебных сказках. В бытовых якутских сказках они отсутствуют. В приложении статьи дана полная информация о соотнесенных сюжетах.

Ключевые слова: сюжет, типы сюжетов, медведь, якутская сказка, Г.У. Эргис, А. Аарне–Н. Андреев, указатель.

TYPES OF PLOTS OF THE YAKUT FAIRY TALE ABOUT THE BEAR

N.V. Pavlova
(Yakutsk)

The author considers the types of plots of the Yakut fairy tale about the bear, systematized by G.U. Ergis. The types of plots of the Yakut bear tale are found in animal tales and fairy tales. According to the international catalog of fairy tales by A. Aarne – N. Andreev, half of the plots of Yakut fairy tales about the bear found their similar types in the following eight thematic sections: “Wild Animals” (No. 1-99), “Man and Wild Animals” (No. 150-199), “Wonderful Opponent” (No. 300-399), “Wonderful Spouse” (No. 400-459), “Wonderful Task” (No. 460-499), “Wonderful Helper” (No. 500-559), “Wonderful Power or Knowledge (skill)” (No. 650-699), “Other wonderful motives” (No. 700-749). The types of plots of the Yakut bear tale are found in animal tales and fairy tales. In everyday Yakut fairy

tales, they are absent. The appendix of the article provides full information about the correlated plots.

Keywords: plot, types of plots, bear, Yakut fairy tale, G.U. Ergis, A. Aarne-N. Andreev, index.

Тексты якутских сказок о медведе были зафиксированы в Абыйском, Аллаиховском, Амгинском, Мегино-Кангаласском, Оленекском, Сунтарском районах Якутии, а также на озере Эссея Эвенкийского национального округа Красноярского края.

О религиозных верованиях народа саха, связанных с почитанием медведя, известный якутский фольклорист и этнограф Н.А. Алексеев отметил: «...видимо, восходят генетически к древнейшему евразийско-американскому пласту медвежьего культа. В медвежьем культе якутов можно проследить почти все характерные обрядовые элементы этого пласта: словесные запреты и названия при обряде сборов на охоту, извинительные речи, ритуальное вкушение медвежьего мяса, сохранение в целости всех костей медведя и их захоронение, идея возрождения убитых медведей и миф о том, что медведь является превращенным человеком» [2, с. 52].

По мнению бурятского исследователя Е.В. Баранниковой, «наиболее древние сюжеты и мотивы волшебных сказок, в которых проводится идея кровнородственной связи человека с представителями животного мира, безусловно, отражают древнейшую идеологию в жизни первобытных людей, когда они верили в то, что произошли от какого-нибудь зверя, и потому обожествляли его» [3, с. 85].

Сборник сказок многих народов на сюжет «Медвежье ушко», «Медведко», «Медвежий сын» можно найти в первом томе «Сын медведя» серии «Сказки народов Евразии» [5]. Опубликованные сказки с этим сюжетным типом представлены «волшебными и богатырскими сказками, эмбриональная основа которых была сформирована на конфронтации культурного героя с мифологическим предшественником» [7, с. 6–7].

Для рассмотрения якутских сказочных сюжетов о медведе мы обратились к одному из первых опытов классификации национальных текстов южносибирских, сибирских тюркских народов – указателю систематизированного свода сюжетов якутских сказок, представленному

Г.У. Эргисом в виде приложения к первому академическому сборнику текстов якутских сказок, собранных и изданных до 1964 г. [6, с. 159–266; 4, с. 141–144]. Данный указатель называется «Сюжеты якутских сказок» (далее СЯС). Общее количество сюжетных типов – 400. Автор систематизировал сюжеты якутских сказок на основе указателя А. Аарне – Н. Андреева (далее АА), являвшегося в то время общепризнанным пособием для советских фольклористов [1].

Внутри тематических разделов указателя СЯС, как отмечает сам составитель, «с учетом сюжета и характера героя, сказки распределены на 30 групп [6, с. 160]. 112 сюжетных типов «Бытовых сказок и потешных рассказов» им распределены на девять тематических групп, 78 сюжетных типов «Сказок о животных» – на пять групп, 208 сюжетных типов «Волшебно-фантастических сказок» – на 16 тематических групп [6, с. 159–266].

В результате рассмотрения всех типов сюжетов якутской сказки нами обнаружены следующие типы сюжетов о медведе:

Сказки о животных:

СЯС №1. Лиса и медведь (В вар.: Медведь и волк (росомаха).

СЯС №2. Лиса, медведь и человек.

СЯС №3. Лиса и медведь.

СЯС №75. Собака и медведь.

Волшебные сказки:

СЯС №106. Колдун (В вар.: Генерал Аргаан, Одноглазый купец).

СЯС №124. Младший сын царя.

СЯС №166. Богач Байылыат и бедняк Бордо.

СЯС №167. Крестьянский сын Иван.

СЯС №179. Хордьон Боотур.

СЯС №180. Сын столяра.

СЯС №181. Медвежий сын Мишка-Михайло.

СЯС №182. Медвежий глаз.

Из 12 сюжетов к международному каталогу Г.У. Эргисом соотнесены 10 сказочных сюжетов о медведе.

Сказки о животных:

СЯС №1. Лиса и медведь (В вар.: Медведь и волк (росомаха) = АА 157 [1].

СЯС №2. Лиса, медведь и человек = АА 1 [2], 2[3, 4]; ср. 75 [4].

СЯС №3. Лиса и медведь = АА 40.

Волшебные сказки:

СЯС №106. Колдун (В вар.: Генерал Аргаан, Одноглазый купец) = АА 325.

СЯС №124. Младший сын царя = АА 550, 554.

СЯС №166. Богач Байылыат и бедняк Бордо = АА 650 В.

СЯС №179. Хордьон Боотур = АА 428 (3, 4, 5), 442 (4, 5).

СЯС №180. Сын столяра = АА 560 А (1, 2, 3), 441 (4, 5), 530 В (6).

СЯС №181. Медвежий сын Мишка-Михайло = АА 650а (1), 465 А (3), 707 (4), 441 (5), 442 (6).

СЯС №182. Медвежий глаз = АА 301а (3, 4), 650 (1).

Рассмотреть более подробно к каким международным сюжетам были соотнесены сюжеты якутских сказок о медведе, можно в *Приложении №1*.

Приложение №1

I. СКАЗКИ О ЖИВОТНЫХ (№1–299)

1-99. ДИКИЕ ЖИВОТНЫЕ

1-69. ЛИСА

АА 1. *Лиса крадет рыбу с воза, притворившись мертвой (человек бросает ее в сани с рыбой) [1].*

СЯС №2 [2]. Лиса, медведь и человек: *Лиса притворилась мертвой, легла на дороге. Возвращался домой с рыбалки старик. Увидел ее, поднял и положил в сани. Лиса сбросила рыб с саней и унесла их [6, с. 161].*

АА 2. *Волк у проруби: по уговору лисы, опускает хвост в прорубь; хвост примерзает; бабы нападают на волка с коромыслами; он спасается, оборвав хвост [1].*

СЯС №2 [3, 4]. Лиса, медведь и человек: [3] *По совету лисы медведь опускает в прорубь свой хвост, чтобы им ловить рыбу. Хвост примерз ко льду [4]. Лиса поиздевалась над медведем и ушла. Мышь попыталась освободить медведя, но не смогла перегрызть его хвост и убежал в лес [6, с. 161].*

АА 40. *Лиса звонит в колокольчик, когда медведь ест лошадь, на шее у которой колокольчик повешен. Дележ жатвы («тебе верхки, мне корешки») — см. 1030 [1].*

СЯС №3 [1]. Лиса и медведь: Лиса и медведь сеяли хлеб. При дележе лиса берет зерна, а медведю досталась солома [6, с. 162].

70–99. ДРУГИЕ ДИКИЕ ЖИВОТНЫЕ

АА 75. Мышь и лев: мышь спасает льва из сетей, перегрызши веревки (басня Крылова) [1].

СЯС №2 [4]. Лиса, медведь и человек: Лиса поиздевалась над медведем и ушла. Мышь попыталась освободить медведя, но не смогла перегрызть его хвост и убежал в лес [6, с. 161].

150–199. ЧЕЛОВЕК И ДИКИЕ ЖИВОТНЫЕ

АА 157.» Настоящий человек»: волка (льва) предупреждают, что человека нужно бояться; идет мальчик – будущий человек, старик – бывший человек, охотник (солдат) – настоящий человек [1].

СЯС №1 [1]. Лиса и медведь (В вар.: Медведь и волк (росомаха): Лиса и медведь некогда были друзьями (жили вместе). Медведь хвастался, что он не боится людей [6, с. 161].

АА 301А. Герои идут на поиски за исчезнувшими царевнами; поочередно варят обед; мужичек с ноготок, борода с локоток; один из героев через отверстие спускается под землю и спасает царевен от змея и т. п.; спутники не вытаскивают его из ямы, но он в конце концов спасается [1].

СЯС №182 [1, 2, 3]. Медвежий глаз: [3] Появляется седовласый старичок абаасы, они борются, герой побеждает. Спускается под землю. Спасает жен абаасы от чар; убивает абаасы [6, с. 206].

II. ВОЛШЕБНЫЕ СКАЗКИ (№ 300—749)

300—399. ЧУДЕСНЫЙ ПРОТИВНИК

АА 325. Хитрая наука: отец отдает сына в науку колдуну; на испытании три раза узнает сына среди одинаковых с ним товарищей; продает сына в виде лошади колдуну; сын убегает, превращаясь в разных животных, в кольцо и т. д. [1].

СЯС №106 [4]. Колдун (В вар.: Генерал Аргаан, Одноглазый купец): Колдун преследует парня, он превращается в медведя, волка, рыбу и убегает [6, с. 183].

400—459. ЧУДЕСНЫЙ СУПРУГ

АА 426. Две девушки, медведь и карлик: девушки впускают в дом медведя; спасают от смерти неблагодарного карлика; медведь уби-

вает карлика и превращается в царевича: он был заколдован карликом [1].

СЯС №179 [3, 4]. Хордьон Боотур: [3]. Жених увез невесту и рассказал ей, что когда-то он был человеком, звали его Хордьон Боотур, а в зверя его превратила волшебная змея. Если его полюбит девушка, волшебство должно исчезнуть, а змея погибнет. [4]. Девушка при помощи чудесного зеркала заметила и вырвала волшебный волос у змеи, а медведь в борьбе убил ее [6, с. 205–206].

АА 428. Царевич-волк: девушка на службе у колдуньи, поручающей ей невыполнимые задачи, между прочим – доить коров (медведей) и т. п., и, наконец, доставить другой колдунье письмо, в котором заключается требование убить девушку; ей помогает волк, превращающийся затем в царевича; он женится на девушке [1].

СЯС №179 [1, 2, 4, 5]. Хордьон Боотур: [1]. У царя росла совершеннoлетняя дочь, но подходящего жениха не находилось. Однажды появляется медведь и молвит человеческим голосом: «Выдай свою дочь за нашего грозного зверя» [6, с. 205]. [2] Царь посмеялся и ответил шутя: «Пусть он построит золотой мост от своего жилища до моего дворца, и под ним проведет речку с вином». Назавтра все это было сделано. Пришлось царю отдать за зверя единственную дочь. [4] Девушка при помощи чудесного зеркала заметила и вырвала волшебный волос у змеи, а медведь в борьбе убил ее. [5] Медведь превратился в человека и со своей девушкой вернулся домой [6, с. 205–206].

АА 440. Муж-рак (лягушка, жаба, уж, змей, червячок): девушка обещает исполнять желания рака и становится его женой (выходит замуж за рака, который выполнил, или за нее кто-либо выполнил, задачи царя, ср.: 560); ночью рак сбрасывает свой панцирь и превращается в красавца; жена сжигает этот панцирь, и муж исчезает; она отправляется искать его [1].

СЯС №180 [4, 5]. Сын столяра: [4] Сын женился на царевне, жена сжигает шкуру медведя. [5] Медведь-муж уходит от жены, все богатство исчезает. Жена находит мужа в лесу... [6, с. 206].

СЯС №181 [5, 6]. Медвежий сын Мишка-Михайло: [5] Медвежий сын женится на царевне. Жена сжигает медвежью шкуру мужа и тот уходит от нее. [6] Жена отправляется на поиски мужа [6, с. 206].

АА 442. Царевич-дерево: девушка освобождает от чар царевича, превращенного в дерево колдуньей; добывает у колдуньи волшебное кольцо; свадьба [1].

СЯС №179 [4, 5]. Хордьон Боотур: [4] Девушка при помощи чудесного зеркала заметила и вырвала волшебный волос у змеи, а медведь в борьбе убил ее. [5] Медведь превратился в человека и со своей девушкой вернулся домой [6, с. 206].

СЯС №181 [6]. Медвежий сын Мишка-Михайло: [6] Жена отправляется на поиски мужа. При помощи добрых старушек (женщин), наконец, находит его и освобождает от чар. Они возвращаются домой, медвежий сын становится царем [6, с. 206].

460—499. ЧУДЕСНАЯ ЗАДАЧА

АА 461. Марко Богатый: богачу предсказано, что его наследником и зятем станет сын бедняка; богач пытается его погубить; посылает «на тот свет»; по дороге встречные просят его узнать, долго ли стоять дубу, долго ли возить перевозчику; герой выполняет поручения и возвращается с богатством; предсказания сбываются [1].

СЯС №166. Богач Байылыат и бедняк Бордо: [3] Однажды Байылыат посылает к чудовищному медведю, заключенному в подземелье небесным богатырем, и требует, чтобы Бэрт Эр привел его, а в награду обещает выдать замуж за него свою дочь. [4] Скоро Бэрт Эр привел страшного медведя. Байылыату пришлось отдать за него дочь и часть своего богатства [6, с. 202–203].

500—559. ЧУДЕСНЫЙ ПОМОЩНИК

АА 530 В. То же самое, но с добавлением: царь дает поручение добыть свинку – золотую щетинку, оленя золоторогого и т. п.; дурак добывает и отдает зятям за кожу из спины, за пальцы и т. п.; все выясняется [1].

СЯС №180 [6]. Сын столяра: Медведь-муж меняет золотого коня царским зятям на пальцы. Глупые зятья погибают. Медвежий сын становится царем [6, с. 206].

АА 550. Царевич и серый волк: три брата едут за жар-птицей; младший с помощью волка добывает ее: а также коня и царевну; братья отнимают у него добычу и убивают его; волк оживляет героя, обман раскрывается [1].

СЯС №124 [4, 5]. Младший сын царя: [4] *Медведь запрещает героям спать в дороге. Царевич нарушает запрет. Братья убивают его, завладевают царевной и конем.* [5] *Героя воскрешает медведь. Царевич приходит во время свадьбы жены* [6, с. 189].

АА 554. *Благодарные животные: юноша щадит разных животных (муравья, жуку и т. д.); они помогают ему выполнить трудные поручения (достать кольцо из моря и т. п.); он получает руку царевны.*

СЯС №124 [1, 3, 4, 5]. Младший сын царя: [1] *Три царевича едут свататься к царевне. В пути младший царевич ласково обходится с мышкой и медведем.* [3] *Медведь превращается в царевну, царевич выдает ее замуж за царя, а царь отдает ему свою сестру и дарит коня.* [4] *Медведь запрещает героям спать в дороге. Царевич нарушает запрет. Братья убивают его, завладевают царевной и конем.* [5] *Героя воскрешает медведь. Царевич приходит во время свадьбы жены* [6, с. 189].

650—699. ЧУДЕСНАЯ СИЛА ИЛИ ЗНАНИЕ (УМЕНИЕ)

АА 650 А. *Иван-Медвежье ушко: юноша-силач (иногда сын медведя) проявляет свою силу в кузнице, у колодца, в лесу (несет дрова), на олене, много ест и т. д. (ср. 301 В)* [1].

СЯС №180 [2, 3]. Сын столяра: [2] *Старуха уснула в медвежьей берлоге, потом родила сына.* [3] *Сын за ночь построил город, старик столяр усыновил медвежьего сына* [6, с. 206].

СЯС №181 [1, 2, 3]. Медвежий сын Мишка-Михайло: [1] *Крестьянин послал свою дочь в лес за забытой там мукой. Ее поймал медведь, сделал своей женой. Вскоре у нее родился сын.* [2] *Сын убил отца-медведя. Приехал в город, где его усыновил царь.* [3] *Царевичи, чтобы погубить медвежьего сына, дают ему трудные задачи: построить золотую мостовую и 44 башни с золотыми петушками на них. Парень все это выполняет* [6, с. 206].

СЯС №182 [1, 2, 3]. Медвежий глаз: [1] *Девушка живет с медведем. Рожает сына и называет его Медвежий глаз (Энэ Харах).* [2] *Жена и сын убегают от медведя-отца, и сын убивает его.* [3] *Появляется седовласый старичок абаасы, они борются, герой побеждает. Спускается под землю. Спасает жен абаасы от чар; убивает абаасы* [6, с. 206].

700–749. ПРОЧИЕ ЧУДЕСНЫЕ МОТИВЫ

АА 707. Чудесные дети (Царь Салтан: царь выбирает себе невесту; царица рождает чудесных (золотых и т. п.) детей; их подменяют, царица изгнана, она живет с детьми на острове (и т. п.); разные диковинки (кот-баюн, чудесное дерево и пр.) привлекают к ним царя [1].

СЯС №181 [4]. Медвежий сын Мишка-Михайло: [4] Злая бабка подменяет детей царицы вороном, щенком и т.п. Медвежий сын помогает раскрыть обман, злая бабка погибает [6, с. 206].

Как показал исследуемый материал, типы сюжетов якутской сказки о медведе по международному каталогу АА соответствуют сюжетам 8 тематических групп: в сказках о животных – «Дикие животные» (№ 1–99), «Человек и дикие животные» (№ 150–199); в волшебных сказках – «Чудесный противник» (№ 300–399), «Чудесный супруг» (№ 400–459), «Чудесная задача» (№ 460–499), «Чудесный помощник» (№ 500–559), «Чудесная сила или знание (умение)» (№ 650–699), «Прочие чудесные мотивы» (№ 700–749).

По указателю Г.У. Эргиса в сюжетах якутских бытовых сказок типы сюжетов о медведе нами не обнаружены. Два сюжетных типа о медведе не нашли своих аналогичных сюжетов по классификации АА: СЯС №75 «Собака и медведь», СЯС №167 «Крестьянский сын Иван».

Интересно было бы в дальнейшем провести систематизацию сюжетов по другим, более обновленным каталогам и выявить другие типологические сюжеты.

Литература

1. АА – Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. – Ленинград, 1929 (2014). – 118 с. – Указатель Н.П. Андреева // https://ruthenia.ru/folklore/sus/andreev_content.htm
2. Алексеев Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 2008. – 494 с.
3. Баранникова Е.В. Бурятские волшебнo-фантастические сказки. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1979. – 254 с.
4. Павлова Н.В. Г. У. Эргис и вопросы систематизации сюжетов якутской сказки // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2014. – С. 141–144.
5. Сказки народов Евразии. Сын медведя. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2017. – 199 с.

6. СЯС – Эргис Г.У. Сюжеты якутских сказок // Якутские сказки. – Якутск: Кн. изд-во, 1967. – Т. 2. – С. 159–266.

7. Хабунова Е.Э. Предисловие // Сказки народов Евразии. Сын медведя. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2017. – С. 5–8.

УДК: 398(=512.157)+398(=512.154)

ЕДИНСТВО КЫРГЫЗСКО-ЯКУТСКИХ ФОЛЬКЛОРНЫХ НАСЛЕДИЙ

Г.Т. Жамгырчиева
(г. Ош)

Цель статьи – раскрыть и показать в фольклорном контексте художественное сходство типологии архаических эпосов родственных народов – кыргызов и якутов – в жанре эпоса. Объектом исследования выступили эпосы устного народного творчества саха и кыргызов как «Ньургун Боотур», «Могучий Эр Соготох», «Манас», «Эр Тёштюк» и др. эпосы, сохранившие ядро специфического сознания этносов. Предмет исследования – художественное отражение архаических мотивов в эпосах и их место в миропознании. Методы исследования – обосновано в проведении текстологического анализа с использованием сравнительно-типологического, сравнительно-исторического и вариативного методов. Исследованы типология архаических мотивов в эпосе, роль и место в формировании общественного сознания. Материалы работы могут быть применены в исследованиях фольклорной поэтики, в изучении фольклора в высших учебных заведениях.

Ключевые слова: народ саха, кыргызы, фольклорная общность, эпос, общие истоки, архаический сюжет, архетип, мифология, мотив, традиционность, древние образы богатырей, древнее мировосприятие.

UNITY OF KYRGYZ-YAKUT FOLKLORE HERITAGE

G.T. Zhamgyrchieva
(Osh)

The purpose of the article is to reveal and show in the folklore context the artistic similarity of the typology of archaic epics of the related peoples of the

Kyrgyz and Yakuts in the genre of epic. The object of the research is the epics of oral folk art of the Sakha and the Kyrgyz people such as “Nurgun Bootur”, “Mighty Er Sogotokh”, “Manas”, “Er Testiuk” and other epics that have preserved the core of the specific consciousness of ethnic groups. The subject of the research is the artistic reflection of archaic motives in epics and their place in the world outlook. Research methods – substantiated in carrying out textological analysis using comparative typological, comparative historical and variable methods. The typology of archaic motives in the epic, the role and place in the formation of public consciousness are investigated. The scope of the research results: the materials of the work can be applied in the research of folklore poetics, in the study of folklore in higher educational institutions.

Keywords: Sakha people, Kyrgyz, folklore community, epic, common origins, archaic, plot, archetype, mythology, motive, tradition, ancient images of heroes, ancient world perception.

Тюрко-монгольские народы исторически связаны генетической, культурной общностью, в том числе и фольклорным наследием. У кыргызов и якутов одна общая языковая семья – алтайская. Кыргызский и якутский языки относятся к тюркской группе. В далекие времена эти народы жили на одной территории и имеют общие генетические корни. Это особо выделяется в фольклорном словесном искусстве вышеназванных этносов.

Кыргызские эпосы и якутские олонхо по сюжетной структуре, по мировосприятия олонхо-судов и сказителей эпосов очень близки. Несколько лет назад сокращенная версия эпоса «Манас» была переведена на язык саха, а олонхо «Ньургун Боотур» – на кыргызский. Таким образом, кыргызские читатели теперь имеют возможность ознакомиться с олонхо на родном языке. Ознакомление молодого поколения с фольклорным наследием двух братских народов остается актуальным вопросом и в культурном плане, и в научно-исследовательской деятельности.

Тюрко-монгольское фольклорное пространство славится многими эпосами. Среди них якутский героический эпос, который как отмечает фольклорист Н.В. Емельянов, тесно связан с традиционной культурой, в нем живет духовная сила народа [3].

Среди всех фольклорных жанров эпосы – масштабные произведения, содержащие в себе культурные пласты многих эпох. В них отражаются

древние мифы, и исторические события последних эпох, и это можно считать спецификой устного народного творчества тюрко-монгольских народов. В данной статье объектом исследования является типологическая общность архаические мотивов в эпосах народов саха и кыргызов (мифологическая, героическая) ценная с социально-бытовой стороны и занимающая уникальное место в мировой фольклористике.

Самые древние мифологические пласты эпосов, отражая древнюю историю и жизнь народа, показывают время зарождения и формирования общественного сознания, миропознания народов. Связи античной мифологии с устным народным творчеством изучали ученые Е.М. Мелетинский, В.Я. Пропп, Н.В. Емельянов и др.

Актуальность работы определяется именно недостаточностью исследования обозначенного вопроса в фольклористике и необходимостью по-новому раскрыть и понять архаические мотивы в эпосах генетически родственных народов – кыргызов и саха, их типологические общности, которые рассматриваются как образное отражение в духовной жизни родственных народов, как материализация национальной эстетической мысли и идей в художественном слове народов.

Объектом исследования являются эпосы кыргызов и саха, такие как, «Эр Тёштюк», «Ньургун Боотур» и другие, занимающие достойное место в народном устном творчестве этносов. Предмет исследования – художественное отражение архаических мотивов в эпосах и их место в миропознании народов.

Целью – раскрытие художественного отражения в эпосах кыргызов и якутов архаических, мифологических понятий народов в фольклорном и мифопоэтическом контексте.

Для достижения цели были поставлены следующие задачи:

- 1) исследование роли архаических мотивов в определении мифологических истоков эпосов, раскрытие мифопоэтических основ в кыргызских и якутских эпосах;
- 2) анализ мифических образов, мотивов, сюжетов и других фольклорных форм;
- 3) определение принципов моделирования мира в поэтике эпосов родственных народов и отражение их взаимной общности.

Методологической и теоретической основой работы послужили труды таких теоретиков, философов, этнографов, исследователей теории и

методологии мифологии и фольклора, как Е.М. Мелетинский, В.Я. Пропп, И.В. Пухов, Н.В. Емельянов и др. [6; 9; 10; 3], а также кыргызских ученых, фольклористов, литературоведов Р.З. Кыдырбаевой, С. Кайыпова, М. Борбугулова и др. [5; 4; 1].

Методика исследования нацелена на ведение текстологического анализа с использованием сравнительно-типологического, сравнительно-исторического методов. Применение текстологического метода обуславливает глубокий анализ фольклорных текстов и раскрытие типологических особенностей рассматриваемых эпосов. Сравнительно-типологический метод дает возможность показать общую и специфическую характеристику архаических мотивов кыргызских и якутских эпосов. Использование сравнительно-исторического метода помогает раскрыть эволюцию сюжета, мотива и образов архаических эпосов в соответствии с разными стадиями развития этносов. В исследовании предпринята попытка научно-теоретического, философского понимания мифологических, традиционных начал и закономерностей творческого усвоения сказителями, олонхосутами архаических, мифологических, фольклорных образов, мотивов, сюжетов.

Значение исследования единства кыргызско-якутских фольклорных наследий на примере жанра эпоса заключается в том, что достигнутые результаты внесут определенный вклад в теорию национального фольклора и будут полезны в изучении народного художественного слова и произведений словесного искусства родственных народов.

Материалы исследования можно использовать в высших и средне специальных учебных заведениях при изучении фольклора, проведении факультативных занятий, а также в исследовательской работе, связанной с вопросами поэтики устного народного творчества.

Когда мы рассматриваем мифические, сказочные сюжеты, персонажи в кыргызских эпосах и их связи с якутскими эпосами, речь идет о мифических персонажах в фольклоре; в сравнительном плане рассматриваются общие мотивы в характеристике персонажей. Формирование и устойчивое сохранение традиционных древних мотивов в эпосах раскрывают такие мотивы, как рождение будущего богатыря, наречение его именем и его быстрое взросление. Также анализируются устойчивость приемов характеристики богатыря и его коня, женитьбы богатыря

и типологические сходства этих мотивов в эпосах кыргызского и якутского народов.

Основной концепцией исследования, его главной идеей является отражение места архаических мотивов в устном народном творчестве, в том числе в таких эпосах, как «Манас», «Эр Тёштюк», «Кожожаш», «Ньургун Боотур», «Могучий Эр Соготох» и др. а также определение места мифов, персонажей, древних поверий в фольклоре народов, сохранивших их спустя многие века в своем искусстве художественного слова. Мифические, сказочные сюжеты, персонажи в кыргызских эпосах и их связь с эпосами тюрко-монгольских народов имеют общие корни в историческом плане. Мифы имеют особую значимость в устном народном творчестве для художественного развития сознания древнего человека. Мифологические понятия нашли свое место в фольклорном творчестве с самого зарождения первых произведений, в том числе в народных эпосах. Архаические мотивы эпосов обусловлены их мифологической составляющей. Настоящее исследование направлено на анализ некоторых сюжетов и мифических персонажей упомянутых эпосов. В кыргызском эпосе, например, в южных вариантах эпоса «Манас» архаические мотивы, такие, как быстрое взросление будущего богатыря, его смерть и оживление, крылатые кони обозначают древность эпоса. Такие же сюжетные мотивы и архетипные образы имеются и в якутском олонхо «Могучий Эр Соготох», «Ньургун Боотур» и др.

В целом в эпосах родственных тюркских народов встречаются такие мифические, архетипные мотивы и элементы, как чудесное рождение богатыря и его коня, неожиданное появление оружия и др. Фольклор, особенно жанр эпоса, очень богат на богатырские мифы. Сохраняются мифические начала и достоинства, связанные с внешним видом популярных в народной среде богатырей, и такие же характеристики свойственны многим эпическим персонажам. Эр Соготох, Ньургун Боотур, Эр Тёштюк, Манас ведут свое начало с мифа, побеждая хаос и анархию, становятся героями, приводящими в мир порядок. По мере прохождения эпосом своего длинного пути образ богатыря менялся в соответствии с эпохой, и постепенно он представлял вполне земным человеком.

Мифологические персонажи в аспекте развития фольклорной эстетики разрабатывают многие художественные образы в соответствии со

своими принципами и природой. Древние люди постигали явления природы, правду жизни, биологическое развитие, физические закономерности на уровне самостоятельного понимания и связывали их с общинно-родовыми отношениями. Так, в сознании и познании первых людей, отделившихся от животных, доминировала религиозно-мифологическая система – мечтательное мышление, фантастические умозаключения, особенные представления, чудесные ожидания: «Если выяснение генезиса того или иного эпического памятника оказывается чрезвычайно важным для понимания путей формирования национальной литературы, то исследование происхождения и ранних форм героического эпоса в целом – важнейший аспект в изучении «предыстории» мировой литературы» [6, с. 5].

Кыргызские эпосы «Манас», «Эр Тёштюк» и другие в типологическом плане, в содержательном, идейно-художественном отношении созвучны с эпосом «Гэсэр», являющимся общим для монголов, бурят, тибетцев и эпосом «Джангар», встречающимся у монголов и калмыков. Отсюда видно, что совместное проживание кыргызов в свое время с народами Сибири привело к одним мифологическим измышлениям, к одинаковой культуре и фольклорным традициям. И если такие однотипные произведения В.Я. Пропп определил, как догосударственные, то В.М. Жирмунский назвал их героическими сказками [9; 2].

Отражение в архаических эпосах устройства трехступенчатого мира основано на космогоническом мифическом познании. Как и в эпосах родственных народов, объединяющей опорой трёх миров – подземного, земного и небесного – выступают деревья, в эпосах «Манас» – Байтерек (осина), «Эр Тёштюк» – Чуктерек (дерево, растущее по поверьям за Аягузой), и в варианте, записанном В.В. Радловым эпосе «Тёштюк» – Чынартерек (дерево чинар). В якутском олонхо святое дерево, встречающееся в мировом фольклоре, считается мифологической моделью, объединяющей три мира.

В рассматриваемых эпосах, как и в произведениях устного творчества народов мира, достаточно широко встречаются мифы, касающиеся Вселенной, ее устройства, мира животных, земли-воды, духов живых существ. Некоторые исследователи показали это на примере эпосов «Эр Тёштюк» и «Манас». Так, ученый С. Кайыпов отмечает, что в «Эр Тёш-

тюре» гармонично слились архаичность и героическое, что в его поэтической структуре сохранились мифические элементы и таинственность, свойственная сказкам [4, с. 21].

В варианте эпоса «Эр Тёштюк», записанном В.В. Радловым, описываются мифологические персонажи, великаны, дракон, говорящие кони, сорокоушковый казан. Когда Тёштюк опускается в подземный мир, то видит перед собой необычайного великана, лежащего на одном ухе, укывшегося другим и с невероятно длинными руками и ногами [7, с. 559]. Это был великан Ак-Кулак, желавший помериться силой с Эр Тёштюком. Тёштюк одолевает его, и великанов Кюн-Кулака и Чоюн-Кулака. Из сюжета, записанного в XIX в., видно, что архаический мотив сохранился в древней форме, например, в виде мифического персонажа – великана с необычайными размерами.

Чудесное рождение будущего народного богатыря, его необычайно быстрое взросление и достижение качеств настоящего богатыря сохранились в неизменном виде в архаических пластах эпосов у кыргызов, хакасов, шорцев, алтайцев, в олонхо якутов. Архаико-художественные методы в описании богатыря и его коня в эпосе отражаются в описании главных героев и их верховых лошадей. Богатырские кони рождаются в одно время со своими хозяевами и в случае необходимости, в тяжелые моменты выполняют обязанности помощника и советника богатырей. Этот мотив широко распространен в эпосах кыргызов и якутов, а мотив быстрого роста лошади в кыргызских эпосах созвучен с сюжетом о стремительном росте коня богатыря в якутских олонхо.

Богатырская женитьба и единство положений об этом в кыргызском и якутском эпосах отмечаются как один из самых старых традиционных сюжетных мотивов, составляющих основу эпоса. Совершив подвиги, Эр Соготох женится на Туналыкаан Куо. Встреча жениха и невесты, диалог между ними в форме вопроса и ответа, встречающиеся также в эпосах «Манас» и «Эр Тёштюк», являются составной частью большого традиционного сюжетного мотива богатырской женитьбы, который свойственен и малым эпосам.

В архаико-героических эпосах смерть и оживление богатыря или другого героя – явление обычное. В вариантах южных сказителей Манас трижды погибает и столько же раз оживает. Подобный мотив ожив-

ления героя имеет место и в мифологическом эпосе «Эр Тёштюк». Согласно варианту, записанному В.В. Радловым, Тёштюк погибает от рук великана Чоюн-Кулак. Его оживляет его конь Чалкуйрук, имеющий восемь жизней, жертвуя одной [12, с. 569]. Причем Чалкуйруку было совсем не просто. Он долго искал останки Тёштюка, превратившись в собаку, и, найдя только одну кость, проглотил ее. Затем, когда отрыгнул, появляется, как и прежде, живой богатырь. Этот мотив в таком же плане встречается и в олонхо ураангхай саха, что и еще раз говорит нам о его древности. В «Могучем Эр Соготохе» во второй части сын Эр Соготоха Кемюс Кырыктай оживает и женится на Тэмэликээн Куо.

В эпосах «Манас» и «Эр Тёштюк» встречаются летающие и говорящие кони. Возьмем / Алп кара куш (Черная великан птица): в эпосе «Манас» будущий богатырь является во сне к отцу в образе хищной птицы, затем Алп кара куш сопровождает Манаса в военных сражениях как мифический хранитель. В эпосе «Эр Тёштюк» немного иначе – Алп кара куш разговаривает с богатырем, проглатывает его и затем отрыгивает, но уже полного сил и здоровья.

В эпосах часто встречается мотив сравнения богатырей с тигром, волком, беркутом или другими хищниками. Это делается для того, чтобы показать их силу, суровость и превосходство над другими, связанные с мотивом мифической идеализации героя. Приведенные примеры, по нашему мнению, говорят о том, что образ богатыря не отделим от образа мифического бога, и поэтому они имеют устрашающий вид, не похожи на обычных людей. В связи с этим мы согласны с мнением ученых Р.З. Кыдырбаевой и М. Борбугулова [5; 1], отметившие, что древняя поэтика эпоса показывает образцы раннего миропознания.

В рассматриваемых кыргызских эпосах и якутских олонхо сохранены древние пласты архаических понятий образного мышления. Исследуемые эпосы, состоящие из архаического ядра, формировались и дополнялись на протяжении многих эпох и отражают начальный этап жанрово-стадийного развития. Архаические образы эпосов, находясь в тесной связи с родами, с древним мировосприятием и пониманием народа, играли основную роль в создании сюжета. В них наблюдается постепенное обращение мифического образа в обычного человека. Герои эпосов спускаются в подземный мир и освобождают угнетенных. Хронологиче-

скую общность этих эпосов можно наблюдать в пересечении их сюжетных составляющих. При рассмотрении мифов в научном аспекте в известных стадиях исторического развития у всех народов, проживающих на земле, мифическое творчество сначала было на уровне сознания, впоследствии, переходя в фольклорное творчество, отразилось в религии как одна из древних форм сознания человечества. При изучении архаических мотивов в сюжетике эпосов историко-сравнительным путем, несмотря на их обилие у кыргызского народа и у народа саха, основные темы и мотивы схожи и близки. Сохранность древних мифологических понятий в коренных архаических эпосах якутов показывает на духовную ценность многовековой истории народа.

Исследование архаических мотивов кыргызского и якутского эпосов привело к следующим *выводам*:

1. С момента появления фольклора у кыргызского и якутского народов оно проявилось художественной национальной системой как носитель архаических и мифологических признаков.

2. Особенное проявление многогранного мировосприятия модели древнего мира четко отражен и художественно продемонстрировано в эпосах.

3. Традиционная сохранность архаических образов и мотивов выражена эпосах и их поэтике, в формировании сознания.

4. Рассмотрение мифологических мотивов, сюжетов, образов в устном словесном творчестве помогло раскрыть составление модели мира нашими предками и отразим духовные начала древнего человека.

Литература

1. *Борбугулов М.* «Манас» эпосу: башаттары, эволюциясы. – Бишкек: Шам, 2004. – 159б. – На кыргыз.яз.

2. *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. – Ленинград: Наука, 1974. – 727 с.

3. *Емельянов Н.В.* Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 376 с.

4. *Кайыпов С.Т.* Проблемы поэтики эпоса «Эр Тештук». – Фрунзе: Илим, 1990. – Ч. 1: Гипербола. Сравнение. – 317 с.

5. *Кыдырбаева Р.З.* Эпос «Манас». Генезис. Поэтика. Сказительство. – Бишкек: Шам, 1996. – 393 с.

-
6. *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – Москва: ИВЛ, 1963. – 462 с.
7. Могучий Эр Соготох. Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: Т. 10. – Новосибирск: Наука, Сибирская изд. фирма РАН, 1996. – 448 с.
8. *Ойунский П.А.* Ньюргун Боотур Стремительный. – Якутск: Якутское кн. изд-во, 1982. – 438 с.
9. *Пропп В.Я.* Поэтика фольклора. – Москва: Лабиринт, 1998. – 351 с.
10. *Пухов И.В.* Героический эпос тюрко-монгольских народов в Сибири. Общность, сходства, различия // Типология народного эпоса. – Москва, 1975. – С. 12–63.
11. *Радлов В.В.* Образцы народной литературы северных тюркских племен. – Санкт-Петербург: Б.и., 1872. – Ч. 4: Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар. – 283 с.
12. *Радлов В.В.* Образцы народной литературы северных тюркских племен. – Санкт-Петербург, 1885. – Ч.5: Наречие дикокаменных киргизов. – 599 с.
13. Гэсэр: бурятский героический эпос. – Москва: Художественная литература, 1968. – 278 с.
14. Джангар: эпос. – Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1971. – 407 с.
15. Манас: эпос / С. Орозбакуулунун варианты. – Фрунзе: Кыргызстан, 1978. – 1-китеп. – 296 б. – На кыргыз. яз.
16. Эр Төштүк. «Эл адабияты». Сер. 28-т. – Бишкек: Шам, 2003. – 332 б. – На кыргыз. яз.

УДК 398.22(=512.1)

АРХЕТИП КОНЯ В ТЮРКСКОЙ МИФОЛОГИИ

Р.Г. Кулиева
(г. Баку)

В статье рассматривается культ коня в тюркской мифологии, где этот образ наполнен ритуальным и сакральным смыслом. Прослеживается функционирование культа коня в азербайджанской ментальности и в древне-

тюркских эпических сказаниях «Урал-Батыр», олонхо и др. Как показывают исследования и богатейшее духовное наследие народов, населяющих евразийские степи, конь занимает особое место в эпических произведениях; его наделяют человеческим интеллектом и психикой, способностью общаться с людьми, т.е. всеми признаками тотемного животного.

Ключевые слова: архетипы, конь, тюркская мифология, ритуал, Гырат.

ARCHETYPE OF THE HORSE IN TURKIC MYTHOLOGY

R.G. Kuliyeva
(Baku)

In this article the cult of horse, presented in Turkic mythology is studied. In Turkic myths this type is filled by ceremonial and sacral sense. In the article the functioning of horse cult in Azerbaijani mentality and in ancient Turkic epic legends such as «Ural-Batyr», olonkho and others is traced also. As research and the richest spiritual heritage of the peoples inhabiting the Eurasian steppes show, the horse occupies a special place in epic works; it is endowed with human intelligence and psyche, the ability to communicate with people, i.e. all the signs of a totemic animal.

Keywords: archetypes, horse, Turkic mythology, ritual, Gyr-at.

Среди декоративно-прикладного искусства Азербайджана особо выделяются произведения с изображением коня, начиная с ковров, медной утвари и заканчивая надгробными камнями. Отношение к коням в Азербайджане не ограничивалось утилитарным характером, а было наполнено ритуальным и сакральным смыслом. Г.Г. Кулиев в книге «Архетипичные азери: лики менталитета» выразил достаточно интересную мысль: «Тюрки, даже самые мутантно-деградированные не могут и не должны писать и думать о коне без любви – с равнодушием: конь был символом их доблести и славы, почёта и уважения, а отсутствие или потеря коня символизировало самое негативное – позор и унижение» [4, с. 205]. По мнению ученого, потеря и утрата культового отношения к коню грозит деградацией многих черт ментальности азербайджанского народа.

Впервые в мировой истории известно приручение коня шумерами. Они впрягли его в колесницу. Все тюркские племена неразрывно связаны с конем. Еще в «Авесте» писалось «о турах с быстрыми конями, <...> легендарным царем которых был Алп-Эр-Тонга, что буквально значит «Рыцарь-Герой-Леопард», персидская форма которого – Афрасияб» [4, с. 48].

Тюрков невозможно представить без коня. Они воспринимались как единое целое. В тюркском мифологическом словаре Джалала Бейдили отмечается, что дыхание коня может спасти от многих болезней. В доме, где есть конь, не может быть никакой нечисти. Этот пиетет доходил до того, что считалось, увидеть отрезанный конский хвост приводит к беде, к гибели его хозяина. У каракалпаков гроб назывался конским деревом [2, с. 45].

Конь был тотемным животным. В индоарийской мифологии он связан с солнечным культом. Е.Н. Романова, анализируя ритуально-мифологические представления о лошади, отмечает, что «связь Солнца с конем прослеживается в этике всех индоевропейских народов. Древнеиндийские ашвины представлялись служителями дочери Солнца, едущей на колеснице». «...Ашвины же в ведийской и индийской мифологии – братья-близнецы, танцоры. Они самые юные из небесных божеств, они быстрые, ловкие. Главная особенность ашвинов – парность» [5, с. 57].

В исламской традиции современные кони были сотворены из святой земли Каабы для Адама. Ибн Хордадбех писал о вышедших из озера конях, а Аль Бируни – о тюркских конях божественного происхождения, сошедших с гор. В древнейших наскальных изображениях в Гобустане – музее-заповеднике недалеко от Баку, – мы также видим прирученных коней с уздечками, которые показывают, насколько важным было это животное для тюрков-огузов.

Особое место конь занимает в тюркском эпосе «Китаби-Деде-Коркуд» и азербайджанском эпосе «Кер-оглы», где образ коня Гыр-ата дается как крылатый конь, а в древнейшей азербайджанской ритуальной песне он связан с восходом солнца. Крылатый конь встречается и в башкирском эпосе «Урал-Батыр». Его название символично: «Агбузат (Бело-серый Конь) является проводником к Роднику – Идее бессмертия, вечной жизни природы» [4, с. 53]. Страницы, посвященные этому коню, очень красочны:

Уши, словно шило навострил,
Грива расчесана? как у девушки.
Ноздри – словно башкунак,
Зубы – как дольки чеснока,
Грудь – как у кречета, узок в боках.
Ноги тонкие легки,
Медью (отливают), как у зайца, глаза,
Двойная макушка, челюсть узка
Шея – длиной в колос,
Дикий орлиный взгляд...
Уши как ножницы торчат...
По сторонам беспокойно косит;
Словно хваткий Волк,
Глазом влажным сверкает;
В ярости жует удила,
Пена падает с губ;
Поскачет – птицей взлетит,
Облако пыли оставляя за собой [1].

В этом эпосе, наряду с Акбузатом – конем небесной девы Хумай, подаренным ей матерью Солнцем, мы встречаем еще одного небесного коня – Харысай – конь Айхылу, подаренный ей матерью Луной [7, с. 84-85].

Хумай так описывает Урал-батыру своего коня Акбузата:

Акбуз-тулпара тебе я дам:
Коня такого не спалить огням,
В воду ль упадет – не утонет,
Ураганы его не догонят;
Кроме хозяина самого,
Другом не признает никого.
Если топнет, скалы ломает,
Море ржанием рассекает,
Все лишенья разделит с тобой;
Рожденный и выросший в небесах,
Не имевший потомства в наших краях,
Его тысячу лет подряд

Дивы Азраки не могут поймать.

Тулпара того подарила мне мать [1, с. 269]

Башкирские легенды богаты образами небесных коней, которые табунами пасутся на небе. Среди них выделяются Харат и Бузат. Это сакральные образы. Поэтому, когда гремит гром, это табуны несутся по небесному своду, издавая такой звук. Чтобы спасти от удара молнии дома, во время первого весеннего грома башкиры обходили дома и сараи, ударяя по ним уздечкой. Они полагают, что в пещерах, в частности, в Шульганташ, до сих пор живет конь Акбузат. Кони в башкирской мифологии обладают положительной семантикой. Так, Акбузат может превращаться в светловолосого юношу.

Мистическая любовь к коню у многих народов сохранилась до сих пор. Можно сказать, что причины такого отношения к коню архетипичны, коренятся в подсознании. Редко кто из животных пробуждает такое чувство любви и столько позитивного, доброго отношения.

У азербайджанцев человек, ассоциирующийся с конем, обязательно мобилен, совершает дальние переходы, связан с конными соревнованиями и военными походами. Как правило, у состоятельного человека был конь. К человеку без коня было презрительное отношение. Современный азербайджанец любовь к коню перенес на «моторизованного коня» – автомобиль.

В отличие от других тюркских народов, у азербайджанцев конь никогда не идентифицировался с едой, мясом. Это был настолько сакральный образ доблести и достоинства, что коня даже не продавали. Это было равносильно продаже чести. Его можно было лишь подарить очень почитаемому гостю: «Когда у Мете-хана (второй век до нашей эры) вождь соседнего государства потребовал личного коня, это было воспринято как самое большое оскорбление... Личный конь по значимости ценился не ниже культово-почитаемой жены, брата и т.д. <...> Конь на протяжении всей истории символизировал героизм и высшие нравственно-духовные ценности тюркского образа жизни – ментальности» [3, с. 209]. Не случайно коня хоронили вместе с игидом (молодцом). Молодой человек не представлял себе достойной жизни без коня, поэтому он и на тот свет уходил вместе с конем.

Согласно мифологии алтайцев, якутов, безобразные, некрасивые кони рождаются от скрещенного обычного и демонического коня. Чтобы

перевоплотиться в прекрасного коня, они должны пройти акт инициации, который заключался в том, чтобы их держали в темной конюшне ровно сорок дней с тем, чтобы туда не проникал ни свет солнечный, ни взгляд человеческий. Это еще раз подтверждает мифическое происхождение этого животного, что прослеживается и в эпосе «Кер-оглы»: Гыр-ат и Дюр-ат родились от скрещивания морского коня с обычной лошадьёю.

После свершения акта инициации они перестают быть маргиналами и получают новый статус и имя. Попавший в демоническое пространство конь (вместе со сказочным героем) обретает демонический облик, с тем, чтобы не быть узнанным. Это основное условие демонического мира. Обычно герой переходит море вместе с трехногим конем, обитающим в водном пространстве. Такие трехногие кони встречаются в фольклорных образцах многих тюркских народов.

Эта асимметричность коня связана с его демонической сущностью. Связь коня с морским миром отображается в мифологических поверьях многих тюркских народов. Например, у алтайцев существует поверье, что конь богатырей – посланник небес, взращен духом горы и духом воды. Во время ритуала камлания шаманы обращаются за помощью к коням. Хумай, жена Урал-Батыра, умеющая перевоплощаться в птицу, оборванные свои крылья вылечила благодаря пене изо рта волшебного бело-серого коня – Акбузата.

Общая ментальность тюркских народов сказывается в общности сюжетных мотивов их героического эпоса. Так, в узбекском народном эпосе «Алпамыш» и в якутском олонхо идентичен мотив выбора коня. Конь сопровождает героя на протяжении всей его жизни. Узбекский фольклорист Х.Т. Зарифов подчеркивает, что в эпосе Алпамыш и жеребенок Байчибор рождаются в одно и то же время, и будущего героя поят молоком кобылицы Тарланбуз [3, с. 6–25, 9].

Согласно поверьям, кони якутского героического эпоса олонхо посланы духом-покровителем табуна из солнечного края. При раскопках Пазырыкского кургана на Алтае вместе с Укокской принцессой Кыдым обнаружили ее карету с запряженной в нее лошадьёю. Это говорит о том, что лошади использовались в обряде жертвоприношения как в Китае, так и во всей евразийской степи. Конь олицетворял Солнце и у саков, и у тюрков.

Известно, что якуты боготворили коня. Лошадь, по их воззрениям, имеет божественную сущность. И как тюркский народ, якуты видели в конях «счастье-благодать, длинное богатство якута-человека». Даже в танцах образ белой лошади является главным. Он носил сакральный характер, обладал серебряными крыльями, которые выступали на лопатках лошади тёмными пятнами, именуемыми якутами *дьагыл*. «Подчёркивая связь Солнца с конём, А.И. Гоголев отмечает, что по материалам олонхо его называли в древности Кюн Джжэсгёй Тойон (Солнце Джжэсгёй тойон), и усматривает «связь этого патрона коневодства с культом солнца». Уподобление *битуситов* коням было связано с их стремлением позаимствовать у крылатых коней способность полета к Небесам. Об этом свидетельствуют все основные элементы танца, манера исполнения, костюмы и атрибутика» [5, с. 56–57].

Как показывают исследования и богатейшее духовное наследие народов, населяющих евразийские степи, конь занимает особое место в эпических произведениях; его наделяют человеческим интеллектом и психикой, способностью общаться с людьми, т.е. всеми признаками тотемного животного.

Культ коня настолько важен был в жизни тюрков-огузов, что выдвинута концепция о том, что тюрки «огузы в течение многочасовых поездок на коне, слагая стихи разного содержания и оживляя интересные моменты своей духовной жизни, пытались психологически, мысленно отойти от изнурительного однообразия дальних путей-дорог» [6, с. 77–81].

Огузы-тюрки и их предки – масагеты, скифы, хунны создавали в евразийском пространстве могучие империи и разводили лошадей, крупный рогатый скот, верблюдов. Наиболее важным считался конь, ибо он был не только средством передвижения, но и боевым соратником воинов в сражениях. Поэтому в Азербайджане, а в Средней Азии – туркмены и узбеки – до сих пор не употребляют конину в качестве пищи. Мясо лошади не считается харам (недозволенное), а строго говоря, мекру (нежелательное). И, как отмечает Соегов Мурадгелди, «туркменские лошади спокойно доживают до старости, и их никогда не отправляют на бойню. В случае смерти коня туркмены хоронят его с определенными почестями почти как человека» [6, с. 79]. Не случайно конь ахалтекинской породы является атрибутом герба Туркмении.

Ещё в 1959 г. И.В. Пухов отметил важность сравнения якутского героического эпоса олонхо с героическим эпосом других тюркских народов: «Однако до сих пор никто не проводил сравнительного анализа якутского эпоса с каким-нибудь конкретным произведением эпоса других тюрко-монгольских народов» [5, с. 50].

С тех пор сопоставительные исследования спорадически проводились отдельными учёными, однако необходимо системное сопоставление национального эпоса тюркских народов, чтобы раскрыть его общечеловеческую ценность. Надеемся, что в нашей статье мы смогли обозначить хотя бы контуры этой интересной проблемы.

Сравнительное исследование тотемных животных в эпическом наследии тюркских народов является важным и необходимым слагаемым в контексте изучения общей истории тюркской литературы и культуры.

Литература

1. Башкирский народный эпос. – Москва: Наука, 1977. [Электронный ресурс]. URL: [https:// soraman/livejournal.com/25823](https://soraman/livejournal.com/25823)

2. *Бейдили Д.* Тюркский мифологический словарь. – Баку:Элм, 2003. – 418 с. (на азербайджанском языке).

3. *Зарифов Х.Т.* Основные мотивы «Алпамыш» // Об эпосе «Алпамыш»: материалы по обсуждению эпоса «Алпамыш». – Ташкент, 1959. – С. 6–25.

4. *Кулиев Г.Г.* Архетипичные азери: лики менталитета. – Баку: ЕниНесил, 2002. – 248 с.

5. *Эфенди Фадлун.* 12 символов и олицетворений. – Баку: Гянджлик, 1998. – 108 с.

6. *Хисаметдинова Ф.Г.* Словарь башкирской мифологии: в 3-х выпусках. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН. – 2011. – Вып. 1. – С. 84–85.

7. *Соегов М.* О генезисе *goşy/koşuk* – первичной формы стиха у огузов-туркмен // Актуальные проблемы современного литературоведения и литературы, фольклористики и археографии: к 85-летию академика АН РБ, профессора Г.Б. Хусаинова: сб. ст. Междунар. науч.-практ. конф. (10 апреля 2013 г., г. Уфа). – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2013. – С. 77–81.

8. Обрядовая поэзия саха (якутов) / сост. Н.А. Алексеев, П.Е. Ефремов, В.В. Илларионов. – Новосибирск: Наука, 2003. – 512 с.

РАЗДЕЛ II

ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОМ ИЗУЧЕНИИ

УДК 39.223(=512.157)

О ДРЕВНИХ ОБИТАТЕЛЯХ И ОСВОЕНИИ ЯКУТСКОЙ АРКТИКИ (по материалам фольклора)

РИ. Бравина
(г. Якутск)

Актуальность данного исследования продиктована отсутствием специальных работ по анализу фольклорных материалов о заселении и освоении арктических территорий Якутии. Исследование базируется на фольклорных и исторических источниках, в т. ч. на трудах полярных исследователей XIX – начала XX в. Фольклорные тексты представляют собой рассказы о древних обитателях морских островов – «бородатых» великанах и людях маленького роста, которые, несмотря на весьма странную внешность, вели такой же образ жизни, как и люди с материка. С их образами перекликаются представления о «диких» людях *чучуна* и духах-хозяевах *иччи* акватории Северного Ледовитого океана. Схожие сюжеты бытовали у тунгусов, долган и ненцев, что свидетельствует о широком ареале их распространения. В статье предпринята попытка историко-культурной интерпретации фольклорных текстов с привлечением данных этнографии, археологии и топонимии, что раскрывает их значение в качестве одного из источников по изучению истории и культуры народов Северной Азии, в т.ч. древних этнических миграций и социально-культурных контактов. В исследовании применялись описательный, историко-генетический и историко-сравнительный методы.

Ключевые слова: фольклор, якутская Арктика, северо-восточные моря, острова, духи-хозяева *иччи*, «бородатые» великаны, люди маленького роста, «дикие люди», *чучуна*.

ABOUT THE ANCIENT INHABITANTS AND DEVELOPMENT OF THE YAKUT ARCTIC BASED ON FOLKLORE MATERIALS.

R.I. Bravina
(Yakutsk)

The relevance of this study is dictated by the lack of special work on the analysis of folklore materials about the settlement and development of the Arctic territories of Yakutia. The research is based on folklore and historical sources, including the works of polar explorers of the XIX – early XX century. Folklore texts are stories about the ancient inhabitants of the sea islands – «bearded» giants and people of small stature, who, despite their very strange appearance, led the same lifestyle as people from the mainland.

Their images echo the ideas of the «wild» people of chuchuna and the spirits-owners of the Icchi of the Arctic Ocean. Similar plots existed among the Dolgans, Tungus and Nenets, which indicates a wide area of their distribution. The article attempts historical and cultural interpretation of folklore texts with the use of ethnography, archeology and toponymy data, which reveals their significance as one of the sources for the study of the history and culture of the peoples of North Asia, including ancient ethnic migrations and socio-cultural contacts. Descriptive, historical-genetic and historical-comparative methods were used in the study.

Keywords: folklore, yakut Arctic, north-eastern seas, islands, spirits-owners of ichchi, «bearded» giants, small people, «wild people», chuchuna.

При классификации жанров якутского фольклора среди исторических преданий Г.У. Эргис особо выделил цикл легенд и преданий о неякутских племенах. К нему он отнес и легенды о таинственных обитателях побережья северных морей Якутии, которые «на первый взгляд кажутся совершенно фантастическими», что никоим образом не умаляет их значения в качестве ценного источника по изучению истории северных аборигенных племен [22, с. 244–246]. Иного взгляда придерживался В.М. Никифоров, по мнению которого якутские сюжеты идентичны хронологически поздним долганским преданиям о «беглых русских» и по этой причине не представляют интерес ни в информативном, ни в источниковом отношении [12, с. 48–49]. История, проблемы и перспекти-

вы освоения Арктики являются одними из приоритетных направлений современной науки, что позволяет обратиться к данной теме с позиций междисциплинарного подхода. Основу исследования составляют материалы, опубликованные Г.В. Ксенофоновым (1937), А.П. Окладниковым (1948), С.И. Николаевым (1961), И.С. Гурвичем (1978), а также фольклорные тексты, зафиксированные в трудах полярных исследователей XIX – начала XX вв., в полевых материалах северной экспедиции (1939–1941 гг.) Института языка и культуры при СНК ЯАССР, в краеведческих изданиях. Для историко-культурной интерпретации фольклорных сюжетов привлечены данные этнографии, археологии и топонимии.

Во время этнографической поездки в 1925 г. в низовья р. Оленек и район с. Булун Г.В. Ксенофоновым был собран значительный материал по «своеобразной культуре полярных якутов», в т. ч. легенды и предания о древних обитателях побережья и островов северных морей. Всего им было записано три жиганских и два вилюйских варианта. Автор также отметил бытование их среди усть-янских якутов, промышлявших на Ляховских и ближайших островах архипелага Анжу [9, с. 387]. В них рассказывается об охотнике (варианты: якут Джирэнгэ-Боотур, тунгус, долган, казак Цыпандин, промышленник), объезжавшем песчовые пасти (на островах Новая Сибирь, возле Русского Устья, на р. Оленек), который, придя в свое зимовье, застаёт бородатого человека громадного роста с волосатым лицом, жарящим на огне целую ногу оленя. Несмотря на предупреждение великана, уехавшего по льду в открытое море, охотник тайком следует за ним и, спустя три дня и ночи, прибывает ночью в поселение, состоящее из нескольких жилищ. Войдя в крайний дом, он замечает в сенях развешанную меховую одежду. Обитатели дома, лежа в постелях, слушают песню, подбадривая певца возгласом «ноо». Охотник, заглянув за полог, обнаруживает женщину, тело которой сплошь покрыто волосами. В некоторых вариантах он вступает с ней в любовную связь. Когда охотник вернулся домой и рассказал о своем приключении, ему сказали: «В древности существовал бородатый народ. Ты, наверное, набрел на них». Интерес представляют и примечания информантов. Один из них упоминает имя барона Толля, который, якобы, погиб во время поисков этого таинственного племени. Другой добавляет, что когда будет найден бородатый народ, с ним должно быть великое сражение [10, с. 288–292].

Этот сюжет имеет свое развитие в рассказе, зафиксированном А.П. Окладниковым на Нижней Лене. В Туматском наслеге лет восемьдесят тому назад выстрелом с острова был убит капитан предположительно американского корабля. «Пришло то судно к Тумату. Люди с него и говорят: «Вот, значит, там на острове были дикие люди со стрелами. Убит наш капитан!» После того русские построили здания и пост поставили, охрану...» [15, с. 100]. Речь, вероятно, идет о полярной станции в низовьях Лены, построенной в конце XIX в. по инициативе Русского географического общества, которую местное население воспринимало как охранный пост от возможного нападения «дикого» племени близлежащих островов.

Среди фольклорных текстов этого цикла особняком стоит легенда о маленьких человечках *кырбас дьон* (букв. мелкие, как нарубленные кусочки (мяса)) – жителях Ледяной горной страны *Буус хайа дойдута*, расположенной посреди Ледовитого моря. Эти люди были настолько малы ростом, что из шкуры белки шили одну шубу, песца – три, волка – пять, белого медведя – десять шуб. Они ездили на собачьих упряжках, жили в домах из снега и льда. Во главе многолюдного племени стоял мудрый вождь. Женщины были плодовитые – рожали по пять детей сразу. Отважные мужчины охотились на тюленей, белых медведей и белугу. Однажды вождь, собрав свой народ, поведал, что под вечным льдом слышится какой-то гул, сопровождаемый дрожанием морского дна, и подводная мелочь поднялась наверх. «Видимо настал конец века, надо срочно спасаться, – сказал он. За Ледовитым морем находится земля-материк, покрытая деревьями и реками. Перекочуйте туда, мы старики остаемся здесь. Там вы встретите сначала волосатых людей ростом в 3 аршина, затем *чучуну* со ртом на плечах, затем воинственный шитолицый народ *дьурикинэй*. Вас ждет долгая и трудная дорога, останутся в живых лишь единицы. Но иного выхода нет». Как только люди покинули остров, гора изверглась со страшным грохотом, до небес поднялся столб огня, и все разрушилось. От оставшихся в живых мелких людей и произошли малорослые тунгусы [4, с. 92–93].

О присутствии древних людей на арктических островах северных морей Якутии свидетельствуют археологические памятники, датированные от неолита до этнографического времени, открытые на островах Ляховские, Анжу и Де-Лонга Новосибирского архипелага, омываемых водами

морей Лаптевых и Восточно-Сибирского Северного Ледовитого океана [8]. Пионеры Арктики, по всей вероятности, попадали туда, следуя за промысловыми животными, чему благоприятствовали особенности гидрологического и ледового режима северо-восточных морей, которые расположены на материковой отмели и отличаются небольшими глубинами. Издавна аборигенные племена практиковали на островах индивидуальный, попутный во время охоты, сбор ископаемых костей мамонта для своих хозяйственных нужд. В 1687 г. французский иезуит Ф. Авриль писал, что из Сибири, помимо пушнины, вывозится «особенный род кости, белее и глаже слоновой, получаемой из Индии... Кость эту... обыкновенно находят в реке Лене или на берегах Татарского (Ледовитого – Р. Б.) моря. Открытие бегемотовой кости сделано было жителями острова, откуда вышли, по словам москвитян, первые колонии, населившие Америку» [1, с. 377–378]. В начале XIX в. М.М. Геденштром писал об омоках-юкагирах, которые «удалились толпою на острова Ледовитого моря, против устьев Яны и Индигирки. На сих островах находил и я ещё следы их кочевьев, но неизвестно, перемерли ли они все, или перешли на лучшие острова близь Америки» [6, с. 97, 98].

Находили на островах останки не только мамонтов, но и шерстистых носорогов, рога которых якуты воспринимали за коготь мифической птицы Ёксёкю. «По виду (кроме непомерной величины) они весьма сходствуют с костями птиц, – писал М. М. Геденштром. – Бродячие по берегам Ледовитого моря Юкагиры, стараются отыскивать сии когти. Из свежих выделывают они к лукам подкладочную кость, полагаемую под деревянную дугу лука для умножения его упругости...» [6, с. 125]. На острове Земля Бунге, именуемом якутами «Улахан Кумах» (як. Большой песок), есть возвышенность Ёксёкю булгуннах. По якутской легенде, записанной Э.В. Толлем, «здесь свила себе гнездо исполинская птица Ёксёкю, когти которой до сих пор часто обнаруживаются. Птица будто бы имела две головы и была самой могучей птицей на земле» [18, с. 119]. Примечательно, что мифическая птица-исполин упоминается в работе иранского энциклопедиста XI в. Абу Рейхана Бируни, который пишет, что «особый минерал животного происхождения «рог хуту» (бивень мамонта – Р. Б.) принадлежит громадной птице, которая обитает далеко за морем» [5, с. 195–196].

Якуты освоили арктические территории задолго до прихода русских, что подтверждается открытыми А.П. Окладниковым на Нижней Лене археологическими памятниками раннеякутской культуры «малых домов» [16]. Данные археологии органически сочетаются с топонимикой побережья моря Лаптевых от р. Хатанга до м. Святой Нос и Новосибирских островов, в которой якутские названия составляют 85% [19, с. 5].

Людей, промысляющих бивень на островах, якуты называли «островник» *арысыт* (як. *арыы* – остров). Местные жители предпочитали ездить на острова по льду на собачьих упряжках. В редкие годы, когда морской перешеек освобождался ото льда, они переплывались на острова на баркасах. Усть-янские якуты, переплыв 60-верстный перешеек между мысом Святой Нос и Большим Ляховским островом, первым делом шли на полуостров Кисилэх, окаймленный гранитной стеной, которую венчают останцы в виде фигур людей. «В солнечный день, при мареве, кажется, что кигиляхи слегка двигаются, словно разговаривая друг с другом. И не мудрено, что охотники-якуты оставляли у подножия «каменных людей» символические жертвоприношения: мелкие деньги, конфеты, какие-то ленточки, игральные карты... Когда в свое время А.А. Бунге пытался отбить образцы кигиляхских гранитов, местные обитатели решительно воспротивились, опасаясь гнева великанов...» [18, с. 26].

В архаическом восприятии якутов акватория Северного Ледовитого океана – *Муус-Кудулу* – приравнивалась «иному» миру. В якутском эпосе олонхо он расположен на севере, на самом краю земли, «у истока смерти самой». Его границы охраняют духи моря *Муус Солуонай* и *Муус Суорун* [14, с. 15, 427]. Якуты почитали горы Кисилэх как обиталище духа-хозяина морских островов. «Об этих «ичитах» мало что известно, – писал Э.В. Толль. – Мои собеседники рассказали только, как в давние времена островный «ичита» явился однажды промышленнику. Это было зимой в тундре на материке. Промышленник осматривал свои капканы и, к своему большому огорчению, не нашел в них ни одного песка. В это время с севера с островов приехал на нарте седой человек, одетый в белые меховые шкуры. В его нарту были запряжены белоснежные собаки». Он подсел к якуту и предложил сыграть в карты. Началась азартная игра, в конце которой проигравший охотнику незна-

комец быстро уехал, ничего не заплатив. Выскочивший за ним разъяренный охотник нашел в своих капканах песцов и стал за один день состоятельным человеком. Белый человечек оказался островным *иччи*, который был страстным картежником. Якуты говорят, что и все остальные духи собираются вместе, чтобы играть в карты. «Когда проигрывает островной «ичита», а материковый в выигрыше, в тот год на материке много песцов, а на островах песцов почти не встречается. Таким же образом объясняется неравномерность появления стад диких оленей и их численности. Якуты полагают, что «ичиты» проигрывают не только песцов и оленей, но и мамонтовые бивни» [18, с. 195]. Примечательно, что у центральных якутов существует миф об игре в карты между хозяином леса Байанаем и хозяйкой воды Кюренг баай госпожой. Аналогичный сюжет бытовал и в алтайской мифологии [2, с. 230].

Духа Ледовитого моря – *Байбал иччитэ* прибрежные жители р. Аллахы называли *кучуна*. Он был ростом с человека, худого телосложения, с черным лицом, покрытым волосами. Носит одежду из рыбьей кожи с шерстью (нерпы? Р. Б.) типа кухлянки. Вооружен «худым» луком *ча-ачар саа* и копьем, носит за спиной колчан с 8–9 стрелами с костяными наконечниками. *Кучуна* летом обитает в прибрежной тундре. Он не умеет говорить, только твякает подобно песцу и издает пронзительный свист. Однажды юкагиры отправили свою дочь пригнать оленей. Через год ее останки нашли на берегу моря. *Кучуна* соорудил из трех жердей наподобие остова чума, затем, разорвав девушку пополам, верхнюю от пояса половину усадил лицом к морю, прислонив к жердям. Это он таким образом преподнес жертву морю. Говорят, кто посмотрит на *кучуну* – ума лишится или умрет в скором времени. Поэтому якуты, когда обнаруживают следы его присутствия, приглашают шамана, чтобы он выпроводил его обратно в море¹ Похожий сюжет о «дикой женщине», которая, преследуя похищенного ею мужчину, разрывает совместно зачатого ими младенца пополам и бросает вослед беглецу половину тельца в лодку, встречается в монгольском фольклоре [11, с. 230].

Легенды о древних обитателях морских островов заметно отличаются от широко распространенных и популярных по всей Якутии рассказов

¹ Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 46, л. 43; д. 44, л. 359–362.

о диком человеке *чучуна*. Он не умеет говорить, издает только пронзительный свист, одет в необработанную шкуру дикого оленя, огонь не разводит, питается сырым мясом. Бродит всегда в одиночку [7]. В отличие от *чучуна* «странные» люди с островов умеют не только разговаривать, но и сочиняют песню, живут семьями внутри племени, имеют дома и меховую одежду.

О происхождении и сущности этих легенд высказывалось немало гипотез. По мнению Г.В. Ксенофонтова, легенда о волосатых людях, вероятно, была занесена в высокие широты либо оленными тунгусскими родами, вышедшими с Амура, либо казаками, которые в своих походах на Охотское море встречали бородатых айнов в южной части Сахалина [9, с. 388–390]. В мифах народов Приамурья духи-хозяева воды изображались в виде седоволосых людей с длинными бородами и волосами, которым во время праздника «кормления воды» приносили жертвы. При этом нивхи, живущие на морском побережье, а также ороки Сахалина ставили у самого берега моря наклоненные друг к другу прутья, на концах которых вырезали изображение мужских и женских лиц [17, с. 77].

В варианте легенды, записанном Б.О. Долгих, охотник видит в сенах жилища бородатых людей «много медведей разного цвета, сложенные как поленница дров клыки мамонта», что скорее присуще русским старожилам, промышлявшим сбором мамонтовой кости. А.П. Окладников, частично соглашаясь с ним, отмечает, что на этот «мифологический комплекс наслоились элементы различного происхождения, в т. ч. реальные черты из быта приморских оседлых зверобоев Арктики...» [15, с. 151–152].

Определенный интерес представляет рассказ о маленьких человечках *кырбас дьон* из фольклора оленекских эвенков. С одной стороны, жилище из снега и льда, охота на тюленей и белуг указывает на быт северо-восточных палеоазиатов, что подкрепляется описанием извержения ледяной горы подобно вулкану. Кстати, географическое название «Камчатка (як. Хамчааккы), хотя и редко, но встречается в якутских фольклорных текстах. С другой – якобы в верховьях Нижней Тунгуски в дотунгусское время обитали дикие аборигены *чури* (эвенк. карлик) [20, с. 169]. Данный сюжет соотносится также с преданиями ненцев

о малорослом народе *сихиртя, сиртя*, который жил в пещерах гор [21]. К этому следует добавить, что некоторые черты фантастической внешности древних людоедов из якутского фольклора – «безголовость» сортом на груди и проталкивание ими пищи плечами [13], вероятно, не случайно совпадают с представлениями о самоедах из сочинения XV века «О человецех незнаемых в восточной стране и о языцех розных». В нем в частности говорится: «аки человеци, но без голов; рты у них меж плечима, а очи в грудех; иная самоядь такова: как почнут ясти, и они плечима движут вверх и вниз» [3, с. 219].

Мобильность и широко развитые связи древнего населения арктической Якутии от Таймыра до Чукотки подтверждаются материалами археологии. Эти следы древних этнических и миграционных процессов, социально-культурных контактов, вероятно, и получили отражение в фольклоре народов якутской Арктики и содержат в себе разновременные, в том числе глубоко архаичные, пласты мифологических представлений и знаний, присущих тюрко-монгольским, тунгусо-маньчжурским, самодийским и палеоазиатским народам.

Литература

1. *Алексеев М.П.* Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей XIII–XVII вв.: введение, тексты и комментарии. – Изд. 3-е. – Новосибирск: Наука, 2006. – 504 с.
2. *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1980. – 317 с.
3. *Аникин А.Е.* О якутских названиях «диких людей» // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 1999. – Т. 5. – С. 214–220.
4. *Анисимова М.А.* Өлөөн – Үрэн Хоһуун араана. Кн. 2. Фольклор. – Дьокуускай: Бичик, 2012. – 192 с.
5. *Бируни Абу Рейхан.* Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия). – Ленинград: Изд. АН СССР, 1963. – 526 с.
6. *Геденштром М.М.* Отрывки о Сибири. – Санкт-Петербург: Типография медицинского департамента Министерства Внутренних Дел, 1830. – 178 с.
7. *Гурвич И.С.* Таинственный чучуна (история одного этнографического поиска). – Москва: Мысль, 1975. – 96 с.

8. *Кандыба А.В.* Полевые исследования на территории Булунского района в Республике Саха (Якутия) в 2020 году [А.В. Кандыба и др.] // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – 2020. – Т. XXVI. – С. 107–112.

9. *Ксенофонтов Г.В.* Ураангхай-сахалар: Очерки по древней истории якутов: В 2-х кн. Кн. 1. – Якутск: Бичик, 1992. – 416 с.

10. *Ксенофонтов Г.В.* Ураангхай-сахалар: Очерки по древней истории якутов: В 2-х кн. Кн. 2. – Якутск: Бичик, 1992. – 317 с.

11. *Неклюдов С.Ю.* В плену у монгольской нимфы // Живая старина. – 2021. – № 11 (109). – С. 2–6.

12. *Никифоров В.М.* Якутские народные предания: художественные особенности и историческое развитие жанра. – Новосибирск: Наука, 1994. – 120 с.

13. *Николаев С.И.* К вопросу о происхождении якутских легенд о древних людоедах // Сборник статей и материалов по этнографии народов Якутии. – Вып. 2. – Якутск, 1961. – С. 47–66.

14. Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо. – 2-е изд. – Якутск: Кн. изд-во, 1982. – 432 с.

15. *Окладников А.П.* Исторические рассказы и легенды нижней Лены // Сб. МАЭ. – Т. 11. – Москва; Ленинград, 1949. – С. 73–109.

16. *Окладников А.П.* Ленские древности. – Якутск, 1946. – Вып. 2: Отчет об археол. исследованиях на нижней Лене от Жиганска до Кумах-Сурта в 1942–1943 гг. – 187 с.

17. *Таксами Ч.М.* Общие черты в духовной культуре народов Приамурья и Сахалина // Этнокультурные контакты народов Сибири. – Ленинград: Наука, 1984. – С. 74–83.

18. *Толль Э.В.* Плавание на яхте «Заря». – Москва: Географгиз, 1959. – 339 с.

19. Топонимика морей Советской Арктики / сост. С.В. Попов, В.А. Троицкий. Л.: Геогр. о-во СССР, 1972. — 316 с.

20. *Туголуков В. А.* Этнические корни тунгусов // Этногенез народов Севера. – Москва: Наука, 1980. – С. 152–176.

21. *Хомич Л.В.* Ненецкие предания о сихиртя // Фольклор и этнография. – Ленинград: Наука, 1970. – С. 59–69.

22. *Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. – Москва: Наука, 1974. – 404 с.

ТРЕХПАЛЫЕ ПЕРСОНАЖИ ЮКАГИРСКОГО ФОЛЬКЛОРА В ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Л.Н. Жукова
(г. Якутск)

Трехпалые персонажи известны в устном творчестве наследников древней аборигенной охотничьей культуры Якутии. Предполагается, это образы первопредков юкагиров по материнской и отцовской линиям, исторические корни которых следует искать в наскальном искусстве древней Якутии. В петроглифах неолитического времени трехпалостью отмечены верхние или нижние конечности остроголовых и круглоголовых антропоморфов, либо имеющие одну ногу. Известно изображение трехпалой лосихи. В мифе лесных юкагиров верхней Колымы «Как черт Коже без земли остался» просматривается образ предка по материнской линии, а в эпической сказке «Петр Бэрбэкин» в представителе злокозненных сил Одноглазом Великане запечатлен сильно трансформированный образ предка по отцовской линии. В период позднего неолита – раннего железного века на территорию Якутии активно прибывали пришлые группы из соседних регионов, приносящие в юкагирскую среду особенности своей культуры и мифологии. После революционных событий в России в 1917 г. на северо-востоке Азии усилилось влияние грамотности и литературы, в результате в конце XX в. образы предполагаемых трехпалых первопредков изменены и соотнесены с силами зла. К исследованию привлекаются материалы наскального искусства древней Якутии, данные языка, фольклора и этнографии юкагиров.

Ключевые слова: Якутия, аборигенный народ, образ предка, наскальное искусство, фольклор, трансформация.

THREE – FINGERED CHARACTERS OF YUKAGHIR FOLKLORE IN THE HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC CONTEXT

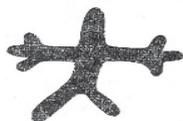
L.N. Zhukova
(Yakutsk)

In the oral works of the Yukagirs, heirs of the ancient aboriginal hunting culture of Yakutia, there are three-fingered characters. Presumably, these are

images of the first ancestors on the maternal and paternal lines, whose historical roots should be sought in the rock art of ancient Yakutia. In Neolithic petroglyphs, the upper or lower limbs of sharp-headed and round-headed anthropomorphs, or having only one such leg, are marked with three fingers. The image of a three-toed moose is known. In the myth of the forest yukagirs of the upper Kolyma “How the devil left the earth”, the image of an ancestor on the maternal line is visible, and in the epic fairy tale “Peter Berbakin” in the representative of the evil forces of the One-eyed Giant, a strongly transformed image of an ancestor on the paternal line is imprinted. During the Late Neolithic – Early Iron Age, alien groups from neighboring regions actively arrived on the territory of Yakutia, bringing features of their culture and mythology to the Yukaghir environment. After the revolution of 1917, it intensified the influence of literacy and literature, as a result, at the end of the XX century, the images of the alleged three-fingered ancestors appear greatly altered and correlated with the forces of evil. The materials of ancient petroglyphs, language, folklore and ethnography of the Yukaghirs are involved in the study.

Keywords: Yakutia, aboriginal people, ancestor image, rock art, folklore, transformation

В устном творчестве лесных юкагигов верхней Колымы (самоназвание *одул*) присутствуют трехпалые антропоморфные существа; данные языка, мифопоэтики и этнографии одулов позволяют предположить в них почти утраченные образы первопредков по женской и мужской линиям. Самые ранние трехпалые образы известны в неолитическом наскальном искусстве Центральной и Южной Якутии [6; 12; 13; 14], остроголовые и круглоголовые антропоморфы выполнены красной охрой разных оттенков, о различиях по гендерному признаку судить трудно (рис. 1 а-д). Трехпалые фигуры известны искусству бронзового и раннего железного века. Примечательна трехпалая лосиха в сцене охоты с собаками (рис. 1 е).



а



б



в

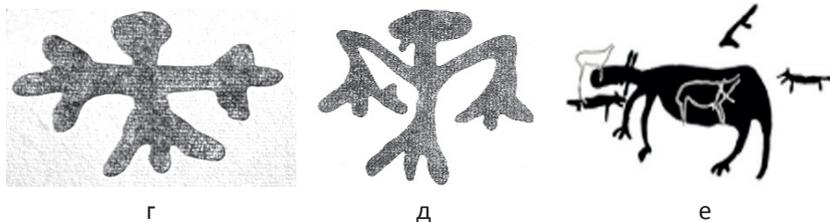


Рисунок 1 – Наскальные рисунки бассейна р. Лены эпохи неолита [12, табл. 50]

В поздних образцах петроглифов, в том числе прочерченных по поверхности скалы граффити, трилистник и его вариации приобрели широкое распространение, они включены в анфасные и профильные абрисы демонических существ: голова/головной убор, конечности, заполнение внутреннего пространства, половые признаки (рис. 2). Предположительно женский ряд антропоморфов (рис. 2ж-к). В связи с общим упадком наскального искусства Якутии в железном веке следы трехпалых персонажей теряются.

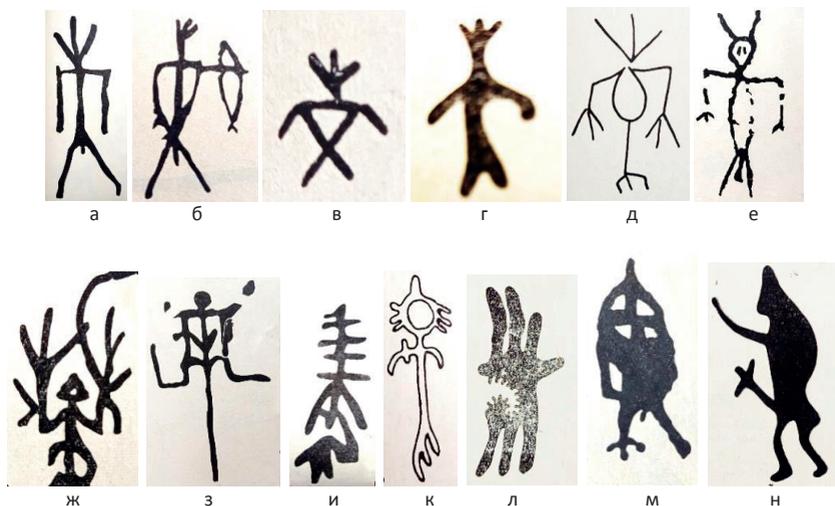


Рисунок 2 – Варианты антропоморфов с трилистниками в петроглифах бассейна р. Лены

Анализ персонажей фольклорных текстов лесных юкагиrow – наследников древней аборигенной охотничьей культуры – показал почти стертые следы этих мифических существ.

Персонаж *Кожэ* с древними неясными корнями, по-видимому, существенно переосмыслен к моменту фиксации его исследователями. Фольклорный текст записан в с. Нелемное Верхнеколымского района ЯАССР (ныне Верхнеколымский улус РС(Я)) в 1987 г. от знатока традиционной культуры В.Г. Шалугина. Этиологический миф «Как черт *Кожэ* без земли остался» воспроизводит начальные этапы сложения трехчастной модели мира в юкагирской интерпретации. Бог *Хойл* разделил землю для обитания между хозяевами животных, птиц и рыб: «четвероногим ходящим хозяевам, летающим птицам, хозяевам, дом которых на земле, живущим в воде хозяевам» [3, ч. 1, № 8, с. 34–35]. Не нашлось земли для кукул’а «черта» *Кожэ*, который тоже «чей-то хозяин». *Хойл* отправил *Кожэ* просить землю у получивших свои наделы существ. Хозяева животных, птиц и рыб выделили *Кожэ* негодные участки по берегам озер, в редколесье, по краю тундры. На этих полученных землях *Кожэ* прыгал, «танцевал в своих сапогах», в результате появились кочки, бугры и ямы. С тех пор труднопроходимые участки суши называют «местом, где прыгал *Кожэ*».

Миф воспроизводит структуру трехуровневой вселенной с только мужскими соответствиями персонажей: Бог *Хойл* – языческие хозяева животных, птиц и рыб Средней земли – черт *Кожэ*. Образы антагонистов еще четко не разработаны, обозначена только начальная иерархия пантеона. Текст демонстрирует этап сложения пантеона, созданного из «арсенала» традиционной юкагирской культуры. Верхнему уровню структурной лестницы соответствует бог *Хойл*. Его образ формировался на базе существовавшей в прошлом традиции изготовления из останков умершего шамана-родоначальника «натурального макета» с использованием черепа. Фигуру *хойл* с черепом шамана на манекене из дерева и одетую в несколько одежд почитали родовой святыней. Позже христианского бога и иконы стали называть *хойл* [4, № 37; 5, с. 212].

Действия бога *Хойл* в качестве мироустроителя заключаются в разделе сферы обитания между божествами рангом ниже – хозяевами животных, птиц и рыб трех основных стихий – воздуха, земли и воды. Проис-

ходят упорядочивание и гармонизация мифопоэтического пространства в противопоставление предшествующему первичному хаосу. Присутствие человека здесь не обозначено, т. е. реконструируется начало мира, в который человек может быть этиологически включен. При этом земной ландшафт и животный мир как таковые уже созданы. Таким образом, *хойл* – изготовленная культовая фигура родового покровителя и родоначальника по мужской линии – трансформировалась в бога *Хойл* – верховное языческое божество с функциями мироустроителя.

Черт *Кожэ* – обитатель нечистых, болотистых мест, потенциальный антипод богу *Хойл*. Согласно системе двоичных оппозиций, мужское и женское начала в мифопоэтической картине мира антагонистичны и противопоставлены как Небо – Земля, бог – черт, добро – зло. На этом основании логично предположить, что под именем черта *Кожэ* в мифе запечатлен персонаж изначально женской природы, встраиваемый в новую патернизированную картину мира. Пересказавший миф В.Г. Шалугин сравнил отпечатки трехпалых ног/сапог черта *Кожэ* с лапой птицы, причем, вороны. *Кожэ даримэ* «подошва *Кожэ*» называют юкагиры лыжи-снегоступы, имевшие треугольную деревянную основу с переплетениями из кожаных ремешков [3, ч. 1, коммент. к № 8, с. 134]. *Харамэннойлс* «лапа ворона» называют лыжи-снегоступы тундровые юкагиры [5, с. 560]. Летнее транспортное средство одулов – плот для семейного сплава вниз по течению реки, использовавшееся в конце XIX – начале XX вв. также имел треугольную форму [5, с. 542].

Впервые о *Кожэ* писал Н.И. Спиридонов (Тэки Одулок) в 1930 г. «*Кож-ерге* (вероятно, считает к. п. н., лесная юкагирка П.Е. Прокопьева, правильно: *Кож-эпиэ* «Коже-бабушка», «*ерге*» – транскрибирование юкагирского слова *эпиэ* латинскими буквами с ошибками (личное сообщение автору), т.е. «Сказочная старушка», воплотившаяся в реальном мире в облике эпидемий оспы и кори, которые буквально выкашивали целые племена» [16, с. 51]. *Кож-эпиэ* Н.И. Спиридонов сопоставил со славянской Бабой-Ягой: «*кіожеріе* – Баба Яга» [17, с. 18]. К сожалению, исследователь ничего не сообщил о раннем облике *Кож-эпиэ*. Под этим именем может подразумеваться женский мифический персонаж, предок: «старушка», «бабушка». Персонаж *Кож-эпиэ* не упоминается в записях одульского фольклора. Образ бродящей женщины-болезни

запечатлен в 1987 г. под именем *Чомоодъэ йоульэлэк* «Большая болезнь»: «Вошла худая старуха с черным лицом. Волосы лохматые, нос крючковатый, обувь помята, верх носка загнутый» [3, ч. 2, № 47, с. 27].

В поисках этимологии имени предполагаемого предка необходимо обратить внимание на следующее: в языке т. юк. *көдэ* имеет следующие значения: 1) «человек»; 2) «хозяин»; ср. также: *көдъэ* «червь»; *көдъэ(п)* «общее название разного рода насекомых, личинок, гусениц и т. п.» [7, с. 157]; *көрэл* «черт, дьявол» [7, с. 162, 163]. На территории расселения лесных юкагиров известен гидроним *Кодъэдон* «Червь-река» [8, с. 44]; *кюжаданангил* «Пасть сказочной бабы» – гора выше устья р. Коркодон [17, с. 18]; *кодъэ* – личинка [5, с. 85]; *кэлидъэ* «червь» [11, с. 36]; *кодэ* «человек, мужчина» [5, с. 455]. *Көжем* лесные юкагиры называют способ лечения суставных болезней. С основой *көж/көд/код*, по-видимому, следует связывать происхождение имени персонажа *Кожэ*. В тексте шаманского камлания безымянная старуха со скребком в руке, с жилищем и собакой является мифической охранительницей входа в «царство теней», ее встречает шаман и его помощники, отправляясь в мир предков для поиска тени-души заболевшего человека. Обращаясь к шаману, старуха спросила: «Навсегда пришел, (или) на время пришел?» [4, № 38, с. 142]. Известный в начале XX в. в интерпретации Н.И. Спиридонова женский образ людоедки *Кож-эпиэ* трансформируется к концу того же XX в. в танцующего и прыгающего трехпалого «черта» *Кожэ*. Дополнение о том, что черт *Кожэ* является «чьим-то хозяином», подразумевает его власть над неким сообществом. Примечательно сопоставление Н.И. Спиридоновым *Кож-эпиэ* со славянской Бабой-Ягой. Известно, что образ Бабы-Яги сложился из языческих представлений славян о матери-первопредке, хозяйке зверей и дарительнице [15]. В.И. Иохельсон сказочных стариков и старух-людоедов относит к древним пластам одульского фольклора.

Трехпалостью отмечен еще один знаковый персонаж одульского фольклора. По три пальца на руках у Одноглазого Великана – хозяина самого нижнего яруса Нижней земли в эпической сказке «Петр Бэрбэкин». Ярусность подземного мира предков выступает в сказке не вполне четко. Герой в поисках бессмертия пешком идет в указанном стариком на-

правлении «на закат солнца», достигает самого низа или нижнего яруса, и оттуда возвращается на Среднюю землю со многими неожиданными встречами и злоключениями в пути. Обратный путь героя описывается сказкой как преодоление больших расстояний в виде ярусов-полок, справляясь с которыми, Бэрбэкин идет пешком, пользуется лодкой, летит, обратившись в чайку, ползет по веревке как червь [3, ч. 1, № 31].

На нижнем ярусе герой оказался в пещере Одноглазого Великана, сказка характеризует его как бывшего предводителя племени, лучшего охотника, деформация внешности (лишение одного глаза, двух пальцев на каждой руке, подрезаны жилы на ногах) произошла в качестве возмездия за греховные поступки перед тем, как он был отправлен со Средней земли в подземный мир теней с напутствием: «Там живи, там таких, как ты, друзей себе найдешь» [3, ч. 1, с. 97]. т.е., введен такой оценочный императив, как греховность поступков. Форма головы (остро-, круглоголовая) в сказке не указана. Надо отметить, что в юкагирской народной традиции предки обычно рассматриваются как покровители и помощники живущих родственников: «По представлению одулов духи умерших сородичей носятся вокруг их жилищ» [16, с. 13]. Метафора превращения предка-предводителя в демоническое существо из Мира теней в трехчастной модели вселенной могла сложиться в отдаленное время под влиянием шаманского мировидения пришлых народов, позднее христианизации. Ныне древний образ Остроголового праотца утратил актуальность и переместился в область демонологии и враждебных хтонических существ.

В описании внешности Одноглазого Великана внимание привлекают трехпалые руки, а в описании *Кожэ* – трехпалые ноги/сапоги, т.е. трехпалость характеризует хтонических персонажей, графический и мифопоэтический абрис которых корнями может уходить к демоническим персонажам петроглифов бассейна р. Лены. В современном декоративно-прикладном искусстве лесных юкагиров узор трилистник *оожиу нодо нойл*, досл. «водяной птицы/зверя нога» (*оожиу* «вода», *нодо* «птица, зверь», *нойл* «нога») в качестве знака благопожелания помещают на сумочки (рис. 3), перчатки, предметы мужчин-промысловиков [1]. Графическая основа узора известна в наскальном искусстве.



Рисунок 3 – Сумочка с узором *оожий нодо нойл*. Мастерница Л. Демина

Отпечатки трехпалых ног/сапог птиценогой *Кожэ* рассказчик соотнес с лапой вороны, в то время как орнаментальный узор *оожии нодо нойл* интерпретируется как нога водяной птицы/зверя. Обе интерпретации записаны в конце XX в., первая – от мужчины-промысловика, вторая – от женщин-мастериц по шитью национальной одежды, в обоих вариантах нарративы указывают на орнитоморфные истоки трилистника. Причин различий в интерпретациях может быть несколько: 1) орнитоморфная маркировка шаманской трехчастной вселенной, в которой верхний мир кодирует ворон (мужское начало), нижний мир – водная стихия и водо-плавающая птица (женский символ); 2) традиционный орнитоморфный образ предка. Этноним верхнеколымских юкагиров *когимцы* происходит от *когимэ* «ворон», давшего название р. Колыме. Трилистник одульских мастериц соответствует родовому названию *когимцы* и трехпалой вороне/ворону, обнаруживая полустертые связи с предполагаемой мифической старухой-предком *Кожэ*. Составной характер гидронимов *Колыма*, *Олекма* находит объяснение в работе А.А. Немировского [10]; 3) название трилистника *оожии нодо нойл* может иметь древние корни и восходить к мифу о ныряющей птице, достающей со дна землю. Миф широко известен народам Северной Евразии, в том числе юкагирам [9, с. 32–33]. В XVII в. к востоку от правобережья нижней Лены проживало юкагирское племя *яндинцы/янгинцы* «гусиные люди» (от *йангэ* «гусь»), по-видимому, давшее название рекам Яна и Индигирка. Последнее является кросс-языковым словом: *инди/янди/янги* (юк. корневая основа) + *гир* (тунг. форма, ср. родовые названия *байагир*, *самагир*) + *ка* (рус. оконч.). В конце XIX – начале XX вв. родовым инвариантом племени значится *эрбэткэномок* «гусиный род/народ» (эвн. *ербеч* «гусь» [17, с. 36]; л. юк. *омо* «род, народ»).

На верхней Колыме ныне проживают потомки заячьего рода (*чолбородомок*), по-видимому, прикочевавшего из центральной Якутии после расселения там пришлых племен¹.

Заяц – известный персонаж одульского фольклора, однако в орнаментальном искусстве не обнаружено следов этого тотемного предка. Мотив заячьих ушей украшает спинки женских распашных шуб якутов. Также в орнаментике одулов нет отчетливых свидетельств «лосиной» темы, питавшей наскальное искусство неолита; в современности «лосиная» тема пролонгирована в промысловой, обрядовой сферах, шаманских мифах, мобильном искусстве малых форм [1]. Трехпалая лосиха в наскальном рисунке однозначно указывает на связь основного промыслового зверя с орнитоморфностью и культом предков (рис. 1 е). В рисунке видится компилятивное изображение зооморфного предка по материнской линии (безрогая беременная лосиха) с орнитоморфными (вороньими? водоплавающими?) маркерами. Таким образом, узор трилистник в композиции с антропоморфными и зооморфными фигурами с древности известен аборигенным племенам Якутии, при этом неясно, с каким семейством птиц (вороньи, водоплавающие) он ассоциирован.

Примечательна трансформация сказочного трехпалого Одноглазого Великана: из предводителя племени и лучшего охотника в качестве возмездия за совершенные в прошлом греховные поступки высшие силы, не названные в сказке, превратили его в инвертированного главного злого персонажа мира предков. Облик предполагаемого предка по мужской линии включает приобретенные в XX в. заимствования из мирового фольклора и литературы: одноглазость (русская сказка «Лихо Одноглазое»), сюжет об ослеплении (миф о Полифеме). Сказочный поздний образ Одноглазого Великана заместил мифического хозяина подземного мира теней людоеда *Йоодичиньулхаха* «Дедушка с Остроконечной Головой», о котором писал В.И. Иохельсон [5, с. 222]. В записях фольклора конца XX в. Дедушка с Остроконечной Головой стал именоваться «грешник», «черт Острая Голова» [3, ч. 1, № 9; 2, с. 195]. Полагаем, что древний образ *Йоодичиньулхаха* в прошлое историческое время включал не только остроголовость, но и трехпалость. Знаковый и образный

¹ Архив МАЭ РАН (АМАЭ РАН). Н.Н. Березкин. Юкагиры. Ф. к-V, оп. 1, д. 6, л. 5-6.

мир мифопоэтики современных одулов находит многие соответствия и параллели в неолитическом наскальном искусстве Якутии и, по сути, является его пролонгированным продолжением во времени [2, с. 8].

Синтезируя имеющиеся к настоящему времени материалы, можно прийти к заключению, что трехпалостью характеризуются гипотетические женские и мужские образы предков лесных юкагиров и они отсылают к антропоморфным изображениям писаниц бассейна средней Лены. Еще мало исследованная мифопоэтика одулов ведет к ранним орнитоморфным источникам (ворон/ворона, водоплавающие). На протяжении тысячелетий под влиянием культуры пришлых племен, эволюции мировоззренческих идей и последовательно меняющихся языческих/шаманских картин мира образы трехпалых первопредков были подвержены переосмыслениям. В конце XX в. в исторической памяти одулов сохранялись предполагаемые абрисы двух разнополых прародителей с трехпальными конечностями: *Кож-эпиэ/Кожэ* и *Йоодичиньулха/Одноглазый Великан* – наследие плохо сохранившихся к настоящему времени архаических образов юкагирской мифологии.

Литература

1. Жукова Л.Н. Декоративно-прикладное искусство лесных юкагиров. – Альбом. – Якутск: Якутский край, 2011. – 24 с.
2. Жукова Л.Н. Очерки по юкагирской культуре. – Новосибирск: Наука, 2012. – Ч. 2. – Мифологическая модель мира. – 360 с.
3. Жукова Л.Н., Николаева И.А., Демина Л.Н. Фольклор юкагиров верхней Колымы. – Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1989. – Ч. 1. – 161 с.; – Ч. 2. – 89 с.
4. Иохельсон В.И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. – Якутск: Бичик, 2005а. – 270 с.
5. Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы / пер. с англ. В.Х. Иванова и З.И. Ивановой-Унаровой. – Новосибирск: Наука, 2005. – 675 с.
6. Кочмар Н.Н. Писаницы Якутии. – Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 1994. – 263 с.
7. Курилов Г.Н. Юкагирско-русский словарь. – Новосибирск: Наука, 2001. – 607 с.
8. Курилов Ю.Г. Юкагирские топонимы. – Якутск: Офсет, 2005. – 72 с.
9. Лунное лицо: Сказки юкагиров / сост. и обраб. Л.Н. Жуковой, О.С. Чернецова. – Якутск: Кн. изд-во, 1992. – 124 с.

10. *Немировский А.А.* Юкагирская атрибутика древнесибирских гидронимов на -мба/мбу/мбэ и вопросы этнолингвогенеза // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2019. – № 2. – С. 51–57.

11. *Николаева И.А., Шалугин В.Г.* Словарь юкагирско-русский и русско-юкагирский (верхнеколымский диалект). – СПб: Дрофа, 2002. – 191 с

12. *Окладников А.П., Запорожская В.Д.* Петроглифы средней Лены. – Ленинград: Наука, 1972. – 271 с.

13. *Окладников А.П., Мазин А.И.* Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. – Новосибирск: Наука, 1976. – 190 с.

14. *Окладников А.П., Мазин А.И.* Петроглифы бассейна реки Алдан. – Новосибирск: Наука, 1979. – 152 с.

15. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1986. – 364 с.

16. *Спиридонов Н.И.* (Тэки Одулок). Одулы (юкагиры) Колымского округа. – Изд. 2. – Якутск: Северовед, 1996. – 80 с.

17. *Спиридонов Н.И.* (Тэки Одулок). Юкагирско-русский словарь. Эвенско-русский словарь / подгот. к печати А.А. Бурыйкин. – Якутск, 2003. – 57 с.

Сокращения

- л. юк. – лесные юкагиры
- тунг. – тунгусский
- т. юк. – тундровые юкагиры
- эвн. – эвенский
- юк. – юкагирский

УДК 398.224 (=512.157)

СООТНОШЕНИЕ ОБРАЗОВ ВОИНА-ШАМАНА И ЭПИЧЕСКОГО БОГАТЫРЯ В СВЕТЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

В.Е. Васильев
(г. Якутск)

В статье автор рассматривает длительный процесс эволюции образов воина и шамана – защитников племени от враждебных сил реального и потустороннего миров. Большое сходство основных идей и мотивов в шаман-

стве и сказаниях было продиктовано единым генезисом двух ветвей народного творчества, породившего олонхо – духовное богатство народа саха. В своих ранних статьях автор высказывался, что эпические сюжеты о героической женитьбе одинокого богатыря, переходящего к мирной семейной жизни после обретения такой же богатырской жены, могли быть мифологизированным отражением ритуалов инициации юных воинов, которым предшествовали более архаичные обряды посвящения молодых охотников. При этом в обрядах посвящения мальчиков в охотники и ритуалах инициации воинов видную роль играли удаганки и старухи, что является древней традицией саха, для которых охота и война были естественным образом жизни. Мужчины, прошедшие испытание, могли покрыть себя славой великих добытчиков и защитников рода и племени. Они традиционно снабжали пищей из дичи «семь юрт» и защищали их от врагов. Под числом «семь» подразумевается род до седьмого поколения. Дух воина-предка передавался потомкам до тех пор, пока существовал род. Эти представления шаманизма прочно вошли и в воинский культ саха, получив яркое отражение в эпосе таежных охотников и скотоводов.

Ключевые слова: эпос, шаманизм, шаман, воин, традиции, образы, сепантика.

CORRELATION OF IMAGES OF A SHAMAN WARRIOR AND AN EPIC HERO IN THE LIGHT OF ETHNOGRAPHIC INTERPRETATIONS

V.E. Vasiliev
(Yakutsk)

In the article, the author examines the long process of evolution of the images of a warrior and a shaman – defenders of the tribe from the hostile forces of the real and otherworldly worlds. The great similarity of the main ideas and motives in shamanism and legends was dictated by the common genesis of the two branches of folk art, which gave birth to the olonkho – the spiritual wealth of the Sakha people. In his early articles, the author stated that epic stories about the heroic marriage of a lonely hero, passing to a peaceful family life after finding the same heroic wife, could be a mythologized reflection of the initiation rituals of young warriors, which were preceded by more archaic rites of initiation of young hunters. At the same time, udagans and old women played a prominent

role in the rites of initiation of boys into hunters and initiation rituals of warriors, which is an ancient tradition of Sakha, for whom hunting and war were a natural way of life. The men who passed the test could cover themselves with the glory of great earners and defenders of the clan and tribe. They traditionally supplied the “seven yurts” with game food and protected them from enemies. The number “seven” refers to the genus up to the seventh generation. The spirit of the ancestor warrior was passed on to descendants as long as the clan existed. These ideas of shamanism are firmly embedded in the military cult of Sakha, having received a vivid reflection in the epic of taiga hunters and cattle breeders.

Keywords: epic, shamanism, shaman, warrior, traditions, images, semantics.

В этой статье вниманию читателей предлагается тезис, изложенный в словах старого фольклориста Н.В. Емельянова. Он заключается в мысли о том, что только в эпосе саха мы встречаем разделение шаманов на представителей двух антагонистических лагерей в лице племён *Айыы* и *Абааһы*, что соответствует противостоянию «своих» и «чужих» по принципу «якутский шаман» – «тунгусский шаман». Значит, шаман не причислял себя к слугам дьявола (*абааһы ойууна*), но, наоборот, выступал заступником дыхания трёх племён саха. Особенность заключается только в том, что шаман в своё услужение брал малых и больших *абааһы*, однако он не уподоблялся чертям, являясь человеком племени *айыы аймаҕа* [8, с. 5]. В этих словах аксакала эпосоведения заложены две идеи: 1) шаманы саха функционально похожи на героев эпоса – защитников человеческого рода; 2) причисление шаманов к поклонникам дьявола (Сатаны) не соответствует действительности.

На справедливость слов Н.В. Емельянова указывают записи Г.Ф. Миллера о том, что хранителями легенд о предке Эр Соготохе выступали шаманы, посвящавшие свои сакральные знания избранным из числа простых якутов. Согласно всем вариантам мифов, Эр Соготох был изобретателем берестяной юрты, берестяной посуды и устройтелем первого праздника *ыһыах* [17, с. 173–174]. На архаичность этих мифов о первом предке указывает одна странная деталь: изготовление Эр Соготохом лука с тетивой из тальника. Отсюда следует логический вывод о том, что в момент встречи с Омогоем, который пускал в него деревянные стрелы, вероятно, заострённые на огне костра, Одинокый герой не был знаком

с конём. На это Н.В. Емельянов обратил внимание в связи с сюжетом о Тойон Ньургуне: он ходит пешком и приносит домой свою сестру, неся её на спине [9, с. 96, 104]. Вероятно, в этом сюжете сохранился отголосок забытого «пешего» мифа о женитьбе первого героя таттинских родов, предки которых могли выводить себя из господского рода *нирунов* – побочных родичей Чингизидов (ср. *Ньургун* с монг. *нирубун* ‘стан, хребет’).

На монгольский реликт намекает то, что Эллэй при изготовлении лука из тальника должен был смастерить из коры колчан для деревянных стрел (без наконечников) и назвать его словом *кэһэх*, сопоставимым с монгольскими *хэсэ*, *хэц* ‘бубен’. Получается, что Эр Эллэй представлялся первым шаманом, вооружённым магическим луком с тальниковой струной для извлечения голосов духов природы. Возможно, монгольский колчан-бубен *хэсэ* восходит к древнетюркским терминам *кас*, *касук*, *касык* ‘кора’, ‘мех’, ‘бурдюк’, ‘турсук’ [6, с. 430–431] и соответствует глаголу *хастаа* – ‘сдирать кору’. Отсюда ясно, что колчаны изготовлялись из бересты. Колчан как хранитель удачи на охоте пользовался особым почитанием. Неслучайно в преданиях герой иногда погибает из-за предательства жены, которая хитростью заставляет мужа снять кольчугу *куйах* и заливает воду в его колчан. Ночью стрелы в колчане замерзают, из-за чего герой становится лёгкой добычей врагов.

В своё время А.П. Окладников писал, что петроглифы Лены, обращённые лицевой стороной к солнцу, могли нарисовать охотники, придавая рисункам лосей из красной охры особый магический смысл. В подтверждение этому учёный приводил предание С.И. Боло о том, что в старину у саха были шаманы с луками и стрелами, которые отпугивали злых духов своим магическим оружием («*саалаах-охтоох ойуун*») [5, с. 263]. Логично предположить, что позднейшие шаманы в детстве играли луками и стрелами, тем самым восстанавливая в памяти миф о предке Эллэе, изготовившем древнейший лук и колчан из тальника и коры.

Скорее всего, Эр Соготох являлся предтечей «пеших» шаманов у монголов – *явганбёё*. Эти шаманы совершали малые обряды возлияний водки и считались «мелкими» шаманами. Монголы отличали «пешее камлание» без костюма (*явганбёёлёх*) от камлания в ритуальной одежде (*хуягтайбёёлёх*) [13, с. 41]. Монгольский шаман свой кафтан *хуяг* воспринимал как броню, а старомонгольский термин *ябубан* ‘пе-

ший' сопоставим с *дьабын* 'безвестная даль, куда уходит дух умершего шамана'. В страну в *дьабын* попадали усопшие шаманы саха, отчего можно догадаться, что мотив о пешем охотнике-одиночке Эр Соготохе был связан с мотивом о богатыре-родоначальнике Ньургуне. При этом чуждость образа коня в эпосе таттинцев подчёркивается тем, что к Той-он Ньургуну конь прибегает в конце, когда подвиги героя уже были завершены [9, с. 109]. Из этого мы заключаем, что образ коня затмил древние образы лося и оленя, существовавшие с эпохи неолита. Пеший воин должен был изображать из себя рогатого зверя, на спине которого восседала его сестра-близнец. Так, один из таттинских богатырей «века распрей» носил звучное имя Бөө Хаан, показывая свое родство с быком *буха* или маралом *бубу*, служившими у тюрков и монголов тотемами.

Г.В. Ксенофонов был близок к истине, когда писал, что в идеологии пастухов Евразии сначала появлялись ранние культы оленей, быков и лошадей, а на смену им приходили культы вождей и царей [10, с. 268–292]. На этом фоне заманчиво увидеть в жертвенном коне *табык* преемника самца оленя *буур таба* или лося *буур тайах*, в шкуры которых облачались шаманы. В легенде ессейских саха омайаатах говорится, что их забодали-истребили враги за то, что они издевались над оленями [18, с. 72]. Согласно «Эллэйааде», охотником на оленей являлся Эр Соготох. Значит, он тоже был одет в оленью шкуру и жил в чуме, украшенном наверху оленьими рогами.

Здесь обратим внимание на то, что северные люди воображали себя оленями, а глагол *кэйбиттэр* 'забодали' (т. е. убили) восходит к древнетюркским *кејик, кијик, кик* 'олень', 'лань', 'зверь' [6, с. 294, 307]. Вероятно, у древних тюрков олень *кейик* был жертвенным животным и использовался в обрядах поклонения горным духам – *тапаб, тапуб, тапыб* [6, с. 533–535]. Позднее жертвенный конь *табык сылгы* заменил священного оленя *табык таба*. Исходя из того, что саха наделяли богиню Вселенной эпитетом *таппах* 'берестяной сосуд', можно догадываться, что олени, посвящённые духам гор, превращались в деревья и становились материалом для изготовления сосудов. Поэтому бубен-конь шамана окроплялся кровью жертвенного животного.

Лоси, изображённые красной охрой на скалах Лены, предшествовали солнечным коням эпоса, которые сохраняли черты парнокопытных.

Так, алтайцы почитали духа горы Алтай и приносили в жертву рыжих лошадей. При этом тюрки-шаманисты священную гору одинаково называли *алтай* и *тайка* [14, с. 201, 241]. Они верили, что в тайге обитали рогатые кони *бура* (досл. «олень»), охранявшие шаманов [7, с. 209]. Также в бурятском эпосе богатырские кони пасутся в горах Алтая вместе с маралами и оленями [1, с. 310]. Вполне вероятно предположить, что в образе марала появлялся общий дух-хозяин священной горы. Отсюда выясняем значение топонима «Алтай», состоящего из тюркского термина *ал* ‘алый’, ‘высокий’, ‘священный’ и монгольских *тай* ‘шатёр’, ‘крыша’, *тай-х’* ‘почитать’ [12, с. 444, 446]. Снежную вершину тайги тюрки и монголы могли почитать как крышу мира и приносить Алтаю жертву в виде красных коней масти *ал-улаан*, заменявших собой священных маралов [4, с. 21–23].

В свете этого хочется вспомнить экспонат Государственного музея Монголии, который представляет собой струнный инструмент, найденный в кургане Алтая. Внешний вид арфы сочетает в себе черты рогатой головы коня с острой мордой, изогнутой шеи лебедя и полый спинки плывущей птицы. Вдоль грифа, обёрнутого берестой, нанесены руны, а на задней стороне корпуса изображена охота на козла и оленей [3, с. 20]. Во время поездки по Халха Монголии нам посчастливилось встретить пастуха по имени Отхон баатар Мөн хаан Дүгдр сүрэн (09. 09. 1960 г. р.) из Хэнтийского аймака, который сообщил следующее: монголы ставят гроб шамана на конскую шкуру. Они соблюдают обычай жертвоприношения в том, что около гроба привязывают козла, но его не забивают, а после похорон отпускают на волю.

В этой информации масть козла не уточняется, однако можно предполагать, что жертва была рыжей масти и соответствовала образу рогатых коней Алтая. Красный и жёлтый цвета связаны с культом солнца. Поэтому в мифах саха мать-зверь выглядела как горный баран *чубуку* с восемью ногами, выросшими на передней части брюха, и с копытами, обращёнными назад. Иногда она являлась белой важенькой с крыльями и сосками для кормления шамана [10, с. 52, 63]. В эпосе саха образ матери-зверя был видоизменён при описании пантеона Верхнего мира: восемь богинь *Айыыһыт* живут на восьмом ярусе жёлтого неба и являются дочерьми создателя *Үрүҥ Аар Тойона*. Они спускаются на землю

в облике жёлтых кобылиц (*кэрэ сылгы*) и приносят изобилие *илгэ* из масла и молока.

Образ солнца с восемью лучами подсказывает, что кони носили солнечную символику. Поэтому Тойон Ньургун считался сыном Кэрэ Дьёһөгөя, который представлялся жеребцом. Исходя из того, что шаман изображал из себя зверя, можно подумать, что богатырь свою броню *хары куйаба* на рукаве [2, с. 151] воспринимал как «копыта отца», по аналогии со старой поговоркой «*туйах хатарар*» (букв. «сушить копыта»). На сакральное значение копыт зверя указывает то, что у важеньки оленя они были вывернуты назад, напоминая кручёные фигуры скифских оленей [16, с. 167–169]. При этом чётное число «восемь» было связано с идеей плодородия. Так, у долган существовал обычай: внутри чистого чума костюм шамана шили восемь девушек из шкур восьми оленей. Они пели особую песню: «Наделяем тебя летающими крыльями, бегающими копытами...». Из этого текста нам ясно, что восемь девиц изображали собой белых оленей – женских предков будущего шамана [5, с. 262].

Зооморфные духи-тотемы позже превращались в богинь войны. Вот почему Тыгын и другие вожди ездили на кроваво-красных конях, защищённых латой *куйах*. Убийство боевого коня означало поражение на войне. С обычаем похорон коней на лабазах был связан обряд погребения вождей и шаманов, которых заворачивали в шкуры лошадей, придавая им былой зооморфный вид. В Верхнем мире они становились барабаном *табык* («хоринским бубном»). Есть основание считать, что образ оленя был прототипом восьминоногого *абааны* Адъарай Бёбё, низвергнутого в мир мёртвых *үөдэн түгэбэ*. Небесное происхождение имел и скандинавский хтонический бог Один, в царстве тьмы руководивший «дикой охотой» дружины умерших воинов. Одноглазый Один ездил на «скользящем» восьминогом коне, являлся отцом магии и использовал в качестве «коня Игга» Мировое древо [11, с. 410]. Этот мотив связан с деревом, на ветвях которого висели шкуры зверей. Отсюда заманчиво представить исчезнувший сюжет о путешествии Одина к одинокой звезде – источнику мудрости. Ради этого он приносит себя в жертву богам и образует на небе особый рай для скандинавских воинов (ср. монг. *одон* ‘звезда’ с як. *Одунхаан* ‘божество судьбы’).

Миф об Одине, ездившем на дереве-коне, удивительно совпадает с легендой о майаатах, от которых убежали лабазы с мясом дичи. Они пускали в них стрелы, но не могли догнать, ибо те были деревянными. Если вспомним, что майааты смеялись над оленями, то станет понятно, почему лабазы превратились в «деревянных оленей». По преданиям саха, в старину останки великих шаманов потомки поднимали на лабазы о восьми ногах. Отсюда восстанавливаем миф о том, что предки-шаманы ездили на восьминогих конях-лабазах, служивших зооморфными покровителями рода. Эта идея отражена в сюжете кормления героя молоком богини земли, живущей внутри Мирового дерева. С восьми ветвей этого дерева капает жёлтое изобилие размером с яйцо турпана, образуя молочное озеро божеств *айыы*.

Образы богатырей сохраняли черты, свойственные тотемам. Так, на рыжем коне ездит витязь Кулун Куллустуур, который узнаёт от удаганки Кун Толомон Ньургустай о том, что ему суждено стать предком народа *ураанхай*. Здесь очевидно, что конь и шаманка разделены на два самостоятельных образа. В эпосе удаганка воплощает в себе звериные, шаманские и богатырские черты. Она спускается с неба на священном облаке *уйу кбылыт* и её появление сопровождается громом и молнией. Удаганка трижды кружится по ходу солнца, распевая песню *айыы*, и с неё слетает одежда из рысей, бобров и лисиц, а под ней оказывается панцирь. Затем дева трижды кружится против солнца, распевая по-хорински, и тогда сверху спускается и надевается шаманская одежда с золотыми подвесками [15, с. 312, 318]. Чтобы образумить героя, шаманка белым арканом опутывает его как куклу в мешке и несёт на суд божеств.

Решающая роль главной героини заключается в том, что она как бы помещает жениха внутри кожаной сумы, ассоциируемой с маткой важеньки оленя. Её белый бубен сравнивается с круглым озером, а колотушка состоит из восьми рёбер лошади. Древние саха конские рёбра оставляли внутри погребальной камеры, снабжая усопшего едой в ином мире. При этом Кулун Куллустуур походит на жеребёнка, идущего за маткой-кобылой. Шаманка укрощает грубый норов несмышлёныша, что равносильно обряду посвящения *боотура*. Неслучайно Ньургун в Нижнем мире временно принимал облик злого духа *абааһы*, показывая свою «чужеродность» к племени *айыы* [9, с. 155].

Таким образом, тотемное начало прародителей лежало в основе образов шаманов и богатырей, выступавших защитниками племени *айыы*. При этом идея антагонизма между двумя брачующимися родами отражала осторожные взаимоотношения фратрий, которые почитали различных покровителей. Поэтому пантеоны племенных богов иногда существенно отличались друг от друга. В цикле легенд образ Эллэя был распространён у кангаласцев, а у таттинских родов популярностью пользовался образ Ньургунэ. Здесь отметим, что одинокий герой несёт в себе тюркские черты, восходящие к скифской традиции «звериного стиля», а второй витязь воплощает монгольский компонент, связанный с традицией почитания быков-богатырей. Основные функции шамана саха выходили за рамки устранения бед и несчастий. Он выступал как лекарь, ведун, а также как жрец, выполнявший религиозные обряды. Позже жреческая деятельность перешла к вождям родоплеменных объединений, что привело к сакрализации власти древних каганов.

Литература

1. Абай Гэсэр / отв. ред. С.Ш. Чагдуров. – Улан-Удэ: АН СССР, Сибирское отделение; Бурятский комплексный научно-исследовательский институт, 1960. – 315 с.
2. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1975. – 199 с.
3. Васильев В.Е. Генезис шаманских инструментов народа саха в свете образа матери-зверя у тюрков, монголов и тунгусов // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2016. – № 4. – С. 18–27.
4. Васильев В.Е. Алтай в свете культа горы и неба: к проблеме происхождения топонима // Этнография Алтая и сопредельных территорий: матер. Десятой Междунар. науч. конф., посвящ. 30-летию Центра устной истории и этнографии АлтГПУ (г. Барнаул, 2–4 дек. 2020 г.). Вып. 10 / под ред. д. и. н. Т.К. Щегловой. – Барнаул: АлтГПУ, 2020. – С. 22–23.
5. Васильев В.Е. Образы мироздания, божеств и шаманов по петроглифам Лены // История Якутии: в 3 т. – Новосибирск: Наука, 2020. – Т. I под общ. ред. А.Н. Алексеева; отв. ред.: Р.И. Бравина, Е.Н. Романова. – С. 259–265.
6. Древнетюркский словарь. – Ленинград: Наука. Ленингр. отд-е, 1969. – 676 с.
7. Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. – МАЭ РАН, 2012. – 408 с.

8. *Емельянов Н.В.* Аан тыл // Ойуун: ойууннар уонна ойуун сиэрин-туомун туһунан кэпсээннэр. – Дьокуускай: ТЛИНЧИ, 1992. – С. 3–6.

9. *Емельянов Н.В.* Сюжеты олонхо о защитниках племени. – Новосибирск: Наука, 2000. – 192 с.

10. *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм: Избранные труды (публикации 1928–1929 гг.). – Якутск: Творческо-производственная фирма «Север-Юг», 1992. – 318 с.

11. *Мелетинский Е.М.* Один // Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. – М. Советская энциклопедия, 1991. – С. 410–411.

12. Монгол-казах толь / сост. Б. Базылхан. – Улаан Баатар: «Өлгий»; ИЯИЛ АН МНР, 1984. – 887 с.

13. *Очир А.* О распространении, происхождении и названии некоторых монгольских родов // *Nomadic Studies. Bulletin.* – 2011. – № 18. – С. 28–45.

14. *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. – Ленинград: Наука. Ленингр. отд-е, 1991. – 321 с.

15. Строптивый Кулун Куллустуур. Якутское олонхо. – Москва: Главная редакция восточной литературы, 1985. – 608 с.

16. Феномен алтайских мумий / В.И. Молодин [и др.] – Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2000. – 320 с.

17. *Элерт А.Х.* Народы Сибири в трудах Г.Ф. Миллера. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 1999. – 240 с.

18. Якутские мифы = Саха өс номохторо / сост. Н.А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 2004. – 451 с.

УДК 398.2(=554)

САКРАЛЬНАЯ ЗЕМЛЯ В МИФОГЕОГРАФИИ НАРОДА САХА

Н.К. Данилова
(г. Якутск)

В статье рассматривается сакральная земля как отдельный топосмифогеографии, который состоит из понятийной, образной и ценностной составляющей. Земля выступает мифологически важным природным ориен-

тиром, несущим в себе систему матриц и кодов, непосредственно связанных с ментальной сферой и жизненным пространством человека, обладает обширным семантическим полем и сложной многоуровневой структурой. Выявлены категории, определяющие понятие сакральной земли и их место в мифоритуальном пространстве народа саха.

Ключевые слова: концепт Земля, мифогеография, мировоззренческие представления, народ саха, сакральный ландшафт.

«SACRED LAND» IN SAKHA MYTHOGEOGRAPHY

N.K. Danilova
(Yakutsk)

The article considers the sacred land as a separate topos of mythogeography, which consists of a conceptual, figurative and value component. The earth acts as a mythologically important natural landmark, carrying a system of matrices and codes directly related to the mental sphere and human living space, has an extensive semantic field and a complex multilevel structure. The categories defining the concept of the sacred land and their place in the mythological space of the Sakha people are revealed.

Keywords: concept Land, mythogeography, worldview, the people of Sakha, sacred landscape.

Неотъемлемой частью историко-культурного ландшафта народа саха и коренных малочисленных народов Севера является символический потенциал уникальных природных и культурных объектов. Сейчас, когда Якутия стоит на пороге еще большего промышленного освоения и усиления антропогенной нагрузки, осмысление особо почитаемых сакральных природных объектов и историко-культурных памятников как медиативного ментально-материального культурного слоя имеет огромное значение для дальнейшего сохранения культурного ландшафта в целом. Кроме того, сакральный ландшафт и этническая специфика традиционной культуры, самобытность этносов становятся все более привлекательной и перспективной для развития туристской индустрии.

Отметим, что в последнее время как по всей России, так и в Якутии происходит процесс реконструкции и перезапуска традиционных религи-

озных практик, символов и образов, сложения нео-сакральных и ритуальных направлений. Эти ключевые символы культурного ренессанса приобретают все большее значение в различных аспектах повседневной жизни современного общества. Например, новым сакральным статусом «священности» наделяются остатки старинных сооружений, мегалиты с древними письменами, культовая архитектура, деревья с причудливыми стволами и т.д. Происходит «открытие» миру священных новых или прежних локусов. Эти природные и культурные объекты затем в большинстве случаев становятся местной «меккой» для привлечения внимания. При этом забываются исконные значения сакральных земель *ытык сирдэр*, infernalных мест *сэттээх сирдэр* и представления о недопустимости нарушения границы между сакральным и профанным мирами.

В этом контексте следует отметить, что выявление основных лингвокогнитивных особенностей концепта Земли и его ментального отражения в мифогеографии позволит рассмотреть топос «сакральной земли» как мифологически важный природный ориентир, несущий в себе систему матриц и кодов, непосредственно связанных с ментальной сферой и жизненным пространством человека [4].

Концепт Земля/Сир в якутском языке получил широкое распространение и активное употребление, в результате чего он стал многозначным, входит в состав различных словосочетаний [3, с. 180]. *Си р* может составить бинарную пару любому ландшафтному термину и употребляться при обозначении всех географических объектов с учетом их характерных признаков, как-то: *хайалаах сир* 'горная местность', *уулаах сир* 'место с водоемом', *куталаах сир* 'болотистое место' и т.д.

Лексема *сир* 'земля' (тюрк.: *йир, дьир*).), включает в себя следующие универсалии: *сир ийэ* 'мать земля'; *терют сир* 'своя земля (родина)'; *сирдээги аналым* 'судьба, предназначение', которые объединены бинарной парой *Сир ийэ* 'мать-Земля' и символически представляются как связь земли, женщины и плодородия. Согласно универсальным мировоззренческим представлениям, земля – это лико Первоматери, поэтому используется в значении всей обитаемой земли.

Примечательно мифологическое мышление, при котором происходит антропоморфизация «образа родной земли» – *сир сирэйэ* 'лик зем-

ли' – и соотношение различных сторон природных объектов с частями тела человека. Путем метафорического переноса западная (или задняя) сторона обозначается как *сир кехсе* 'спина земли', *хайа кехсе* 'спина горы'; центр – *сир киинэ* 'пуп земли', *ерюс уеһэ* 'желчный пузырь реки'; *хайа быара* 'печень горы'; южная часть – *сир оройо* 'макушка земли'; вершина горы – *хайа тебете* 'голова горы'; северная сторона – *сир атага* 'нога земли' и т.д. [1, с. 65].

Символическая связь человека и земли проецирована и в мировоззренческом представлении, которое отразилось в метафоре «*сиргэ тутспут силик, окко отуспут оноһуу*' на землю упавший облик, на траву сошедшее предназначение'. Как только ребенок рождается и вдыхает земной воздух, он наделяется своей судьбой и *буор кут* 'земля душа' – телесным и материальным началом. Когда человек вступал в брак, про него говорили: «*сирдээги аналын булбут*» 'встретил предназначение земли'. Земля в буквальном смысле воспринималась как основа всего бытия человека, и, когда происходило какое-нибудь событие, нарушающее гармоничное равновесие, говорили *сирим тюннэһиннэ* 'земля перевернулась', а когда человек умирал, его 'прятали в землю' *сиргэ кистииллэр*.

Родная земля была источником жизненной силы и энергии, а потому использовалась и в качестве исцеляющего средства. Путники брали с собой в мешочке землю со своего родного алааса, и носили его под пазухой, а когда тоска по родине изъедала их, доставали и вдыхали запах своей земли [1, с. 25].

Среди языковых комбинаций, репрезентирующих родную землю, место обитания, родину, можно выделить бином *Саха сирэ* 'земля Саха', который объединяет всю территорию северного края, населенную *саха дьоно* – народом саха. В этом контексте можно отметить, что у якутов зафиксировано особое, трепетное отношение к земле, как к сакральному месту, хотя сакральное, в широком смысле, означает все то, что имеет отношение к священному, божественному, религиозному, потустороннему, иррациональному, мистическому.

«Сакральное» в якутском миропонимании соотносится с термином *ытык* 'священный, благословенный' и применяется к общему представлению земного рельефа как *айыы сирэ* 'земли, которая находится под ведением небесных божеств *айыы*'.

Слово *ытык* (тюрк.: *ыдык*, *ыдук* ‘посланная от бога судьба; посланный (богом) счастливый, благословенный, благой’) в якутском языке используется в следующих значениях – ‘жертва, жертвенный (животное, пища); почитаемый, уважаемый, почетный, почтенный, славный и др. (человек)’, а также применяется и для обозначения деревянной мутовки, которой взбивают (взбалтывают) молочную пищу¹ [5, стлб. 3847, 3848]. В более широком плане термин *ытык* употребляется при обозначении природных зон и объектов, связанных с понятием «сакральности» и вместе с лексемой *сир* ‘земля’ они составляют бинном *ытык сир* ‘сакральная (священная) земля’.

В категорию *ытык сир* входят:

– места, связанные с важными легендарными и историческими личностями и событиями (например: великая долина Туймаада – этническая колыбель» народа саха; сопки *Чочур муран*, воспетые в мифопоэтике как границы освоенного пространства и т.д.);

– особо почитаемые, «одухотворенные» природные объекты (священная гора *ытык хайа*; родовые озера *улуу эбэ*, и др.);

– места, где проходили ритуальные практики (обряды жертвоприношений придорожным духам, духам горных перевалов и т.д.). Особым статусом наделены каменные плиты с петроглифами – художественными посланиями из древних миров;

– уникальные природные ландшафты, так как согласно мировоззренческим представлениям, в такие места спускаются с небес божества *айыы* и здесь обитают добрые духи-*иччи*;

– места, вычлененные из природного локуса и связанные с духовными ценностями народа (например: место проведения праздника Ысыах) и родовые территории предков, отмеченные природными и культурными маркерами (культовыми сооружениями, деревом *ытык мас* и др.);

Существуют также «опасные места», не «воспринимающие» человеческого воздействия и участия: это места захоронения шаманов, удаганок и легендарных предков; места, где проводились шаманские жертвоприношения *кэрэх* и поединки; места, где находятся древние святилища, или какие-либо природные объекты, окруженные негатив-

¹ Мутовка *ытык*, или *хамнатар* (от тюрк. *хам* – шаман) связана в символическом плане с сакральной фигурой шамана.

ной характеристикой. Такие территории не имеют общего определения и могут обозначаться как «*били сир*» ‘то место (которое надо обойти, не потревожив неприкаянные души)’.

Отдельной категорией можно выделить inferнальные места *сэт-тээх сир* (или *абааһылаах сир* ‘дьявольское место’) «нечистые, проклятые места», где проходит «*ойуун суола*» ‘шаманская дорога’; установлен «*ойуун айата*» ‘шаманский самострел’; места массовой гибели людей (от эпидемии, кровавого побоища) или заброшенные алаасы *етех* трагически погибших людей и т.д. Как правило, такие местности населены злыми духами *абааһы* и неприкаянными душами *юер* и обычно связаны с целым арсеналом мистических «случаев»¹

Итак, обустривая (традиционно или неформально) свое жизненное пространство, люди наделяют ландшафт и материальные артефакты символическими значениями. В результате в структуре культурного ландшафта оказываются и феномены духовной культуры, преобразовывающие выделенный локус в сакральное. Таким образом, в мифогеографии народа саха сакральным статусом обладает вся земля, населенная людьми *айыы*, а одухотворенный, почитаемый природный локус, имеющий мифологическую позитивную биографику и определенным образом влияющий на человека, входит в категорию *ытык сир* ‘священная земля’.

Литература

1. Бравина Р.И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса (на материале традиций саха). – Новосибирск: Наука, 2005. – 307 с.
2. Иванов С.А. Лексические особенности говоров якутского языка. – Новосибирск: – Наука, 2017. – 392 с.
3. Митин И.И. Комплексные географические характеристики. Множественные реальности мест и семиозис пространственных мифов. – Смоленск: Ойкумена, 2004. – 164 с.
4. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка: Т. 3. Москва: Изд-во АН СССР, 1959. Стлб. 250 – 3858.

¹ Следует отметить, что у якутов сильно развит как своеобразный фольклорный жанр – хоррор – «*иччилээх*» или «*абааһылаах кэпсээн*» ‘страшные рассказы о злых духах *иччи* и демонах *абааһы*’.

5. *Элиаде М.* Священное и мирское / пер., предисл., коммент. Н.К. Гарбовского. – Москва: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

УДК 398.2(=512.157)

ИДЕАЦИОННО-ЭЙДЕТИЧЕСКИЙ И СИСТЕМНЫЙ ПОДХОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ МИРОВ И ТЕКСТОВ ОЛОНХО

**В.С. Данилова,
Н.Н. Кожевников**
(г. Якутск)

Совместное использование системного и идеационно-эйдетического методов (подходов) открывает широкие возможности для исследования текстов олонхо. Теория систем предполагает выделение элементов, структур, функций, подсистем и саму систему. Системный подход, как правило, предполагает скрупулезность, последовательное рассмотрение всех основных элементов системы, выделение на их основе соответствующих структур, выяснения их функций и т. п. Идеация – интуитивно-феноменологическая процедура, называемая также эйдетической интуицией, категориальным созерцанием, или усмотрением сущности. Идеировать значит усматривать сущность предмета. Эйдос – идеально-оптическая картина смысла, живое бытие предмета, пронизанное смысловыми энергиями, идущими из его глубины и складывающимися в цельную живую картину явленного лика сущности предмета. Рассмотренные совместно идеация и эйдос позволяют сформировать идеационно-эйдетический подход, дающий многомерное взаимодействие различных слоев и уровней текстов, включая их предельные равновесные состояния. Все это усиливается учетом их «зеркальных» отражений. Это позволяет увидеть глубину и многоярусность якутского героического эпоса, его взаимосвязанность и переплетенность. Выделяются четыре наиболее ярких характерных черты идеационно-эйдетического подхода к исследованию текстов олонхо: акцент на истинном слове, бесконечном разнообразии эпитетов, объединении онтологического сущностного и художественно-описательного начал во всех описаниях.

Ключевые слова: стиль, сюжетная линия, логос, эйдос, идеация, система, элемент, структура, сущность, эпитет.

IDEATIVE-EIDETIC AND SYSTEM APPROACHES RESEARCH OF THE WORLDS AND TEXTS OF OLOKHO

V.S. Danilova,
N.N. Kozhevnikov
(Yakutsk)

The joint use of systemic and ideational-eidetic methods (approaches) opens up wide opportunities for the study of Olokho's texts. Systems theory presupposes the allocation of elements, structures, functions, subsystems and the system itself. A systematic approach, as a rule, assumes scrupulousness, a sequential consideration of all the main elements of the system, the selection of the corresponding structures on their basis, clarification of their functions, etc.

Ideation is an intuitive-phenomenological procedure, also called eidetic intuition, categorical contemplation, or discernment of the essence. To ideate is to perceive the essence of an object. Eides is an ideal-optical picture of meaning, a living being of an object, permeated with semantic energies coming from its depths and forming an integral living picture of the manifested face of the essence of the object.

Taken together, ideation and eides make to form an ideational-eidetic approach that gives a multidimensional interaction of various layers and levels of texts, including their limiting equilibrium states. All this is enhanced by taking into account their "mirror" reflections. This allows you to see the depth and multi-tiered Yakut heroic epic, its interconnectedness and intertwining. There are four most striking characteristic features of the ideational-eidetic approach to the study of Olokho's texts: an emphasis on the true word, an infinite variety of epithets, the combination of ontological essential and artistic-descriptive principles in all descriptions.

Keywords: style, storyline, logos, eidos, ideation, system, element, structure, essence, epithet.

Тексты олонхо исключительно удобны для их исследования современными научными и философскими методами. Особые возможности открываются у идеационно-эйдетического подхода, который целесообразно рассмотреть в сравнении с системным подходом [2].

Применение системного подхода к исследованию миров олонхо

Системное рассмотрение миров олонхо опирается, прежде всего, на последовательный анализ всех входящих в него элементов, структур и подсистем. Применение теории систем к конкретному объекту начинается с выделения его элементов, структур, функций, подсистем. Вершиной подобного анализа является выделение соответствующей системы. Элементами, которые ориентированы на последующее вхождение в систему, могут быть отдельные слова или словосочетания; подсистемами – части сюжета, сюжетные линии, стили олонхо. Структуры представляют собой связи между словами, словосочетаниями, частями и линиями сюжета, стилями и т. п. В системном методе все определяет выбор элемента, так что одному и тому же предмету исследований может быть сопоставлено много систем. Системный подход обладает рядом неоспоримых преимуществ, однако он является «скучным» с точки зрения творческого процесса, которому трудно взаимодействовать с ним, а также далеким от процессов самоорганизации.

Системный подход, как правило, предполагает скрупулезность, последовательное рассмотрение всех основных элементов системы, выделение на их основе соответствующих структур, выяснение их функций и т. п. В пределах одного олонхо в рамках этого метода рассматривается устройство все трех миров, заселение Среднего мира, рождение богатыря, его взросление, собирание доспехов и оружия, поиск обидчиков его сестры (возлюбленной), трудный бой, победа, праздничный пир, и все часто начинается сначала. Может быть рассмотрена гораздо более широкая система, в которой проводится сравнительный анализ нескольких (десятков) олонхо. При этом сравнение может происходить как по отдельным характерным чертам, так и по целому их спектру.

Общая характеристика идеационно-эйдетического подхода применительно к сфере гуманитарных исследований

Идеация – «интуитивно-феноменологическая процедура, называемая также эйдетической интуицией, категориальным созерцанием, или усмотрением сущности. Идеировать значит усматривать сущность предмета... По Гуссерлю, понятие образуется именно в акте узрения единичного предмета посредством особой установки сознания, которое, созер-

чая определенный предмет, «мнит», «идеирует» как раз его понятие... Таким образом феноменологическое познание включает в себя не только чувственную интуицию, но и категориальную..., которая гарантирует познанию целостность, адекватность и абсолютность» [9, с. 61–62].

Уточним представления об идеации и эйдосе, которые обычно рассматриваются во взаимодействии с логосом. Логос – это слово о сущем. «...По учению элейских мыслителей, истинно только достоверное слово» [10, с. 21–22], которое связано с мыслью о сущем. Когда-то слово было всеильным: «Солнце останавливали словом, / Словом разрушали города...» [1, с. 291]. Потом слово обмельчало, приобрело множество заменителей, вплелось в симулякры. Олонхо принципиально отличается от многих современных текстов тем, что слово там непосредственно связано с сущим, сохранив свое фундаментальное значение.

«Эйдос – идеально-оптическая картина смысла, логос – отвлеченная от этой картины смысловая определенность предмета. Эйдос – живое бытие предмета, пронизанное смысловыми энергиями, идущими из его глубины и складывающимися в цельную живую картину явленного лика сущности предмета. Логос – сущность самого эйдоса, по отвлечении всех синоптических связей, конструирующих живой лик, или явленность предмета» [5, с. 119–120]. Логос «не цельность, но принцип цельности, не индивидуальность, но метод её организации; не созерцательная картинность и возрительная изваянность, но чистая возможность их; не общность, но закон получения её и т. д.» [7, с. 2]. У Платона эйдос – это идея, у Аристотеля «речь идет ... не об идее самой по себе, но об её становлении» [6, с. 70]. Таким образом, взгляд основанный на логосе можно считать «одномерным», опирающимся на систему категорий, логику, последовательную экспликацию исходных понятий. Эйдетический взгляд совмещает в себе различные взгляды, его можно считать «многомерным».

Особое значение имеет эйдетическое многомерное представление текстов олонхо через равновесные пределы системы координат мира [4]. В рамках этого подхода связать исследуемую систему или её элемент со своими предельными равновесными состояниями можно только через квазиравновесную многомерную ячейку «вещи–границы–знака», разбивая последнюю на три последовательно формирующихся ячейки:

«ячейку–вещь», «ячейку–границу», «ячейку–знак», поскольку эволюция происходит в трех областях: субстанции вещи, порядка-хаоса уровня, к которому принадлежит вещь, знаков. Универсальность подхода обусловлена взаимодействием «порядка и хаоса» во всех этих областях и тем, что сказитель и слушатель одновременно взаимодействуют со всеми тремя квазиравновесными ячейками. При этом взаимодействие не перебирает все возможные варианты, как это имело бы место быть при формировании её последовательных вариантов, соответствующих системному подходу, а идет от одного ближайшего предельного равновесия к другому.

Такая идеация представляет собой ориентацию на наиболее простые состояния вещей и голографическое видение мира. В сферах души и духа идеация включает в себя все инстинкты, чувственную и рациональную интуиции, а также все другие возможные виды того, что в первом приближении можно обозначить словом «интуиция», которую рационалисты XVII столетия считали явлением божественным. Таким образом благодаря идеационно-эйдетическому подходу проблеме можно увидеть с различных сторон, что усиливает многомерность восприятия олонхо.

Применение идеационно-эйдетического подхода к исследованию Олонхо

Олонхо как будто специально предназначено для применения к нему идеационно-эйдетического подхода. В своем взаимодействии элементы текста устремляются к наиболее доступным предельным динамическим равновесиям. С одной стороны, эти тексты необыкновенно устойчивы и оптимальны, с другой – необыкновенно многообразны и вариативны. Это обеспечивается двумя взаимосвязанными гранями этих предельных равновесий, ориентированных соответственно на порядок и хаос.

Олонхо имеет много граней, демонстрирующих его многомерность и бесконечную переплетенность взаимосвязей между отдельными элементами. В олонхо мы имеем дело с живым бытием предмета, со смысловыми энергиями, идущими из глубины его сущности, т.е. с эйдосом, который складывает разрозненные элементы в цельную живую картину. Использование олонхосутом различных исполнительских приемов,

постоянные уточнения, возвраты делают этот процесс многомерным. При этом происходит перетекание взаимодействий между подробно идентифицированными героями Среднего мира и окружающей их средой. Выделим четыре наиболее ярких характерных черты идеационно-эйдетического подхода к исследованию текстов олонхо.

1. Связь слова и сущего в олонхо живая, текучая, содержащая непре-рывные уточнения. Это принципиально отличает его от многих современных текстов, заполненных симулякрами и трюизмами. Многочисленные повторы в описаниях, сюжетных линиях позволяют найти истинное слово, его сущностное глубинное значение.

2. Формирование матрицы из нескольких десятков имен, в которой намечено множество узелков и создан простор как для олонхосута, так и для исследователя. Эти формулы и имена связывают звучание со значением, многократно повторяясь в тексте, как бы зеркально отражая его через сюжетные линии, стиль, культурные универсалии. Например, у Повелителя Верхнего мира молочно-белотелого Юрюнг Айыы Тойона и его жены Аджынги Сиэр «было девять подобных журавлям сыновей, восемь подобных белым стерхам дочерей...

Старшего сына звали Чынгыс Хаан; следующего за ним – Джёсёгёй Айыы, третьего – Кытай Бахсыыла, четвертого, предсказателя судеб Среднего мира, – Сээркээн Сэсэн; пятого сына, писаря, имевшего огромнейший архив, – Усун Джурантаайы, шестого сына – Тюёнэ Монгол Тойон; седьмого сына, духа-хозяина темного леса, – Баай Барыылаах; восьмого сына, родившегося недоношенным и имевшего бессмертный дух, – Тойон Кулут; девятого – Итии Тогуу...

Дочерей звали: первую, ставшую старшей сестрой восьми айыысыт, – Эйэн Изэйхсит Хаам Айыысыт; вторую, духа-хозяйку земли, – Манган Мангхалыын; третью – Уот Кындыалана, четвертую – Сэбигирэй Манган, пятую – Юрюнг Молчой; шестую – Кус Хангыл, седьмую – Этта Эппитинэн Этэрикээн; восьмую, самую младшую... – Хаачылаан Куо» [3, с. 16].

3. Бесконечное разнообразие эпитетов, которые в различных ситуациях изменяются, сохраняя при этом инвариантную основу. Иногда число этих эпитетов достигает нескольких десятков, а описание, например одного и того же дома, может занимать десятки минут. Это создает устойчивость и равновесие всего текста, причем когда одно и то же опи-

сание возникает в другом месте олонхо, то оно сохраняет свое равновесие. Несмотря на бесконечное разнообразие эпитетов, их подбор оптимален, не возникает ощущений чего-то лишнего или искусственного.

4. Объединение онтологического сущностного и художественно-описательного начал. Вряд ли еще где-то можно встретить классификацию племён, определяющих основания мира, сопровождаемую таким разнообразием, зачастую мелких как бы второстепенных деталей, например, при характеристике трех объединений племен, договорившихся об окончательном устройстве мира: «Объединение племен Престарелого Белого Господина, носящего шапку с верхом из трех соболиных шкур. Второе объединение племен называлось... Объединение племен во гнев задыхающегося, Возвеличаемого Великого Господина. Третье объединение племен называлось... Объединение племен зачатого во чреве матери завернутым в свою рваную шубу Бедового, Сильного Арсана» [8, с. 10].

Горизонт и ритмы, обеспечивающие идентификацию основных сюжетных линий, героев и их деяний имеют очень причудливые контуры. Однако ядро олонхо при этом сохраняется, несмотря на огромное разнообразие ярких характерных черт и впечатлений. Идеационно-эйдети́ческий подход может быть проиллюстрирован на самых разных уровнях олонхо: в устройстве мира, текстах, сюжетных линиях, отдельных словах, словосочетаниях, эпических формулах и т. п. Все это подчеркивает многомерность и взаимопереплетенность якутского героического эпоса, «зеркальные» отображения его различных элементов. Широкие возможности открываются при совместном использовании обоих вышеупомянутых методов (подходов): системного и идеационно-эйдети́ческого.

Литература

1. Гумилев Н. Соч. в трех томах. – Москва: Художественная литература, 1991. – Т. 1 – 590 с.
2. Данилова В.С., Кожевников Н.Н. Философские исследования текстов олонхо. – Якутск: Изд-й дом СВФУ, 2018. – 176 с.
3. Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. – Москва: Наука, 1980. – 376 с.

4. *Кожевников Н.Н.* Основные понятия философии в контексте системы координат мира на основе предельных динамических равновесий детерминистического хаоса. – Якутск: Изд-й Дом СВФУ, 2020. – 160 с.

5. *Лосев А.Ф.* Музыка как предмет логики. – Москва: Лосев А.Ф., 1927. – 388 с.

6. *Лосев А.Ф.* История античной философии в конспективном изложении. – Москва: Мысль, 1989. – 204 с.

7. *Лосев А.Ф.* Философия имени. – Москва: Академический проект, 2009. – 300 с.

8. *Ойунский П.А.* Якутская сказка, её сюжет и содержание. – Якутск: Сайдам, 2013. – 96 с.

9. *Свясьян К.А.* Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. – Москва: Академический проект, 2010. – 206 с.

10. *Трубецкой С.Н.* Учение о логосе и его истории: Философско-историческое исследование. – Москва: ООО «Издательство АСТ, 2000. – 656 с.

УДК 398.22(571.15)

СИМВОЛИКА ВЕЩЕЙ В АЛТАЙСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ: МУТОВКА И МЕШАЛКА

М.П. Чочкина

(г. Горно-Алтайск)

В статье рассматривается символика вещного мира в героическом эпосе алтайцев. Освоение мира через вещный мир и его отражение в эпической традиции исследуется на примере семантически насыщенных предметов, как мутовка и мешалка. В эпосе эти вещи изображают акт рождения Космоса из Хаоса, а процесс размешивания, взбалтывания стихий мешалкой или ковшом является началом рождения Вселенной, обретения ею пространственно-временных параметров.

Ключевые слова: вещный мир, мутовка, мешалка, символика, героический эпос, оппозиция, картина мира.

THE SYMBOLISM OF THINGS IN THE ALTAI HEROIC EPIC: WHORL AND STIRRER

M.P. Chochkina

(Gorno-Altaiisk)

Symbolism of the material world in the heroic epic of Altaians is investigated in the article. The exploration of the world through the material world and its reflection in the epic tradition is investigated through semantically saturated objects, such as a whorl and a stirrer. In the epic, these things depict the act of birth of the Cosmos from Chaos, and the process of stirring the elements with a stirrer or ladle is the beginning of the birth of the Universe, its acquisition of space-time parameters.

Keywords: material world, whorl, stirrer, symbolism, heroic epic, opposition, picture of the world.

Символика вещного мира в героическом эпосе в настоящее время – предмет большого научного интереса, поскольку является показателем основных представлений народа об окружающем мире. Изучение символики вещей в эпосе позволяет приблизиться к пониманию самобытности мировоззрения алтайцев, проследить истоки верований, культов, сохранить мифологическую и историческую память народа, его духовные ценности и национальные традиции. Исследователи традиционного мировоззрения тюркоязычных народов Южной Сибири справедливо отмечают: «Любая вещь несет информацию о мировоззрении ее создателей, тем более в культуре, не обремененной большим набором вещей. Особенно это относится к предметам бытового обихода, особый статус которых в мифологическом контексте ныне почти не осознается их создателями и с трудом «прочитывается» исследователем» [16, с. 15].

В героическом эпосе материальный предмет выступал как повествовательный миф. Вещественными воплощениями мифа могли быть *örгөө* ‘дворец’ богатыря, *тажуур* ‘кожаный сосуд’ – как вместилище бытия; *кепкийим* ‘одежда’, *көй-куйак* ‘доспехи’, *эр-куйушкан* ‘конское убранство’, *айак-казан* ‘утварь’ и *тудунар-кабынарэдимел* ‘предметы быта’. В них отражен опыт устной традиционной культуры, построенный на оппозициях верха и низа, женского и мужского, черного и белого

цветов и т. д. Их возникновению способствовало восприятие алтайцем всего окружающего как живого. В образах-метафорах они уподобляли себя и предметы природе, и наоборот, весь мир – себе. В героическом эпосе предметный мир имеет глубинный семиотический статус, как и в целом в этнофольклорной традиции алтайцев. В.А. Муйтуева считает: «Базисным паттерном (фундаментом) в космогоническом мировоззрении алтайцев является дуализм. Мир, по представлениям алтайцев, создан Кудаем (Тенгри) и Эрлик-Бием» [11, с. 80]. В.П. Ойношев в своем исследовании отмечает, что символику художественных образов, вещного мира и мира предметов в героическом эпосе алтайцев, согласно мифологическим представлениям, также следует рассматривать в связи с их принадлежностью к одному из этих миров: верхнему или нижнему. Символика вещей зависит, к какому миру – освоенному своему или неосвоенному чужому – она относится. От степени удаленности от центра своего мира, от огня-очага, определяется степень сакральности вещей. По мнению исследователя, граница дворца представлена порогом, вторая граница представлена коновязью, третья – по родовой горе. За родовой горой начинается чужая земля, которая простирается до основания неба и земли – *Ачылар-Дьабылар кайалар* ‘Открывающиеся-Закрывающиеся скалы’, в тех же границах находится вход в нижний мир – *Тамы* ‘Преисподняя’ [12, с. 4]. Собранный нами полевой материал дает основание утверждать, что вещный мир, предметы быта, утварь характеризуются по соотнесенности их к тем или иным мирам. Часто отождествляющиеся с человеком и животным, с пространственными категориями в традиционной культуре, они получали и соответствующее наименование деталей: голова, ножки, носик, ушко, туловище, а также край, дно, основание. Материал, форма, место, время, технология и процесс изготовления вещей – все они также приобретали символический характер. Основные материалы, из которого изготавливались предметы – дерево, шерсть, глина – обладали особым статусом: именно они послужили исходным материалом для сотворения мира и самого человека. Алтайцы с большим почтением относились к деревьям и наделяли многих из них сверхъестественными свойствами, это был наиболее доступный материал. К священным причисляли березу, кедр, сосну, а так как исходное сырье, чтобы быть пригодным, должно было удовлетво-

рять не только физическим, но и символическим требованиям, именно данные породы и использовались алтайцами для изготовления широкого круга предметов. Со всеми из них человек в традиционной культуре находился в тесной взаимосвязи, не только уподобляя мир вещей себе, природе, космосу, но и включая их в контекст культуры. Предмет содержал в себе магическую силу уже потому, что сам процесс ее создания сравнивался с творением божества и нес ритуальное содержание. Оно передавалось и на готовые изделия мастеров, а магическая сила в них могла усиливаться в зависимости от условий изготовления. Выступая в различных ситуациях, заключая в себе особую семантическую нагрузку, вещь в традиционной культуре исполняла, кроме утилитарных функций, и роль знаков. Она содержала в себе информацию, важный и необходимый для жизни данного коллектива смысл. Так, находясь в типичной ситуации, бытовой предмет выступал в своем прямом предназначении – как обыденная вещь, в метафорической же (в ритуале, народной магии, народной медицине, в эпической традиции) становился знаком или символом [13, с. 98].

Место и значение вещей в эпосе были определены его сущностью. Они имели ту же приоритетную функцию, что и весь эпос в целом – оказать воздействие на человека, на окружающий его мир, вызвать желательное явление, послужить охраной, выразить поэтическую функцию. Так как вещи были связаны с покровителями родов, божествами, они приобретали магическую функцию. Форма и символическое значение вещей в эпосе во многом совпадают с формой и символическим значением вещей в обрядах жизненного и календарного цикла. Каждая вещь из бытовых вещей перерастала в символ с высоким семиотическим статусом, олицетворяющим жизненное начало или связь с верхним миром.

Мешалка и мутовка принадлежат к вещам, имеющим повышенный знаковый характер в мифоритуальной традиции тюрко-монгольских народов. В мифологии этих народов с помощью мешалки боги творили мир. Так, в шорском эпосе «Алтын Сырык» говорится:

«Давно-давно это было, оказывается,
Позже давнего поколения было,
Раньше нынешнего поколения было.
Когда впервые земля и вода разделялись,

Когда земля сотворялась, тогда было, оказывается.

Когда мешалкой землю делили,

Когда камысом воду делили...» [3, с. 323]

Исследователи отмечают: «Их зачины, воссоздавая мифологическую картину мира, изображают акт рождения Космоса из Хаоса как процесс размешивания, взбалтывания стихий мешалкой или ковшом, что и является началом развертывания Вселенной, обретения ею пространственно-временных параметров» [16, с. 120].

Булгуушот булга имеет значение «III 1. мешать, смешивать, перемешивать – кар., кум., кбал. ('... мешалкой'), каз. ног., ккал., тат. диал. ДСТ, уйг., алт. ГАЯ, алт. диал., Верб., хак., караг. – койб.; месить – алт. диал. Верб; сгущать – алт. диал. Верб.» [15, с. 254]. *Бышкышот быш* имеет значение «взбивать – кир. , ккал. , алт. (о масле), тув. (то же); взбалтывать алт. (о кислом молоке); мешать – PIV алт. ГАЯ.

Производными от **быш-** являются следующие формы: 2) существительное с афф. -қы также в орудийном значении – **бышқы** алт., тув., **пысхы** хак. со значениями 'мешалка, которою взбалтывают кумыс'» [15, с. 310].

Аналогом мешалке и мутовке являются черпак, ковш и ложка, с помощью которых также делится земля или великий океан. В зачине телутского эпоса «*Алтын тўктўакуй атту Алтын Эргек*» 'Алтын Эргек на белом коне с золотой шерстью' говорится:

<i>Озо-озо полтыр,</i>	Давным-давно это было,
<i>Озо гызынан сонгында полтыр,</i>	После давних времен это было,
<i>Эмдигинин алдында полтыр</i>	Раньше этих времен было,
<i>Калакбыла кабыш полтан чакта,</i>	В век, когда ложкой мерили все,
<i>Сускубыла суу пўлтин чакта.</i>	В век, когда ковшиком воду делили'.

[4, с. 19].

В.И. Вербицкий, А.В. Анохин отмечают, что алтайцы во время обрядов с особым почтением относились к мутовке (пышкы), которой взбалтывали содержимое берестяного сосуда (ячменную брагу) [9; с. 3;5, с. 31–32]. При раскопке Пазырыкских курганов среди вещей были обнаружена мешалка для взбивания (мутовка), сделанная из лиственницы, зауженный конец которой был опущен в кружку. На конец этой палки был надет серповидный набалдашник, вырезанный из березы. Н. По-

лосьмак обращает внимание на выбор материала, формы и процесс изготовления мешалки, которая отражала опыт традиционной культуры [14, с. 197]. В сакральной практике тюрко-монгольских народов большое значение придавалось различным видам деревьев. Береза как «белое, священное» дерево воплощала сакральную чистоту верхнего мира. В благопожеланиях свадебного обряда она также выступает посредником и охранителем для новой семьи [1, с. 19]. Лиственница также относится к растениям, которые создало божество верхнего мира. Она считается одним из самых прочных деревьев, из которых строят айлы, коновязи. Вращательное или вертикальное движение мутовки и мешалки считалось столь же действенным, как и само действие.

В быту алтайцы до настоящего времени придерживаются некоторых запретов, касающихся мутовки и мешалки: их никогда не опускают на землю, после употребления и очистки она всегда должна лежать на верхней перекладине юрты. По поверьям, при нарушении этого запрета реки могут выйти из берегов или случиться потоп [2, с. 89]. Вплетаясь в эпическую традицию, символический язык вещей определяет глубинные смысловые структуры эпоса, связанные с универсальным представлением о происхождении мира, о рождении и смерти.

Исследование символики вещей в эпосе в сравнительно-сопоставительном плане близкородственных народов показывает сосредоточение напластований древнейших мифов в фольклоре, факты семантического и символического сходства с родственными фольклорными традициями. Вероятно, одинаковые социально-исторические условия, хозяйственная деятельность, мифоритуальная практика порождают сходные формы и символическую основу вещного мира. Рассмотренные выше материалы убеждают, что вещный мир, являясь органической, неотъемлемой частью традиционной культуры, выполнял в жизни человека важную роль. Он придавал окружающему миру человека целостность и завершенность, оберегал, создавал комфортное окружение, формировал и отражал мировоззрение, выполнял обыденные функции. Утилитарные по своей сути изделия вторгались во все сферы жизни народа, одновременно неся в себе качества мироустройства окружающего мира.

Литература

1. Алтай жан. / сост.: В.А. Муйтуева, М.П. Чочкина – Горно-Алтайск, 1996.
2. Алтай алкыштар / сост.: К.Е. Укачина, Е.Е. Ямаева – Горно-Алтайск: Ак чечек, 1993.
3. Алтын Сырык // Шорские героические сказания. – Новосибирск, 1998. – С. 322–437.
4. Алтын тўктўак уй атту Алтын Эргек // Алтай фольклор (К.И. Максимов-тын телеут диалект тиле жууган фольклор бичимеледеринен). – Горно-Алтайск, 1995. – 127 с.
5. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев // СМАЭ. Т. IV, 2. – Ленинград, 1924. – 152 с.; Переизд. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. 248 с.
6. Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Сборник Музея антропологии и этнографии. – Ленинград, 1981. Т. XXXVII. – С. 215–226.
7. Байбурин А.К. О жизни вещей в народной культуре // ЖС – 1996. – № 3. – С. 2-6.
8. Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Москва, 1989. – С. 65.
9. Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. – Москва, 1893. – 221 с.
10. Габышева Л.Л. Фольклорный текст: семиотические мееханизмы устной памяти. – Новосибирск: Наука, 2009. – 142 с.
11. Муйтуева В.А. Традиционная и религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. – Горно-Алтайск, 2004. – 166 с.
12. Ойношев В.П. Система мифологических символов в героическом эпосе алтайцев. – Горно-Алтайск, 2006. – 136 с.
13. Полевые материалы автора с 1987 по 2021 гг.
14. Полосьмак Н. Всадники Укока. – Новосибирск: ИНФОЛИО-пресс, 2001. – 336 с.
15. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Обще-тюркские и межтюркские основы на букву «Б». – Москва: Наука, 1978. – 349 с.
16. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагаласов А.М., Усманова М.С. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. – 225 с.

**ХУДОЖНИК В.А. ТОДЫКОВ (1938-1994) –
ИЛЛЮСТРАТОР ХАКАССКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЙ**

М.П. Чебодаева
(г. Абакан)

В статье раскрывается вклад художника Владимира Александровича Тодыкова в иллюстрирование героического сказания в 1960–1990-е гг. в Хакасии. Графиком были проиллюстрированы героические сказания хакасов «Айдолай» (1963), «Ах Чібек Арыг» (1968), «Хан Мирген» (1969), «Алтын Тайчы» (1973), «Хара Хусхун» (1977), «Алтын-Арыг» (1987) и «Ай Хуучын» (1991), в которых он сумел запечатлеть устное народное творчество хакасов в изобразительном искусстве и тем самым показать величие исторического прошлого своего народа и общечеловеческие ценности его духовного наследия.

Ключевые слова: изобразительное искусство Хакасии, графика, ксилография, героическое сказание хакасов.

**ARTIST V.A. TODYKOV (1938-1994) –
ILLUSTRATOR OF KHAKASS HEROIC TALES**

M.P. Chebodaeva
(Abakan)

The article reveals the contribution of the artist Vladimir Alexandrovich Todykov to the illustration of the heroic tale in the 1960s-1990s in Khakassia. The graphic illustrated the heroic tales of the Khakas "Aidolai" (1963), "Ah ChibekAryg" (1968), "Khan Mirgen" (1969), "AltynTaichi" (1973), "Khara Khushun" (1977), "Altyn – Aryg" (1987) and "Ai Huuchyn" (1991), in which he managed to capture the oral folk art of the Khakas in the visual arts and thereby show the greatness of the historical past of its people and its universal values of spiritual heritage.

Keywords: fine art of Khakassia, graphics, woodcut, heroic legend of the Khakas.

Формирование национального своеобразия хакасского изобразительного искусства связано, прежде всего, с творчеством известного художника Владимира Александровича Тодыкова (1938–1994). Ему принадлежат бесспорная заслуга в разработке национального изобразительного стиля и умение передать национальный колорит в современном изобразительном искусстве Хакасии. Тодыков – художник широкого творческого диапазона, его искусство многогранно и разнообразно: он иллюстратор книг, живописец, станковый график и художник монументально-декоративного искусства.

Владимир Тодыков родился 27 апреля 1938 г. в улусе Чаптыков Аскизского района Хакасской автономной области в семье сельских учителей. Детство и школьные годы его прошли в с. Аскиз, где он учился в средней школе. Еще в школе он увлекается рисованием. В свободное от учебы время его часто можно было увидеть с альбомом и карандашом в руках. Он не только много и увлеченно рисовал окрестности с. Аскиза, портреты своих одноклассников и знакомых, но и много читал в школьной библиотеке о русских и зарубежных художниках. В школьные годы он так же принимал активное участие в выпуске школьной газеты «Школьный крокодил» и рисовал наглядные пособия для занятий.

Старейший художник Хакасии А.М. Новоселов в газетной статье «Юный художник» за 1955 г. отмечает, что «В. Тодыков – ученик 9 класса Аскизской средней школы рисует рисунки на сюжеты хакасских сказок. Несколько тем для своих рисунков-композиций он взял из героического сказания С.П. Кадышева «Албынжи». Некоторые из рисунков и набросков В. Тодыкова показывают его уже почти профессиональную грамотность» [2].

После окончания Аскизской средней школы Владимир Тодыков едет в Ленинград и поступает в Ленинградское художественное училище им. В. Серова. Он проучился там с 1957–1959 гг., но по состоянию здоровья ему пришлось оставить данное учебное заведение.

В 1960 г. Тодыков поступает в Красноярское художественное училище им. В.И. Сурикова, которое он успешно окончил в 1963 г. Преподавателями художника были известные красноярские мастера А.П. Лекаренко и Е.С. Кобытев. Рисунок и живопись у Тодыкова преподавал А.П. Лекаренко. Своих учеников он учил четкой организации холста,

пониманию цвета, тона, их взаимодействию и самостоятельному мышлению. Воспитывая у студентов зрительное воображение, Лекаренко не раз повторял, что только неразрывная связь рисунка и живописи является основой профессиональной подготовки художника. В училище у Тодыкова проявились любовь к натуре, материалу, краскам, способность к строгому анализу и самоконтролю в работе. Знания, полученные им в училище, способствовали затем развитию мастерства у других хакасских художников, которые многому научились у него – это Р.И. Субраков, Г.Н. Сагалаков и В.Н. Кызласов.

Красноярский искусствовед И.М. Давыденко вспоминал: «В учебной мастерской Лекаренко всегда царила деловая обстановка. Андрей Прокопьевич воспитывал не словами, а личным примером: в творчестве – активным участием на выставках, в педагогической работе – дисциплиной труда, ответственным отношением к обязанностям. Не было случая, чтобы он опоздал или по какой-то причине не пришел на урок. К занятиям готовился самым тщательным образом. Надо, например, рисовать натюрморт. Подберет предметы, составит несколько возможных вариантов, рисует сам, прежде чем решит, какой вариант соответствует уровню подготовленности его учеников. Без слов, без нотаций он заставлял всех, в том числе и своих коллег по работе, «подтягиваться» [1, с. 40].

В 1963 г. после окончания Красноярского художественного училища им. В.А. Тодыков приезжает в Абакан.

В 1960-е гг. Тодыков сформировался как профессиональный художник. Именно в эти годы в изобразительном искусстве страны происходили большие изменения, расширился диапазон выразительных средств, активизировалось внимание к художественным национальным традициям прошлого и способам их выражения в формах и образах современного искусства. Перед Тодыковым открылись новые возможности выражения национальной истории, литературы и фольклора хакасского народа. В эти годы в масштабах страны стали активно издаваться книги на языках разных народов СССР, в том числе и на хакасском. В. Тодыков с большим энтузиазмом принимается за иллюстрирование произведений хакасской литературы – древней (героические сказания) и современной. Глубокое знание иллюстрируемого материала позволило художнику создать свои графические интерпретации литературных об-

разов, которые достоверно и убедительно сочетались с национальным мировосприятием хакасов. В хакасских героических сказаниях его привлекали по-восточному изящная стилистика, богатство, сочность и метафоричность языка. В поисках наиболее выразительной художественной формы, отвечающей духу литературных произведений, Тодыков обращается к приемам средневековой восточной миниатюры и традициям, связанным с древнетюркской культурой, в том числе и с культурой енисейских кыргызов.

В 1963 г. В.А. Тодыков начинает свой творческий путь в Хакасском областном книжном издательстве в должности художественного редактора. Он делает иллюстрации к хакасским школьным учебникам, сказаниям, детским книгам, сказкам, пословицам, поговоркам и загадкам, а также множество рисунков к книгам классиков национальной литературы: Т. Балтыжакова «Орис» (1964), «Сорока-проказница» (1969), Г. Топанова «Рассказы» (1965), Ф. Бурнакова «Рыже-чалый жеребенок» (1967), Н.Г. Доможакова «В далеком аале» (1970) и другие.

Но, несомненно, главным успехом Тодыкова стали иллюстрации к хакасским героическим сказаниям: «Айдолай» (1963), «Ах Чібек Арыг» (1968), «Хан Мирген» (1969), «Алтын Тайчы» (1973), «Хара Хусхун» (1977), «Алтын-Арыг» (1987) и «Ай Хуучын» (1991). Созданные им героические сюжеты и драматические эпизоды тесно связаны с пейзажными мотивами, с воспроизведенным предметным миром, характеризующим историческое прошлое, культуру и фольклор хакасского народа, и отличаются свободной композицией, тонкой декоративностью, динамизмом, изяществом линий, лаконичностью и законченностью. В каждом из этих листов график нашел свою оригинальную композицию, отвечающую событиям повествования. Все выполненные им работы не только иллюстрируют конкретные эпизоды и мотивы сказания, но дают широкую картину истории, народного быта, составляя своеобразную графическую энциклопедию хакасской этнографии и фольклора.

Первой работой среди проиллюстрированных художником Тодыковым стало героическое сказание «Айдолай» (1963). В основу публикации было взято героическое сказание «Ўс хулыхтыҕ чарых көк аттыҕ Айдолай» из рукописного наследия знаменитого хакасского сказителя Петра Курбижекова. Это героическое сказание Курбижеков впервые услышал

в 1932 г. от сказителя Павла Балахчина в Орджоникидзевском районе Хакасской автономной области, который, в свою очередь, услышал это сказание в 1902 г. от прославленного сказителя того времени Саролоха Курбижекова. Впервые героическое сказание «Айдолай» было записано и подготовлено к печати сотрудником сектора литературы и фольклора Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории Т.Г. Тачеевой.

Работа над сказанием «Айдолай» пришлось по душе художнику. Успех иллюстраций Тодыкова к хакасскому героическому сказанию обусловлен тем, что он как бы проживает жизнь вместе со своими героями, идет от претворения национальных традиций к искусству творческих обобщений и высокого мастерства. Неслучайно его иллюстрации смотрятся как линогравюры. На чисто белом листе бумаги контрастно, черной заливкой, прорезанной белыми линиями, силуэтно очерчены фигуры героев сказания. Каждый лист представляет собой многофигурную композицию, то замкнутую по кругу, то стремительно направленную по диагонали, то заключенную в остроконечный треугольник. Композиционно каждый лист построен мастерски, детали предельно скупы и лаконичны. Графический язык максимально выразителен, условен и декоративен.

Сюжеты листов самые разнообразные: здесь и сцены мирной жизни, и встреча с мифологическим героем сказания – ведьмой, битвы богатырей и сцены мирной жизни. Художник словно вживается в мир образов и народных представлений. В портретных изображениях героев эпоса, в образном строе и в орнаментике ясно чувствуется дыхание традиционной культуры в передаче хакасского быта, одежды и утвари. В иллюстрациях есть и драматизм, и напряжение происходящих событий.

Наиболее значительными из серии «Хакасское героическое сказание» были иллюстрации к произведению сказителя-хайджи С.П. Кадышева «Ах Чібек Арыг» (1968), выполненные совместно с красноярским художником В.Н. Сваловым в технике ксилографии.

Ах Чібек Арыг – легендарная девушка, возглавившая борьбу народа за изгнание врагов из своей страны. Графики прекрасно справились с работой, выполнив девять листов к этой легенде, в том числе «Портрет хайджи – С.П. Кадышева», «Мирная жизнь», «Перед битвой», «По-

единок Ах Чібек Арыг с вражеским всадником», «Хан Мирген» и другие. В каждом из этих листов они нашли свою оригинальную композицию, отвечающую событиям повествования. Многообразны образы главных героев и характерный хакасский пейзаж: то насыщенные пафосом бурных человеческих чувств, то полные внутреннего напряжения образы людей, то спокойный и величественный, то грозный и метущийся пейзаж. Все выполненные им работы не только иллюстрируют конкретные эпизоды и мотивы сказания, но и дают широкую картину истории, народного быта, раскрывают перед нами все стороны повседневной жизни хакасов.

Листы к сказанию отличаются красотой силуэта, неповторимым богатством стремительного движения, ритма, гармонической цельности композиции. Обратившись к традиционной черно-белой иллюстрации, художник усилил условность композиции, что в руках талантливого графика засверкало новыми гранями. Главный акцент Тодыков делает на силуэте, ритме и рисунке. Рисунок вообще почти во всех его произведениях поражает поистине виртуозным мастерством и изысканностью. Каждый штрих, каждая линия отличаются точностью, уверенностью и вместе с тем удивительной легкостью и свободой выполнения. Тодыков с редкой поэтической силой воссоздает жизнеутверждающий и свободный дух героического сказания хакасов.

В 1970 г. на страницах художественного журнала «Художник» вышла статья искусствоведа Л. Пятиной «Истоки успеха», посвященная творчеству В.А. Тодыкова. Искусствовед дала высокую оценку творчеству художника: «Умение мыслить масштабно и ясно передавать национальный колорит в обобщенной форме, активно относиться к героям иллюстрируемых произведений – все это говорит о целеустремленности художника, о его добросовестном отношении к труду. Заслуживают внимания попытки художника идти от монументальных рисунков на древних стелах, использовать особенности их композиционного построения, стилизации образов и приемов декора» [3, с. 21].

Следует отметить, что художник В.А. Тодыков стоял у истоков современного монументально-декоративного искусства Хакасии. Он первым стал делать монументальные чеканки и резьбу по дереву на фасадах и вводить в интерьеры зданий национальные элементы и колорит.

Монументально-декоративный жанр в изобразительном искусстве – явление новое, и его появление было обусловлено строительством в Абакане современных зданий: гостиницы «Хакасия», Абаканского дворца бракосочетаний (1970), Абаканского городского рынка (1973).

С начала 1970-х гг. для украшений общественных зданий в Хакасии стали применять монументальную живопись, чеканку и резьбу по дереву. Следует отметить, что Тодыковым созданы значительные произведения декоративного искусства в технике чеканки и резьбы по дереву, где он показал себя значительным мастером. Прежде всего, художник внимательно изучил прикладное искусство хакасского народа, имеющее богатое древнее наследие – наскальное искусство, искусство кыргызского периода, устное народное творчество и народную музыку. Результатом этой исследовательской работы стали монументальные творения художника Тодыкова с национальным колоритом.

В 1970 г. Тодыков совместно с красноярским скульптором В.И. Шавлыгиным оформил зал Дворца бракосочетаний в Абакане. Колонны вестибюля Дворца молодоженов украсились тонкими листами, на поверхности которых вычеканены различные изображения. В них и сказочной красоты лицо девушки, играющей на свирели, и хакасские борцы, удивляющие народ своей ловкостью и силой. А над ними солнце светит орнаментированными кружевами, и ребенок, освещенный его ласковыми лучами, с удовольствием впитывает в себя солнечное тепло. Вся композиция оформления подчинена идее народного праздника.

В 1973 г. Тодыковым созданы четыре рельефа – «Всадники», «Музыканты», «Хакасские девушки» и «Хакасские скотоводы», – украсившие фасад Абаканского городского рынка. Перед художником встала сложная задача, заключающаяся в том, чтобы связать декоративные изображения с архитектурной формой здания. Не менее трудной задачей был и выбор материала. Можно было сделать роспись или мозаику, но художник видел нечто объемное, что в данном случае оказывало бы более сильное эмоциональное воздействие на зрителя. Материалом для композиции была выбрана медь, а техникой – выколотка. Темой рельефов стала традиционная жизнь хакасского народа.

Четыре рельефа были помещены художником на углах фасада Абаканского городского рынка. Тодыков работал над своим произведением

около одного года. В рельефе «Всадники» воспроизведены три скачущих всадника на стремительно летящих конях, и бесспорно, в памяти сразу же возникают прекрасные строки из древних хакасских сказаний. Художник с любовью изобразил лица всадников в национальных костюмах и декоративные украшения на конских чепраках. Интересно решен автором национальный орнамент с геометрическими и растительными мотивами на чепраках, которые передавались из поколения в поколение хакасскими народными умельцами. Автор тонко и точно передал эмоциональную напряженность, выраженную в позах скачущих всадников. Динамизм композиции рельефа передают конские гривы и хвосты лошадей, развевающиеся на ветру на фоне раздольной хакасской степи и светящего огромного солнца в образе молодой красивой девушки.

В.А. Тодыков – художник глубоко национальный. Пристальное наблюдение и проникновение в жизнь своего народа, умение понимать его душу, заботы и радости составили главное достоинство его произведений. Художник стремится раскрыть глубинные, коренные истоки народного характера: добродушие, доверчивость и почтительность. Такое представление о человеке с детства формировалось в его воображении на основе непосредственных жизненных впечатлений.

Все работы Тодыкова подчинены реализации давнейшей мечты художника – показать величие исторического прошлого своего народа и общечеловеческие ценности его духовного наследия. Значение творчества Тодыкова для изобразительного искусства Хакасии трудно переоценить: благодаря ему хакасское искусство, прежде существовавшее лишь в устном народном словесном и музыкальном выражении, было воплощено в рисунке, который точно совпал с образами, возникавшими в воображении слушателей, тем самым он стал продолжателем традиций древнего искусства. В своих произведениях Тодыков затронул проблемы, связанные с возрождением героического духа народа, в жизни которого произошли сегодня глубокие изменения. Изображая события далекого прошлого своего народа, художник показывает героев волевыми, решительными, бесстрашными и сильными.

С 1964 г. художник В.А. Тодыков был участником областных, республиканских, всесоюзных и международных выставок. В разные годы он совмещал должности художественного редактора в Хакасском книжном

издательстве, в журнале «Ах тасхыл» (1966–1970, 1977). В 1968 г. в жизни художника наступает важный момент – он становится членом Союза художников СССР.

В настоящее время произведения художника В.А. Тодыкова находятся в Хакасском национальном краеведческом музее, Абаканской картинной галерее, Черногорском городском музее, Красноярском художественном музее и частных собраниях.

Литература

1. *Давыденко И.М.* Щедрый талант: Жизнь и творчество заслуженного художника РСФСР А.П. Лекаренко – Красноярск: Кн. изд-во, 1985. – 96 с.
2. *Новоселов А.М.* Юный художник // Советская Хакасия. – 1955. – 18 декабря.
3. *Пятина Л.* Истоки успеха // Художник. – 1970. – №1. – С. 21.

УДК 94(479.24)

ШУША – ЦЕНТР АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ С ГЕРОИЧЕСКОЙ СУДЬБОЙ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ

С.И. Иманова
(г. Баку)

Статья посвящена особенностям развития культуры и языка одного из основных центров культуры Азербайджана – города Шуша – в контексте исторических событий. Рамки исследования охватывают два этапа: зарождение города и современное возрождение. Целью статьи является изучение культурного наследия Азербайджана на примере отдельно взятого региона – города Шуша – и анализ его трагической судьбы, с переплетением расцвета, разрушений и возрождения, решения национального вопроса, драматических событий на основе документальных источников, периодической печати, работ и исследований ученых и деятелей культуры.

Ключевые слова: Азербайджан, Шуша, Карабах, язык, культура, история, современность.

SHUSHA IS A CENTER OF AZERBAIJANI CULTURE WITH A HEROIC FATE IN THE CONTEXT OF HISTORY AND MODERNITY

S.I. Imanova
(Baku)

The article is devoted to the peculiarities of the development of culture and language of one of the main centers of culture of Azerbaijan, the city of Shusha, in the context of historical events. The research framework covers two stages: the birth of the city and the modern stage of revival. The purpose of the article is to study the cultural heritage of Azerbaijan on the example of a separate region – the city of Shusha and analyze its tragic fate, with the intertwining of prosperity, destruction and revival, the solution of the national question, dramatic events based on documentary sources, periodicals, works and research of scientists and cultural figures.

Keywords: Azerbaijan, Shusha, Karabakh, language, culture, history, modernity.

Возникновение города – один из необходимых этапов в развитии человеческой культуры. Город – сложное творение человека, а язык любого народа, в свою очередь, – важнейший компонент его национальной культуры, формирующийся на основе зарождения нации.

Удивительный уголок Шуша расположен на отвесной скале. Об истории основания этой сказочной крепости дана информация в «Очерке города Шуши и Шушинского уезда» К. Никитина, в которой, по словам автора, «<...> к счастью для Карабаха, один из искателей приключений, по имени Панах Али бек, выходец из Сарыджалинского общества Джеванширского племени, дал лучшую жизнь дикой и необитаемой скале, сделавшись виновником основания на ней города» [5, с. 2]. Впоследствии, «сделав его своей резиденцией и столицей всего Карабага, назвал Панах-Абатом» [5, с. 4]. Время основания г. Шуши отнесено, по Мусульманскому летоисчислению, к 1167 г. Геджры, т. е. в 1752 году от Рождества Христова. Впоследствии, город этот назван Шушей, по имени соседней деревни «Шушакент» [5, с. 4–5].

Для уточнения: Панахабад – Гала – Шуша (в народе Шушу именовали «Гала» – в зн. «скала»).

С момента основания и по настоящее время город переживает великие исторические события.

На которое получил ответ Вагифа:

*«Меня стеклом создатель окружил,
Но в крепкий камень он стекло вложил».*

Таким образом, шах, потерпев неудачу, вынужден был снять осаду.

После завершения второй Русско-персидской войны и подписания Туркменчайского мирного трактата в 1828 г. Россия начинает интенсивно заселять Южный Кавказ армянами. А.С. Грибоедов писал по этому поводу: «Армяне большею частью поселены на землях помещичьих мусульманских... Переселенцы находятся сами в тесноте и теснят мусульман, которые все ропщут и основательно...» [3, с. 85].

Удивительный край, богатство земли, многообразие природы, эстетичность языка стали основой рождения целой плеяды творческих людей, в том числе поэтов. На небосклоне Карабаха засверкали талантом поэтессы Ага Бейим Ага, Ашыг Пери, Фатма Ханум Камине и Хуршид Бану Натаван («Натаван» – псевдоним, взятый юной поэтессой, означающий на перс. «беспомощный, незащищенный»). Последняя, – одна из ярких фигур азербайджанской поэзии XIX в. дочь последнего правителя Карабаха Мехтигулу хана Джаваншира Хуршидбану Натаван родилась в августе 1832 г. в городе Шуша. В народе ее так и называли – Хан гызы.

Произведения Хуршидбану Натаван свидетельствуют о ее высокой образованности, прекрасном владении арабским, персидским, турецкими, французским и русским языками, глубоком знании всех тонкостей восточной поэтики. О впечатлениях от встречи с Натаван в 1858 г. Александр Дюма в своей книге «Кавказ». Французский писатель после проигрыша в игре преподнес очаровавшей его княгине шахматы, приобретенные, по всей вероятности в России. А подаренный А. Дюма вышитый собственноручно Натаван кисет и по сей день украшает музей Франции.

Оригинальность и своеобразие таланта Натаван привлекали внимание таких выдающихся корифеев литературы, современников поэтессы, как М.Ф. Ахундов, Г. Закир, С.А. Ширвани.

В 1872 г. Хуршудбану по инициативе поэта и историка Мирза Рагима Фена (1841–1931) – в дальнейшем секретаря меджлиса – организовала литературный салон «Меджлиси-унс» («Собрание друзей»), объединивший лучших поэтов того времени и просуществовавший 20 лет.

Продолжая традиции предшественников, в частности Физули, Натаван в своих газелях отображала сложные жизненные противоречия. Чувствуя пропасть между реальностью и мечтой, она не могла примириться с действительностью:

*«Лучше б меня не стало, и тебя, о мир двуликий,
Боже, да не будет в мире сердца в путях,
в тайном крике...»*

Натаван принимала активное участие и в общественной жизни, занималась благотворительностью. Ее всегда волновало благосостояние Шуши и Карабаха в целом. Немало средств тратила на строительство школ, мостов, бань, морозильных камер и на проведение питьевой воды в Шуше, а также оказывала материальную помощь нуждающимся ученым, поэтам и студентам, получающим образование вдали от родины.

Смерть Натаван стало потрясением не только в Азербайджане, но и далеко за его пределами. Об этом свидетельствуют опубликованные в периодической печати («Кавказ», «Тарджуман» и др. газеты) некрологи по случаю ее смерти. В них говорится, что уход Хуршудбану Натаван – «трагедия в мире литературы», «затмение» в «Меджлисе-унс».

Хуршудбану Натаван похоронена на кладбище «Имарет» в Агдаме, находящимся около 30 лет под оккупацией армянских захватчиков, в течение которой был разрушен мавзолеем правителя Карабаха Ибрагим Халил-хана и надгробный памятник Хуршудбану Натаван.

В Шуше родился Наджаф бек Везиров (1854–1926), с именем которого связана история возникновения азербайджанского театра, а также выдающийся просветитель, талантливый литературовед Фирудин бек Кочарли (1863–1920). Плодом 35-летней деятельности Ф. Кочарли являются книги «Литература азербайджанских татар» (1903), «Подарок детворе» (1911), «Мирза Фатали Ахундов» (1911), «Материалы по истории азербайджанской литературы» (1925–1926); статьи «Татарские комедии» (1895), «Письма о нашей литературе» (1904). Ф. Кочарли был одним из первых переводчиков произведений русских классиков. Именно в его переводах прозвучали на азербайджанском «Сказка о рыбаке и рыбке» А.С. Пушкина, «Три пальмы» М.Ю. Лермонтова, «Что ты спишь, мужичок» А.В. Кольцова, «Лошадиная фамилия» А.П. Чехова, «Вино

и табак» Л.Н. Толстого. Бесценны заслуги Кочарли в развитии литературного азербайджанского языка. Он одним из первых поднял вопрос о его унификации, переработав учебник «Родной язык».

«Материалы по истории азербайджанской литературы» – фундаментальный труд Кочарли, состоящий из 3 томов, 4 частей. В них впервые собраны сведения о выдающихся личностях нашей словесности начиная с XII по XIX в. В общей сложности – 131 автор, которых ученый группирует по территориально-географическому принципу: «Ширван и Шемаха», «Карабах – город Шуша» (в нем он называет Шушу Закавказским Ширазом), «Куба», «Гянджа» и др. Рассуждая о творчестве Физули, Вагифа, Видади, Закира, М.Ф. Ахундова, С.А. Ширвани, Н. Везирова, Дж. Мамедкулизаде, М.А. Сабира, А.А. Ахвердова, Н. Нариманова, Узеира Гаджибекова, Кочарли отмечает, что «все, что вышло из-под пера этих выдающихся поэтов и писателей, является криком души, пропитано кровью сердца».

Фирудин бек Кочарли вел также активную научно-публицистическую деятельность, которую начал с семнадцатилетнего возраста, будучи учителем Эриванской гимназии. Его статьи публиковались на страницах таких периодических изданий, как «Кешкюль», «Тарджуман», «Шаргирус», «Молла Насреддин», «Иршад», «Мектеб», «Хаггйолу», «Хаят», «Сада», «Игбал» и др., а также в периодической печати России.

Другой не менее известный азербайджанский прозаик, публицист, фольклорист и политический деятель, родом из Шуши, Юсиф Чеменземинли (Везиров, 1887–1943) в своем произведении «Взгляд на азербайджанскую литературу» дал высокую оценку творчеству Фирудин бека Кочарли: «Единственный, кто подробно изучил всю азербайджанскую литературу, – это Фирудин бек Кочарли, который написал «Историю азербайджанской литературы» в трех томах. Как известно, первый том «Истории» посвящен народной литературе, второй том – письменной литературе, начиная с Вагифа, а третий – новой литературе.

Один из основоположников драматического театра, автор театральных пьес, либретто балетов, первый азербайджанец-дирижер Абдурагим Асад бек оглу Ахвердов (Ахвердиев) родился 16 мая 1870 г. в колыхели культуры и науки Карабаха – в городе Шуша.

Также в Шуше, в семье бека, в одном из живописных уголков Азербайджана, колыбели талантов, родился в октябре 1875 г. детский писатель, драматург, педагог С.С. Ахундов. После установления советской власти в Азербайджане в апреле 1920 г., С.С. Ахундов занимал должность министра образования Нагорно-Карабахской автономной области.

Невозможно вместить в рамки одной статьи имена и деятельность многочисленных деятелей культуры и науки, уроженцев города Шуша.

Карабахское ханство с центром Шуша – исконная земля Азербайджана, перекресток культур, перекресток истории. Она дала нашей культуре великие имена не только литературных, но и других ярких талантов. Здесь много музыкантов, певцов и танцоров. Эта родина гениального композитора Узеира Гаджибекова, профессора Бюль-Бюля и многих других, прошедших школу Харрат Кулу, Молла Ибрагима, Мир Мовсума Навваба. О музыкальной жизни Шуши пишет видный советский музыковед В. Виноградов в своей работе «Узеир Гаджибеков и азербайджанская музыка», а известный армянский музыковед В.Д. Карганов в работе «Кавказская музыка» отмечает, что все «Закавказье снабжает музыкантами и певцами Шуша <...>; она служит консерваторией для всего Закавказья...» [6, с. 68–69]. Это город великих учёных и историков, старинный центр ковроделия.

XX–XXI вв. – век радикальных изменений, потрясших нашу общечеловеческую ответственность.

Находящиеся в течение 30 лет в аннексии земли Азербайджана, в том числе и «зеркало его души» – Шуша – освобождены в результате успешной военной операции – Отечественной войны 27 сентября – 10 ноября 2020 г. «Освобождение города Шуша вошло золотой страницей в военную науку и военную историю всего человечества! Шуша – это «Иерусалим Кавказа». Её крепостные стены – это «Стена плача». А Мечеть Юхары Говхар-ага – это «Аль-Акса Кавказа», его «Мекка» и «Кааба». Шуша для азербайджанцев – это как Биг-Бен для англичан, Статуя свободы для американцев, Сергиев Посад для русских, Зальцбург для австрийцев, Версаль для французов, Forbidden Town для китайцев, Ватикан для католиков. Это центр духовной культуры Азербайджана, его душа. Тот самый ларец, в котором хранится генетический код азербайджанца.

жанской нации. Без этого ларца нет нации. Вот что такое Шуша» (В. Сеидов). Недаром сказано, что «история напоминает Мальстрём: то, что она поглощает, она возвращает обратно» [4, с. 316].

Закон возвращения к истокам – общий закон культуры. Рано или поздно справедливость торжествует, и все возвращается на круги своя. И хотя во время оккупации был нанесен серьёзный урон всему культурному наследию (как материальному, так и духовному), последствия этих разрушений мы стараемся устранить в кратчайшие сроки.

Порой слышны острые споры о том, какая национальность лучшая, более достойная. Но с годами понимаешь, что это беспочвенная и безосновательная трата времени. Многовековой опыт убедительно доказывает, что самые одаренные люди появляются на стыке разных наций. Уместно будет отметить, что «правильное, своевременное и взвешенное решение языковых проблем <...> – залог не только нормального сосуществования населяющих страну народов, но и гарантия сохранения целостности и безопасности самого государства, а также мира, дружбы и взаимопонимания между всеми народами» [2, с. 522].

История развития человечества свидетельствует о возникновении необходимости своевременного противостояния и устранения всего негативного, в то же время способствования консолидации как нации, так и этнических меньшинств с целью формирования высшего сознания для культурного сосуществования общества.

Литература

1. Бакиханов А.К. Гюлистан-и Ирам. – Баку: Элм, 1991. – 304 с.
2. Дякиева Б.Б. Языковая политика в Республике Калмыкия в контексте истории // Актуальные проблемы современного монголоведения и алтаистики: сб. ст. Междунар. науч. конф. – Элиста: КалмГУ, 2014. – С. 519–522.
3. Каджар Ч. Старая Шуша. – Баку: Şərq-Qərb, 2007. – 344 с.
4. Лотман Ю.М. Сотворение Карамзина. – Москва: Книга, 1987. – 338 с.
5. Никитин К. Очерк города Шуши и Шушинского уезда. – Елисаветполь: Типография Федорова и Тарумова. 1873. – 30 с.
6. Шушинский Ф. Шуша. – Баку: Азернешр, 1968. – 163 с.

ГЕНДЕРНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ В ПАРЕМИЯХ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ

А.И. Егорова
(г. Якутск)

Изучены гендерные стереотипы, представленные в 376 паремиях тюркоязычных народов. При помощи контент и интен-анализа выявлены содержание и скрытая направленность (интенции) паремий в алтайском, тувинском, хакасском и якутском языках. В целом в пословицах этих народов достаточно объемно отражено содержание и четко прослеживается интенция гендерных стереотипов. Наиболее типичными интенциями в пословицах тюркоязычных народов явились «Восхваление», «Предостережение», «Поучение», «Оценка», «Наставление», «Совет», «Обличение», «Упрек». При сравнении интенций пословиц на отдельных языках было обнаружено, что у всех народов в мужских стереотипах скрыты интенции «Восхваление» и «Наставление», особенно в алтайских и якутских паремиях, что, вероятно, свидетельствует о чрезмерной идеализации мужчин и присутствии андроцентрических тенденций. В женских стереотипах якутов, алтайцев и хакасов скрыты интенции «Предостережение», «Обличение», «Упрек», что свидетельствует о наличии предубеждений и сексизма в отношении к женщинам. В паремиях алтайского, тувинского, хакасского и якутского народов отражены традиционные семейно-родовые отношения, построенные на андрократических (патриархатных) установках, строгой регламентации гендерных различий, дихотомизации мужского и женского, иерархии статуса мужчин и женщин. Традиционные гендерные отношения алтайцев, хакасов и якутов были маскулинно ориентированны, в них доминировали идеи о неравенстве полов, относительно женщин было большое количество запретов, связанных с экзогамным браком – избегание, умыкание, карамчение, уплата калыма и т. П.;, данная тенденция у тувинцев не так ярко выражена.

Ключевые слова: алтайцы, тувинцы, хакасы, якуты, тюркоязычные народы, гендерные стереотипы, паремия, пословица, андроцентризм, андрократия.

GENDER STEREOTYPES IN PROVERBS OF TURKIC-SPEAKING PEOPLES

A.I. Egorova
(Yakutsk)

In our study were studied the gender stereotypes presented in 376 proverbs of the Turkic-speaking peoples. With the help of content analysis and intent analysis, the content and hidden orientation (intentions) of proverbs in the Altai, Tuvan, Khakass and Yakut languages were revealed. In general, the content of the proverbs of the Altaians, Tuvans, Khakass and Yakuts reflects the content quite voluminously and the intention of gender stereotypes is clearly traced. The most typical intentions in the proverbs of the Turkic-speaking peoples were “Praise”, “Warning”, “Instruction”, then “Evaluation”, “Instruction”, “Advice”, “Rebuke”, “Reproach”. When comparing the intentions of proverbs in individual languages, it was found that among all peoples, the intentions «Praise» and «Instruction» are hidden in male stereotypes, especially in the Altai and Yakut proverbs, which probably indicates an excessive idealization of men and the presence of androcentric tendencies. In the female stereotypes of the Yakuts, Altaians and Khakasses, the intentions «Warning», «Rebuke», «Reproach» are hidden, which indicates the presence of prejudice and sexism in relation to women. The proverbs of the Altai, Tuva, Khakass and Yakut peoples reflect traditional family and clan relations built on androcratic (patriarchal) attitudes, strict regulation of gender differences, dichotomization of male and female, hierarchy of the status of men and women. The traditional gender relations of the Altaians, Khakasses and Yakuts were masculine-oriented, they were dominated by ideas about gender inequality, there were a large number of prohibitions regarding women associated with exogamous marriage – avoidance, kidnapping, punishment, paying kalym, etc. , this trend among Tuvans not so pronounced.

Keywords: Altaians, Tuvans, Khakasses, Yakuts, Turkic-speaking peoples, gender stereotypes, paremia, proverb, androcentrism, androcracy.

Исследования показывают, что гендерные стереотипы, несмотря на универсальность основных параметров, могут иметь различное содержание и даже противоположный смысл в зависимости от культуры. Культура оказывает сильное влияние на содержание гендерных сте-

реотипов, выдвигая специфические требования к поведению мужчин и женщин. Недостаточно изучены гендерные стереотипы, представленные в языковой системе, паремиях (пословицах, поговорках, предписаниях, запретах, оберегах, кратких изречениях, метафорах). Малые жанры фольклора представляют определенный научный интерес, так как в них заложены не только модели и паттерны общения, но и нормы и стандарты мужского и женского поведения, существующие в обыденном сознании.

В историческом прошлом, языке, мифологии, религии, культуре, картине мира тюркоязычных народов Сибири – алтайцев, тувинцев, хакасов и якутов – можно обнаружить много общего. В мифологическом сознании алтайцев, хакасов и якутов существовали архаические культы божеств, которые имели гендерную направленность, наиболее типичным было представление женского божества, богини матери земли, плодородия, покровительницы рожениц и детей, хранительницы очага и семьи в образе Айыыһыт (як.), Умай Эне (алт.), Ымай идже (хак.) [1, с. 84-88].

У алтайцев, тувинцев, хакасов и якутов существовали андрогинные образы женщин-богатырок Очи-бала (алт.), Бора-Шээлей (тув.), Кыыс Дэбилйэ (як.), связанные с периодом матриархата, когда женщины-матери занимали лидирующие позиции в родовом обществе и представляли воинов – защитниц своего племени, народа от иноземных завоевателей, сочетали лучшие качества и идеалы женственности (свободолюбие, силу, отвагу, мудрость, находчивость) [там же; 7].

Традиционные семейно-родовые отношения алтайцев, тувинцев, хакасов и якутов были основаны на патриархатных установках и построены на строгой регламентации гендерных различий и дихотомизации мужского и женского, иерархии статуса мужчин и женщин, в целом были маскулинно ориентированы, отличаясь тенденцией к андроцентричности. В семейно-родовых отношениях традиционных алтайцев, хакасов и якутов доминировали идеи о неравенстве полов, относительно женщин были характерны обычаи и запреты экзогамного брака – избегания (запрета называть по имени родственников мужа), умыкания и карачения (насильственного увоза невесты), уплаты калыма и т. п.

Целью нашего исследования является анализ и сравнение традиционных гендерных стереотипов, содержащихся в паремиях алтайского, тувинского, хакасского и якутского языков¹.

Материалы и методы исследования: объектом исследования явились фольклорные и этнографические источники, из которых нами было отобрано 376 паремий, отражающих гендерные стереотипы и социальное поведение мужчин и женщин, в том числе 124 на алтайском, 75 на тувинском, 91 на хакасском и 86 на якутском языках [2–6; 8–11]. В исследовании были использованы контент и интент-анализ для выявления содержания и скрытой направленности (интенций) паремий в алтайском, тувинском, хакасском и якутском языках.

Все 376 паремий были разделены по содержанию на семь тематических категорий: «Андроцентризм», «Традиционная мужественность», «Традиционная женственность», «Гендерная поляризация», «Андрократия (патриархат)», «Традиционные гендерные роли в семье», «Отношение к безбрачию (одиночеству)». По категории «Андрократия (патриархат)» было выделено пять подкатегорий: «Доминирование мужчин/подчинение женщин», «Экзогамный брак», «Калым», «Умыкание», «Избегание». Категория «Традиционные гендерные роли в семье» включала подкатегории: «Мужские роли в семье», «Мужские и женские роли в семье», «Женские роли в семье».

В целом категория «Андроцентризм» включала 18 (4,7%), «Традиционная мужественность» – 79 (21%), «Традиционная женственность» – 58 (15,4%), «Гендерная поляризация» – 28 (7,4%), «Андрократия (патриархат)» – 45 (12%), «Традиционные гендерные роли в семье» – 127 (33,8%), «Отношение к безбрачию (одиночеству)» – 21 (5,6%) пословиц (рис. 1).

¹ В данной статье приводится обобщение сравнительного исследования четырех тюркоязычных народов. Ранее изданы отдельные статьи: Егорова А.И. Чочкина М.П., Сарбашева С.Б. Психолингвистический анализ гендерных стереотипов в алтайских и якутских пословицах // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2019. №2. С. 51–63. Егорова А.И. Кондакова А.П., Кужугет М.А. Гендерные стереотипы в тувинских пословицах и поговорках // Новые исследования Тывы. 2020. № 1. С. 19–34. Егорова А.И., Тугужекова В.Н., Каскаракова З.Е., Канзычакова Н.Г. Гендерные стереотипы в хакасских и якутских паремиях // Урало-алтайские исследования. 2020. №2 (37). С. 17–30.

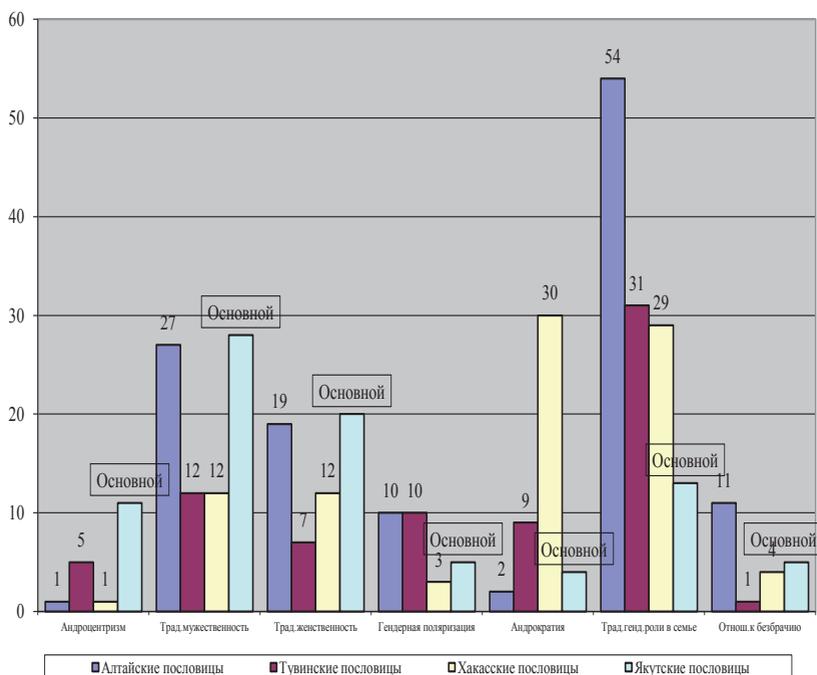


Рисунок 1 – Категории гендерных стереотипов в алтайских, тувинских, хакасских и якутских пословицах

По семи шкалам были выявлены интенции всех пословиц. Всего для анализа было выделено девятнадцать групп интенций, в том числе четырнадцать основных интенций: «Благопожелание», «Восхваление», «Оценка», «Поучение», «Оправдание», «Утешение», «Наставление», «Совет», «Требование», «Запрет», «Порицание», «Предостережение», «Обвинение», «Дискредитация» и пять отдельных интенций, относящихся к основной интенции «Предостережение»: «Урезонивание», «Обличение», «Угроза», «Упрек», «Одергивание».

Первые три ранга интенций в пословицах тюркоязычных народов заняли «Восхваление», «Предостережение», «Поучение», далее – «Оценка», «Наставление», «Совет», «Обличение», «Упрек». Из 376 пословиц по категории «Андроцентризм» преобладают интенции «Восхваление»,

по категории «Традиционная мужественность» – «Восхваление», «Наставление» и «Оценка», по категории «Традиционная женственность» – «Предостережение», «Обличение», «Упрек», по категории «Гендерная поляризация» – «Оценка», «Восхваление», по категории «Андрократия (патриархат)» – «Поучение», «Наставление», «Предостережение», по категории «Традиционные гендерные роли в семье» – «Предостережение», «Поучение», «Совет», «Восхваление», «Оценка», «Обличение», «Наставление», по категории «Отношение к безбрачию (одиночеству)» – «Поучение» и «Предостережение» (рис. 2).

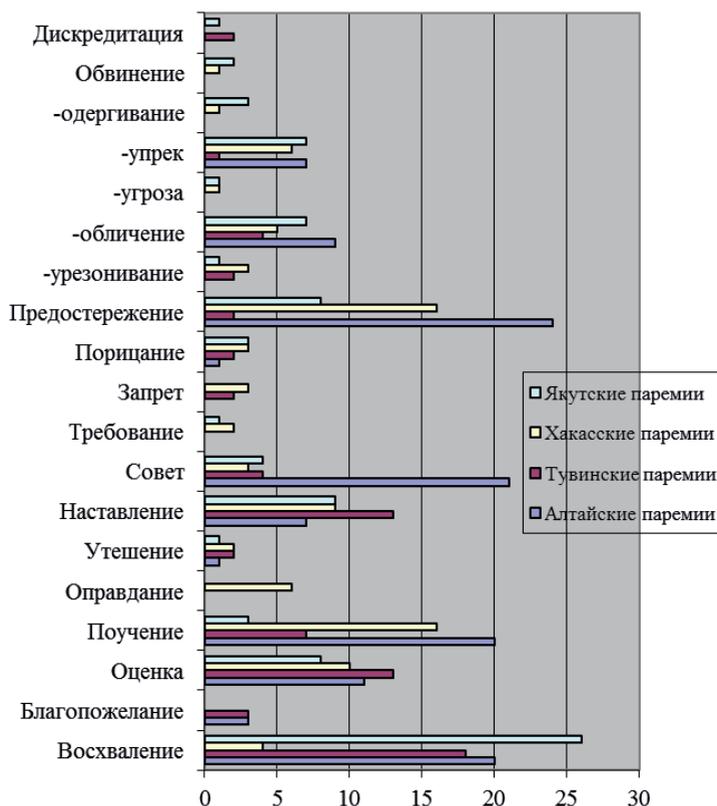


Рисунок 2 – Частота встречаемости интенций в алтайских, тувинских, хакасских и якутских паремиях

По частоте встречаемости первые три ранга интенций в алтайских пословицах заняли «Предостережение», «Совет», «Восхваление», далее «Поучение», «Оценка», «Обличение», «Наставление», «Упрек». По категории «Андроцентризм» из 124 пословиц алтайского языка преобладает интенция «Восхваление», по категории «Традиционная мужественность» – «Восхваление» и «Наставление», по категории «Традиционная женственность» – «Предостережение» и «Совет», по категории «Гендерная поляризация» – «Восхваление» и «Оценка», по категории «Традиционные гендерные роли в семье» – «Предостережение», «Совет», «Поучение», «Обличение» и «Восхваление», и по категории «Отношение к безбрачию (одиночеству)» – «Поучение».

В тувинских пословицах первые три ранга интенций заняли «Восхваление», «Оценка», «Наставление», далее – «Поучение», «Совет», «Обличение». Из 75 паремий на тувинском языке по категории «Андроцентризм» преобладают интенции «Восхваление», по категории «Традиционная мужественность» – «Восхваление» и «Оценка», по категории «Традиционная женственность» – «Наставление», по категории «Гендерная поляризация» – «Оценка», по категории «Андрократия (патриархат)» – «Поучение», «Наставление», «Запрет», по категории «Традиционные гендерные роли в семье» – «Восхваление», «Оценка», «Наставление», «Совет».

Первые три ранга интенций в хакасских пословицах заняли «Предостережение», «Поучение», «Оценка», далее «Наставление», «Упрек», «Оправдание», «Обличение». По категории «Традиционная мужественность» из 91 паремии хакасского языка преобладают интенции «Наставление» и «Восхваление», по категории «Традиционная женственность» – «Предостережение», «Обличение» и «Порицание», по категории «Гендерная поляризация» – «Оценка», по категории «Андрократия (патриархат)» – «Предостережение», «Упрек», «Поучение», «Оправдание», «Наставление», по категории «Традиционные гендерные роли в семье» – «Поучение» и «Предостережение».

В якутских пословицах первые три ранга интенций заняли «Восхваление», «Наставление», «Предостережение», «Оценка», далее «Обличение», «Упрек», «Совет». Из 86 паремий на якутском языке по категории «Андроцентризм» преобладает интенция «Восхваление», по категории

«Традиционная мужественность» – «Восхваление», «Наставление», по категории «Традиционная женственность» – «Предостережение», «Упрек», «Обличение», по категории «Гендерная поляризация» – «Оценка», «Андрократия (патриархат)» – «Упрек», по категории «Традиционные гендерные роли в семье» – «Предостережение», «Обличение», по категории «Отношение к безбрачию (одиночеству)» – «Предостережение», «Поучение».

Для анализа мужских и женских стереотипов из всего массива данных нами были отобраны шкалы «Андроцентризм» и «Традиционная мужественность», «Традиционная женственность» и «Андрократия (патриархат)».

Мужские стереотипы. Анализ мужских стереотипов, содержащихся в паремиях алтайского, тувинского, хакасского и якутского языков, показал, что в пословицах и изречениях исследуемых народов присутствует восхваление мужчин и отражены андроцентрические установки: *Ада кижги оглун сактыр, алдын-доос кудуруун сактыр* (тув.) 'Отец гордится сыном, а павлин – хвостом', *Кайгал эрниң кара илдең* (тув.) 'Молодца видно по глазам', *Арыҥ сөөктіг* (хак.) 'Мужчина – чистое создание (с чистой костью)', *Уол оҕо төрүөбүн эрэ кэрэх* (як.) 'Юноше лишь бы родиться', *Уол оҕо дьоллоох, танара баайдаах* (як.) 'Юноша счастлив, богат от бога'. Тенденция к андроцентричности наиболее всего выражена в якутских пословицах, умеренно – в тувинских.

В пословицах алтайцев, тувинцев, хакасов и якутов мужской образ и идеалы маскулинности связаны с такими качествами, как воинственность, решительность, сила, ловкость, трудолюбие, крепость и твердость мужского слова, хороший нрав, лидерские и организаторские качества: *Кижги чилеп өзөргө – иштенер керек* (алт.) 'Чтобы вырасти человеком – надо трудиться', *Ээр кажы экү, эр сөзи эптү* (алт.) 'У седла лука двойная, у мужчины слово дельное', *Эзир куш шың бажында, эки эр чурт бажында* (тув.) 'Смелый орел летает над тайгой, умный мужчина правит страной', *Эр – олуттуг, эзир – чистиг* (тув.) 'У мужчины – почет, у орла – добыча', *Ир чонының көзеркек полҕаны: ухтың орта теңені, сөстің сын полҕаны* (хак.) 'Гордость племени мужского; меткость пули, верность слова', *Чихеу атыхы – чітіг харах јзені* (хак.) 'Меток стрелок – зорок зрачок', *Уол оҕо дьоло орто дойдуга, баайа балаадаҕа, көлөһүнэ күн*

сиригэр (як.) 'Счастье юноши в среднем мире, богатство его в палате, труды его в мире', *Тимир уһаарыллан тимир буолар, уол оҕо эриллэн эр бэрдэ буолар* (як.) 'Железо становится железом после плавки, юноша становится мужчиной, преодолевая трудности'.

Женские стереотипы. Анализ женских стереотипов, содержащихся в паремиях алтайского, тувинского, хакасского и якутского языков, показал, что, в отличие от мужских стереотипов, в них отражены обычаи и запреты экзогамного брака, когда жен брали из другого рода: *Таш таштаган јеринде, кыс барган јеринде* (алт.) 'Камень там, где его бросили, девушка там, где замуж вышла', *Даш октаан черинге чыдар, кыс берген черинге орар* (тув.) 'Где камень бросил, там и лежит, куда дочь отдал, там век ей жить', *Тас анда, хайдар ол тасталған, хыс анда, хайдар аны ирге пиргеннер* (хак.) 'Камень, хоть не прошен, там, куда он брошен, А девица – там она, куда замуж отдана', *Хыс – ол пасха кизиниң палазы (хыс ирге парчатхан үчүн, аны пасха өскірбечеңнер)* (хак.) 'Дочь – это чужой ребенок', *Кыыс оҕо – омук анала* (як.) 'Дочь – чужое добро', патриархальные установки о том, что женщина – товар и имеет цену (калым): *Чатха санныҕ* (хак.) 'Девочка с чужого счета', *Садыҕа парар сарыҕ хундус* (хак.) 'Девочка, идущий на продажу желтый бобр', *Хызыл түлгү ахчаа турча, сіліг хыс халымға турча* (хак.) 'Красная лисица стоит денег, красная девица стоит калыма', *Кыыс оҕо атыылаах-сулуулаах буолар* (як.) 'Девушка имеет цену и калым', доминирование мужчин и подчинение женщин, даже жестокость по отношению к жене: *Өшкү бажын тавакка салбас, кыс кижиниң сөзүн херекке албас* (тув.) 'Козьей головой не угощают, с бабьим словом не считаются', *Дьахтар таһыырын таптыыр, харты ырытыытын таптыыр* (як.) 'Женщина становится лучше, если ее «проучить»'.

В целом женские стереотипы, отраженные в пословицах тюркоязычных народов, отличаются противоречивостью: с одной стороны, подчеркиваются положительные качества женщин: *Јараш кожон јүрекке јылу, јараш кыс көскө јылу* (алт.) 'Красивая песня сердцу приятна, красивая девушка взгляду приятна', *Дьахтар саата улахан* (як.) 'Честь женщины превыше всего', *Кыыс-дьахтар кындыа буолар, киниит дьахтар килбик буолар* (як.) 'Девушка бывает горделивой, невестка – застенчивой', *Кызынбай јүрүп, кыс болор бо? Кысканбай үрүп, бай болор бо?* (алт.) 'Не

стесняясь живя, девушкой станешь ли? Щедро живя, богатым станешь ли?’, *Ўреен ийтте үлү бар – не болорын билетен, Ый кижиде санаа бар – нени сезетен* (алт.) ‘У лающей собаки удел – знать, что будет, в мыслях женщины – предчувствовать что-то’, с другой стороны, отражены взгляды о «нечистоте» и опасности женщины: *Көтөр түспэтэх маһа суох, кыыл сылдыбатах симилэбэ суох* (як.) ‘Нет дерева, на которое бы не садилась птица, нет таких дебрей, куда бы не забегал зверь’, *Бажын сыймап, адына бүйтпе, чачын сыймап, катына бүйтпе* (алт.) ‘Голову поглаживая, коню своему не верь, волосы, поглаживая, жене своей не верь’, о неполноценности и ограниченности женщины: *Ўй кижинин чачы узун, сагыжы кыска* (алт.) ‘У женщины волосы длинные, ум короткий’, *Дьахтар санаата аһынаабар кылгас* (як.) ‘Ум женщины короче ее волос’, *Казырага баштаткан мал мал болбос, кадытка баштаткан јон јон болбос* (алт.) ‘Теленком возглавляемый скот стадом не будет, женщиной возглавляемый народ народом не будет’, о легкомысленности и переменчивости настроения женщин: *Кыстын кылыгы кылгандый: ары үрзен – ары болор, бери үрзен – бери болор* (алт.) ‘Нрав у девушки как былинка: туда дунешь – туда повернет, сюда дунешь – сюда повернет’, *Оронугар барыар дьэири дьахтар сүүс санааны саныыр* (як.) ‘Пока дойдет до постели, женщина сто мыслей передумает’.

При сравнении интенций пословиц на отдельных языках было обнаружено, что у всех народов в мужских стереотипах скрыты интенции «Восхваление» и «Наставление», особенно в алтайских и якутских паремиях, что, вероятно, свидетельствует о чрезмерной идеализации мужчин и присутствии андроцентрических тенденций. В женских стереотипах якутов, алтайцев и хакасов скрыты интенции «Предостережение», «Обличение», «Упрек», что свидетельствует о наличии предубеждений и сексизма в отношении к женщинам.

В целом в пословицах алтайцев, тувинцев, хакасов и якутов достаточно объемно отражено содержание и четко прослеживается скрытая направленность гендерных стереотипов. В паремиях алтайского, тувинского, хакаского и якутского народов отражены традиционные семейно-родовые отношения, построенные на андрократических (патриархатных) установках, строгой регламентации гендерных различий, дихотомизации мужского и женского, иерархии статуса мужчин и женщин.

Традиционные гендерные отношения алтайцев, хакасов и якутов были маскулинно ориентированы, в них доминировали идеи о неравенстве полов, относительно женщин было большое количество запретов, связанных с экзогамным браком – избегание, умыкание, карамчение, уплата калыма и т. п. Несмотря на наличие тенденции к андроцентричности, идеи о неравенстве полов, обычаи и запреты экзогамного брака встречаются у тувинцев не так часто.

Литература

1. Данилова А.Н. Главные ипостаси образа женщины-богатырки в эпосе тюркских народов Восточной Сибири // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. – 2016. – № 1. – С. 84–88.
2. Дьон-сэргэ ох тыла (Тыва өһүн хоһоонноро, ох тыллара) / под ред. Н.И. Сафронова. – Якутск: Бичик, 2001. – 40 с.
3. Емельянов Н.В. Якутские пословицы и поговорки. Я., 1962. – 93 с.
4. Калзан А.К. Тувинские народные пословицы и поговорки. Тувинское книжное издательство. – Кызыл, 1955. – 55 с.
5. Мудрое слово: сборник хакасских народных пословиц, поговорок и загадок / сост. У.Н. Курбижекова. – Абакан, 1968. – 99 с.
6. Ойноткинова Н.Р. Алтайские пословицы и поговорки. – Новосибирск, 2010.
7. Орус-оол С.М. Тувинские героические сказания. – Новосибирск, 1997: Наука. – 479 с.
8. Саха фольклора. Хрестоматия. / сост. Д.К. Сивцев. Якутск, 1947. – 156 с.
9. Тувинские пословицы и поговорки / сост.: М. Хадаханэ, О. Саган-оол. – Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1966. – 77 с.
10. Так сказали мудрецы. Хакасские пословицы и поговорки / сост. У.Н. Курбижекова. – Абакан, 1968. – 131 с.
11. Якутские пословицы и поговорки, собранные А. Е. Кулаковским / сост. А.Е. Кулаковский. – Якутск, 1945. – 121 с.

ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЕ И КОММУНИКАТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ В «КЛЯТВЕ АБААСЫ» А.Е. КУЛАКОВСКОГО

Л.Н. Романова
(г. Якутск)

Актуальность статьи определена необходимостью изучения природы зарождения и становления авторской категории и лирического начала. Особенно остро этот вопрос стоит перед исследователями так называемых младо- и новописьменных литератур, в которых лирические жанры формировались по специфическим законам, обусловленным активным взаимодействием живой устной традиции и опыта иноязычных литератур. Объектом исследования являются повествовательные и коммуникативные стратегии первого опубликованного произведения А.Е. Кулаковского «Абааһы андаҕара» («Клятва Абаасы»). Цель статьи – выявить специфику повествовательных и коммуникативных стратегий в творчестве первого якутского поэта. При помощи методологических принципов нарративного исследования выявлены особенности нарративной инстанции, организующей коммуникацию в лирическом тексте, особенности становления повествовательной структуры лирического текста. Синкретичность композиции произведения (сочетание стихотворного и прозаического текстов, нарративного и перформативного дискурсов) стала для поэта отправной точкой для определения коммуникативных возможностей (диалогичность, выражение авторской позиции в тексте), принципов наррации.

Ключевые слова: Кулаковский, якутская поэзия, повествовательность лирики, коммуникативные стратегии, прозапоэтическая форма.

NARRATIVE AND COMMUNICATIVE STRATEGIES IN «THE OATH OF ABAASY» BY A.E. KULAKOVSKY

L.N. Romanova
(Yakutsk)

The relevance of the article is determined by the need to study the nature of the origin and formation of the author's category and lyrical beginning.

This issue is especially acute for researchers of the so-called young and newly written literatures, in which lyrical genres were formed according to specific laws, due to the active mutual interaction of the living oral tradition and the experience of foreign literatures. The object of the research is the narrative and communicative strategies of the first published work by A. E. Kulakovskiy «Abaagy andaqara» («Oath of Abaasy»). The purpose of the article is to reveal the features of narrative and communicative strategies in the work of the first Yakut poet. Based on the methodological principles of narrative research, the features of the narrative instance that organizes communication in the lyrical text, the features of the formation of the narrative structure of the lyrical text are revealed. The syncretism of the composition of the work (a combination of poetic and prose texts, narrative and performative discourses) became the starting point for the poet to determine communication possibilities (dialogical, expressing the author's position), the principles of narration.

Keywords: Kulakovskiy, Yakut poetry, narrative lyrics, communicative strategies, prosopoetic form.

В изучении генезиса национальной поэзии одним из актуальных проблем остается вопрос о природе зарождения и становления авторской категории и лирического начала.

Становление авторства и лирического начала в якутской литературе связано в первую очередь с именем основоположника якутской литературы Алексея Елисеевича Кулаковского, поэзия которого стала широко известна в начале XX в. в устном бытовании и в рукописных формах.

В ранний непечатный период его творчество, по всей видимости, было направлено больше на зрителя и слушателя и имело песенный характер. Об этом свидетельствуют, во-первых, распространение его ранних произведений под народным названием «песни, спетые Кулаковским» (*Кулакуоскай ыллаабыт ырыата*); во-вторых, сохранившиеся в архивах «записи со слов» в тетрадях З.В. Луковцева¹, Н.А. Макарова², С.А. Новгородова³ и др. Это подтверждает положение о том, что в пору устного и рукописного бытования авторское имя уже было закреплено за создателем первых поэтических текстов.

¹ СО РАН (АЯНЦ СО РАН). Ф. 4. Оп. 26. Д. 19.

² СО РАН (АЯНЦ СО РАН). Ф. 4. Оп. 26. Д. 28. Л. 3-47.

³ СО РАН (АЯНЦ СО РАН). Ф. 4. Оп. 9. Д. 47. Л. 29 об. – 30 об.

В то же время в творческой мастерской Кулаковского шел поиск жанровых форм, рассчитанных на читателя – не единичного или локального, а массового. Поэт работал над письменной фиксацией своих произведений и их подготовкой к публикации, где обработка художественного материала с точки зрения единства содержания и формы говорит об осознанном авторском подходе к созданию *стихотворного* текста, процесс которого в теоретико-методологическом плане разработан в исследованиях Н.В. Показиловой [8–10].

Первое печатное заявление о себе как об авторе канона якутской поэтической традиции происходит в 1908 г. с публикацией его стихотворения «Клятва Абаасы» (перевод отрывка из поэмы М.Ю. Лермонтова «Демон») в газете «Якутская речь». Затем в том же году были напечатано произведение «Проклятый до рождения», а в 1913 г. – «Большая огнедышащая лодка». Публикации первых произведений наглядно иллюстрируют процесс перехода «от певца к поэту», когда автор художественного произведения начинает в полной мере заменять певца устной традиции [8, с. 110–118].

Подбор первых произведений для печати из более чем десятка созданных к тому времени стихов Кулаковского также неслучаен. Перевод отрывка из русской классики и стихотворений, генетически восходящих к фольклорному тексту, изначально указывает на внутренние потенциалы зарождающейся якутской поэзии, впитавшей в себя лучшие традиции устно-поэтической и классической литературной традиции.

С первых же своих произведений Кулаковский утверждает тип лирического текста, ориентированного на повествовательность, который станет индивидуально-стилевой чертой всего его творчества.

В данном аспекте наибольший интерес представляет первое опубликованное произведение А.Е. Кулаковского «Клятва Абаасы», совмещение в структуре которого двух противоположных форм художественной речи – стиха и прозы свидетельствует о процессе выработки повествовательной стратегии в раннем творчестве первого якутского поэта.

По утверждению В.И. Тюпы, в лирическом тексте обнаруживаются «образцы всех типов дискурсивности – итеративного, перформативного, нарративного, миметического» [15, с. 14]. Повествовательность лирики – одна из самых актуальных и достаточно изучаемых в последние два десятилетия тем в литературоведении, лингвистике, теории культуры.

Проблема повествования как организующей структуры лирического текста поднималась в трудах отечественных литературоведов В.М. Жирмунского [5], Т.И. Сильман [12], Б.О. Кормана [6], Л.Я. Гинзбург [4], С.Н. Бройтмана [2]. В последние годы в этом направлении наиболее плодотворно работает литературовед А.А. Чевтаев [17]. Продуктивными являются исследования лирического нарратива как способа выражения авторского сознания [16]. Также актуализировано изучение проблемы выражения авторского сознания в повествовательной лирике в общей связи с когнитивной функцией языка [13]. Однако до сих пор специфические черты наррации в лирических и лироэпических произведениях остаются малоисследованными, и повествовательный аспект как текстообразующий элемент лирического текста чаще всего рассматривается в качестве второстепенного явления.

Особенно репрезентативен данный аспект в изучении младо- и новописьменных литератур, многие из которых генетически восходят к устному песенному и нарративному фольклору, и особенно к народному героическому эпосу, где событийность является текстообразующим началом эпического повествования.

Проблема повествовательности в поэзии А.Е. Кулаковского впервые поставлена Н.В. Покатиловой [10], которая процесс становления лирического начала в творчестве А.Е. Кулаковского рассматривает «как модель формирования кардинально нового типа авторства», где «намечается своего рода нарративная стратегия эпического происхождения» [10, с. 83]. Заявленный в работах исследователя подход позволяет рассматривать творчество первопоэта с точки зрения выражения способов авторского сознания в лирике через повествовательные категории.

Ранние опубликованные произведения Кулаковского «Клятва Абаасы» (1908), «Проклятый до рождения» (1908), «Огнедышащая большая лодка» (1913) изначально были маркированы формой лирического нарратива. В основе каждого из этих текстов (а также и большинства последующих) лежит некое ментальное событие духовного порядка, раскрывающее ценностную позицию авторского сознания и лирического «я». Первые опубликованные тексты являются по сути актом самоопределения поэта, эстетическим ориентиром всего творчества.

Опубликованное в 1908 г. под псевдонимом «Акула» в якутязычной газете «Саха сангата» («Якутская речь») произведение А.Е. Кулаковского «Абааһы андаҕара» («Клятва Абаасы») является одним из первых в истории якутской литературы художественным переводом поэтического текста с русского на якутский. Якутским автором переведен отрывок из поэмы М.Ю. Лермонтова «Демон». Произведение по праву определено автором как «вольный перевод», так как в нем при сохранении основной сюжетной линии, главных образов лермонтовского произведения ярко проявилось авторское начало, обусловленное эстетическими ориентирами самого якутского поэта.

Байроническая поэма М.Ю. Лермонтова прочно заняла место в русской литературе как классический образец романтического стихотворного повествования. Повествовательная стратегия стала текстообразующей основой и для его якутского перевода.

Нужно заметить, что первый набросок «Демона» Лермонтова 1829 г. содержал 92 строки и краткое прозаическое изложение содержания, передающее сюжет всех ранних редакций [7]. Данный факт вряд ли мог быть известен якутскому поэту ввиду неопубликованности первой редакции лермонтовского текста, но это говорит в пользу целесообразности и художественной оправданности интуитивно выбранного Кулаковским композиционного решения перевода.

Якутский поэт в этом произведении вполне сознательно создает новую художественную форму, эстетический эффект которой состоит в совмещении двух различных форм художественной речи – стихотворной и прозаической. Такое совмещение в данном тексте было в определенной степени мотивировано предшествующей поэтической традицией – устной автохтонной (эпической и ритуальной) и литературной (например, существовавшая тенденция смещения и смешения жанров в русской лирике XIX в., например, в переводах А.С. Пушкиным байроновских текстов).

Прозаическая часть текста Кулаковского представляет собой вольное переложение-интерпретацию сюжета всей поэмы Лермонтова и служит обрамлением стихотворного текста. Для эквивалентного стихового перевода якутским поэтом выбрана та часть монолога Демона, в которой он приносит Тамаре клятву в любви. Из 90 строк монолога Демо-

на поэт переводит 32 строки и оформляет их в 34 стиха (перевод почти дословный). К ним добавляются 14 стихов повтора ключевого слова «*андабайбын*»: в оригинале же слово «клянусь» повторяется в начале строк 10 раз. В якутском варианте слово «клянусь» выделено отдельной строкой. Оно служит ударным опорным словом, служащим своеобразным строфическим разделителем.

Несмотря на то, что совмещаемые формы речи выступают равноправными компонентами сложного текста, произведение Кулаковского по праву воспринимается как стихотворное. Текст построен таким образом, чтобы выделить прямую речь Демона не только как важную смысловую составляющую произведения, но и ритмически и графически оформленную часть текста. В стихотворную часть вложено принципиально важное для Кулаковского как создателя поэтической традиции представление о законах строения стихотворного текста. При этом, прозаическая часть произведения по стилю изложения, богатой орнаментальности, внутренней ритмике не нарушает цельности и гармоничности текста. Прозопоэтическая (или прозостихотворная) форма ни в коем случае не говорит о дискретности текста, неравноценности обеих частей в его структуре. Диалогичность двух форм, заключенных в своего рода драматическую форму стихотворения, обеспечивает целостность и смысловую завершенность текста и придает ему эпическую монументальность.

Сочетание прозаического и стихотворного форм в тексте Кулаковского в определенной степени сближает его с синкретичной структурой якутского олонхо, в котором чередуются *говорной (речитативный)* и *поющий* тексты. Произведению характерна строгая упорядоченность чередований эпической повествовательности: прозой излагается ход событий (сюжетно-фабульная структура), сходная с речью сказителя, в стихах передается чужая речь – речь героя. В результате их столкновения внутри текста расширяется содержание произведения, включающего в себя все то, что несовместимо с точки зрения традиционного строения лирического текста – совмещение нарративного и анарративного (перформативного) дискурсов.

Поэт в нестихотворной нарративной части использует свойственные эпосу принципы развертывания повествования – строгость хронологической нарративной последовательности «слова» нарратора, поддержи-

ваемой выражениями-связками эпического происхождения: «*ол иһэн*», «*ону көрөн баран*», «*сол күнтэн*», «*ол буола сылдьан*» в значении «*после этого*», «*затем*», «*с того дня*»; мотивировкой речи персонажей (Тамары и Демона); применением приемов ретардации (повторы «*клянусь*»), формульными выражениями и языковыми конструкциями, воспроизводящими мифологическое время и пространство, трехмерное миромоделирование.

Исследователь Н.В. Покатилова указывает на то, что ритмическая структура части произведения, традиционно «обозначаеваемой стихотворной», «оказывается намного сложнее и, по всей видимости, еще не до конца прояснена» [8, с. 31]. Ориентация стиха на прозу, действительно, создает сложную ритмическую и графическую конструкцию. Возникает та форма, которую Ю.Н. Тынянов называл стихом на грани прозы, либо *vers libre* (верлибр) [14, с. 53].

Переменчивая метрическая и ритмическая форма стиха Кулаковского значительно отличается от оригинала. Астрофичные стихи Лермонтова в якутском варианте приобрели иной графический рисунок из-за выделения отдельной строкой начального слова «клянусь». Отделение повтора ключевого слова позволило последующим строкам выстроиться по принципу синтаксического параллелизма, где важную текстообразующую роль выполняет аллитерационное созвучие по горизонтали. Размеренный, развернутый силлабический 16-18-сложный якутский стих, в котором лексический план развернут за счет устойчивых выражений, исходящих из устнопоэтической традиции, и фразовой синонимии, интонационно изменяет динамическую речь лермонтовского героя.

Исследователи отмечают, что «торжественная клятва Демона — настоящее зеркало всех жизненных противоречий, и соткана эта клятва из антитез», где «любая ценность тут же уравнивается ее антиподом и каждое чувство готово перейти в свою противоположность» [11, с. 78]. Исследователь творчества поэта В.Э. Вацуро также отметил, что «Лермонтов мыслит антитезами» [3, с. 361]. Антиномичность становится текстоорганизующей формой и для перевода Кулаковского. Примечательно, что концепция бинарной оппозиции, романтического двоемирия становится важнейшим идеологическим эстетическим принципом многих последующих произведений якутского поэта.

Автор не отступает от содержания лермонтовской клятвы и соблюдает ту же последовательность постулирования моральных ценностей, определяющих поворотное для лирического героя ментальное событие – отказ от прежних ценностей. Но грамматические «несовпадения» во временном плане стихотворного повествования, образно-и лексический ореол называемых ценностных «объектов», сквозь который проступает архетипический пласт автохтонной культуры, делает текст клятвы исконно «якутским» и авторским. Более того, текст имеет близкую связь с вербальным выражением якутского ритуально-магического действия – клятвы-андабар перед божествами-айыы и священным огнем. Имплицитная связь текста лермонтовской клятвы с якутским *андабар* обнаруживается в более позднем произведении Кулаковского «Былыргы саха андабара» («Старинная якутская клятва»), завершеном в 1923 г. Тексторганизующей основой последнего также является антиномичность, охватывающая широкий круг морально-ценностных представлений народа саха. В этом свете выбор Кулаковским для своего перевода именно клятвы Демона приобретает глубокий смысл, свидетельствующий о культурной установке поэта на осмысление единства и универсализма мира.

Несмотря на отсутствие перволичной формы повествования в прозаической части, текст в силу общей эмоционально-экспрессивной окрашенности речи, выражающего отношение автора к лирической ситуации, и оценочной лексике, характеризующей персонажей, воспринимается как точка зрения *автора-повествователя*, творческая активность лирического повествователя. Причем эта повествовательная позиция как бы смещается и на речь героя в выстраивании ценностной иерархии клятвы.

Для Кулаковского было важно сохранить диалогическую природу оригинала: от реального диалога (безличное повествование имплицитного повествователя в сочетании с прямой речью персонажей) до внутренней диалогичности текста (имплицитная ориентация на адресата-читателя в повествовательной нестихотворной части; внутренняя диалогичность речи Абаасы). Таким образом, в тексте присутствуют несколько голосов, которые в ходе повествования вступают в диалогические от-

ношения: голос повествователя и «чужая речь» (голоса) других персонажей, которые двунаправлены во внутритекстовую и внетекстовую (ориентация на читателя) реальность. В общем контексте произведения прямая речь Абаасы (стихотворная часть) предстает как цитация «чужой речи», но репрезентация аксиологических представлений, определяющих вектор смыслообразования, имплицитно перемещает повествовательную инстанцию произведения с акториального – «чужой» речи персонажа, в аукториальный – позицию автора-повествователя.

В целом повествовательные инстанции произведения определили коммуникативный статус текста, его сложную субъектно-объектную структуру и диалогичность как текстообразующую основу. *Внешнюю* коммуникативную связь в тексте осуществляет диалогичность двух субъектных компонентов по Бахтину: «автора и *понимающего*» [1, с. 388], где *понимающий* – это, во-первых, читатель, незнакомый с полным текстом оригинала (прозаическое переложение содержания поэмы Лермонтова); во-вторых, читатель, *подготовленный* устно-поэтической традицией для восприятия литературного текста, имеющего общие черты с эпической формой повествования олонхо и магическими ритуальными текстами (*андазар-клятвы*); и, в-третьих, читатель, знающий русскую классику и имеющий представление о законах создания литературного поэтического текста.

Внутренний коммуникативный акт реализуется во внутритекстовом дискурсе: во взаимосвязях автора-повествователя с персонажами, эксплицированными в тексте, в соотношениях «своей» и «чужой» речи, внутренней диалогичности речи персонажа.

В целом произведение Кулаковского, несмотря на его прямую отсылку к «чужому» тексту, является манифестацией ценностных представлений авторского «я». В пользу этого говорит и некоторое смещение смысловой концепции оригинала в якутском переводе. Если в лермонтовской поэме, по мнению В.Э. Вацуро, «страдания героя – важная концептуальная черта поэмы» [3, с. 360], то для Кулаковского концептуально значимым становится собственно содержание клятвы, постулирующее ценностные ориентиры бытия человека.

Противоречивая сущность Демона, его внутренняя борьба и страдания, глубина чувств к Тамаре не развернуты в тексте Кулаковского. В тек-

сте лермонтовского оригинала исповедь и клятва Демона – нераздельные составляющие для понимания образа лирического героя, исповедь объясняет, мотивирует протестное начало его личности. Отсутствие в тексте Кулаковского даже упоминания исповеди Демона значительно изменяет идеологическую концепцию лермонтовского текста, в котором, как отмечено выше, важным смыслообразующим составляющим является сложный и противоречивый образ лирического героя. Для якутского поэта принципиально важно акцентировать внимание читателя на тексте клятвы, обнаруживающей общие константы, как ценностные, так и структурные, с автохтонной формой ритуального *андабар*-клятвы.

Первое опубликованное произведение А.Е. Кулаковского представляет собой структуру, подразумевающую равновесие повествовательного и перформативного дискурсов при конструктивной, текстообразующей роли первого. Сочетание прозаического и стихотворного форм художественной речи, нарративного и анарративного дискурсов выстраивает текст по принципам, близким к эпическому повествованию олонхо.

Создавая синкретичную форму своего произведения, Кулаковский сознательно рассчитывал на *соотношение и равноценное восприятие* в читательском сознании этих двух частей публикуемого им произведения как текстового единства.

Кулаковский в ранний период своего творчества среди множества лирических дискурсов выбирает повествовательный, который отвечает антропологическому вектору его художественного мировидения. Первое опубликованное им произведение, в котором находят совмещение разные лирические дискурсы, наглядно показывает процесс становления нарративных стратегий поэзии А.Е. Кулаковского.

Литература

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – Москва: Искусство, 1986. – 445 с.
2. Бройтман С.Н. Русская лирика XIX–начала XX века в свете исторической поэтики: Субъект-образ. структура. – Москва: РГГУ. 1997. – 305 с.
3. Вацуро В.Э. Лермонтов. История всемирной литературы.. – Москва, 1989. – Т. 6 – С. 361.
4. Гинзбург Л.Я. О лирике. – Москва: Советский писатель, 1974.– 408 с.

-
5. *Жирмунский В.М.* Творчество Анны Ахматовой. – Ленинград: Наука, 1973. – 184 с.
 6. *Корман Б.О.* Лирика Некрасова. – Ижевск: Удмуртия, 1978. – 247 с.
 7. *Лермонтов М.Ю.* Полное собрание стихотворений: в 2 т. – Ленинград: Советский писатель, 1989. – Т. 2. – С. 519–526
 8. *Покатилова Н.В.* От устной традиции к письменной ранней литературе. – Новосибирск: Наука, 2010. – 248 с.
 9. *Покатилова Н.В.* К постановке проблемы генезиса лирического начала в литературе: опыт рассмотрения одной поэтической традиции. // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 4 (11). – 1997 – С. 134–137.
 10. *Покатилова Н.В.* Эпос и ранняя литература: нарративные аспекты взаимодействия // Сибирский филологический журнал. – № 3. – 2015 – С. 81–87
 11. *Пульхритудова Е.* «Демон» как философская поэма. Творчество М.Ю. Лермонтова: 150 лет со дня рождения, – Москва: Наука, 2000. – С. 76-105
 12. *Сильман Т.И.* Заметки о лирике. – Ленинград: Советский писатель, 1977. – 224 с.
 13. *Татару Л.В.* Пространственная точка зрения и структура повествовательного текста: лингво-когнитивный аспект. // Филологические науки. – №1. – 2008. – С. 35–45.
 14. *Тынянов Ю.Н.* Проблема стихотворного языка. – Москва: КомКнига, 2010. – 176 с.
 15. *Тюпа В.И.* Дискурс / жанр. – Москва: Intrada, 2013. – 212 с.
 16. *Чаркин В.В.* Лирический нарратив как способ выражения авторского сознания в лирике С.Я. Надсона // Ученые записки Орловского государственного университета. – № 1 (70). – 2016. – С. 141–145
 17. *Чевтаев А.А.* Повествовательные стратегии в поэтическом творчестве Иосифа Бродского: автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук: – Санкт-Петербург. – 2006. – 21 с.

НАРОДНАЯ ПОЭЗИЯ ДОНГАК БАРЫКААН – ПРЕДТЕЧА ТУВИНСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

У.А. Донгак
(г. Кызыл)

Статья посвящена творчеству Донгак Хуралбай уруу Барыкаан – первой тувинской женщины-писательницы. В истории тувинской литературы феномен художественного наследия Д. Барыкаан объясняется переходным периодом зарождения тувинской национальной литературы: от фольклора к литературе, от традиционалистского художественного сознания – к индивидуально-авторскому, закрепившему явление литературного мышления в Туве. Созданные ею в период с 1929-го по 1970-е гг. художественные произведения отражают историю обретения литературного художественного сознания через изменения жанрового оформления молодой тувинской литературы.

Ключевые слова: традиционализм, фольклор, литературное творчество, Д.Х. Барыкаан.

FOLK POETRY: DONGAK BARYKAAN (1898-1975) – FOREIGNER OF TUVA NATIONAL LITERATURE

U.A. Dongak
(Kyzyl)

The article is devoted to the work of Dongak Khuralbay uruu Barykaan, the first Tuvan female writer. In the history of Tuvan literature, the phenomenon of the artistic heritage of D. Barykaan is explained by the transitional period of the emergence of Tuvan national literature: from folklore to literature, from traditionalist artistic consciousness to individual authorship, which consolidated the phenomenon of literary thinking in Tuva. The works of art created by her in the period from 1929 to the 1970s reflect the history of the acquisition of literary artistic consciousness through changes in the genre design of young Tuvan literature.

Keywords: traditionalism, folklore, literary creativity, D. Kh. Barykaan.

С.С. Аверинцев в своей работе «Историческая подвижность категории жанра» относительно ранневизантийской литературы использует понятия «фольклорная предлитература», «письменная предлитература», «дорефлективный традиционализм», «рефлективный традиционализм». Характеризуя художественное наследие долитературного письменного периода, С.С. Аверинцев отмечает здесь, что используемое им ранее слово «словесность» – «слишком безразличное», в то время как «литература» – неудобно, так как называет в данном случае разные состояния художественно-литературного развития. Выявляя особенности фольклорного синкретичного творчества, письменно зафиксированной народной поэзии и собственно литературы, исследователь различает таким образом названные выше понятия «фольклорная предлитература» как «дорефлективный традиционализм» и «письменная предлитература», соответственно, – как «рефлективный традиционализм» [1, с. 105–108]. В данном случае типология исследуемых явлений может быть, на наш взгляд, использована относительно истории становления тувинской литературы.

Становление тувинской национальной литературы, начавшееся во второй половине 1920-х гг. с сочинений на монгольском языке и на родном тувинском, отраженном при помощи старомонгольского письма, отмечено как традиционалистское, с и индивидуально-авторской поэтикой. Теоретическая история мировой литературы, одной из задач которой является выявление специфики эволюции национальных литератур, разрабатывает в отечественном литературоведении теорию смены фольклорной поэтики индивидуально-авторской. Тувинскими учеными-филологами накоплен определенный опыт по различению и выявлению народной и собственно-литературной эстетики [4]. Нами в данном случае изучается вопрос о месте Д.Х. Барыкаан в истории тувинской литературы.

Первые произведения тувинских авторов на старомонгольском письменном языке были опубликованы в газетах и журналах «Тувагийн үнэн» (1926–1929), «Хувисгалт Ард» (1926), «Залуучудын зорилго» (1926). В изданиях тех лет были – стихотворения партийного работника Монгуша Содунама «Стихотворение о Ленине» («Ленин-ү тухай шилүглэл») и активистки женского движения в Туве Донгак Барыкаан.

Стихотворение Донгак Барыкаан «Восьмое Марта» было напечатано в 1929 г. в печатном органе ЦК ТРСМ и Малого Хурала, в газете «Тувагийн унэн» («Танну-Тувинская правда», № 97), издававшейся в те годы на монгольском языке. Впервые в истории Тувы представительницей передовой молодежи тех лет, женщиной-тувинкой было создано авторское произведение на монгольском языке. Делопроизводство велось в то время на монгольском, но уже через год, в 1930 г., с принятием тувинской национальной письменности, газета «Унэн» (бывшая «Тувагийн унэн») стала издаваться на тувинском языке (латиница) и была переименована в «Шын». Почти год спустя, в марте 1930 г. стихотворение Д. Барыкаан было напечатано в газете «Шын» на тувинском языке в авторском переводе. Биография Д. Барыкаан и ее произведения, получили освещение в публикациях М.Б. Кенин-Лопсана [2, 3].

Народная поэзия Д. Барыкаан объединяет 3 разные группы произведений: 1) обрядовую поэзию (разные благопожелания, обрядовые песни, детские песни-прибаутки *көгүдүг*); 2) лирическую поэзию (песни о родной стороне, о матери, любовные песни и др.); 3) агитационно-публицистическую поэзию, близкую к новым аратским песням *араттың ырлары*. Устные рассказы об исторической личности, записанные из уст Д. Барыкаан, впервые опубликованные в 1992 г., открыли для тувинского читателя очень важную тему, запрещенную в советское время – об основателе тувинского государства, нойоне Монгуше Буян-Бадыргы «Наставление молодежи Хондергея» – очерк о славных традициях родного села автора и разрухе Хондергея в советское время (конец 1970-х гг.).

История жанрового оформления произведений одного автора отражает процесс становления авторской поэтики в тувинской литературе. Постепенное обретение литературности связано, на наш взгляд, с изменением жанровой системы.

Стихотворный строй и содержание песен, исполненных Д. Барыкаан и опубликованных М.Б. Кенин-Лопсаном, приуроченных к определенным обрядам и событиям (например, «Благопожелание тети по матери при первой стрижке волос ребенку»), подчинены традиционным канонам. Они очень близки к народным песням и благопожеланиям, часто полностью совпадают с последними, тем не менее, вслед за М.Б. Кенин-Лопсаном, мы определяем их, как «песни Барыкаан», опираясь на сви-

детельства исследователя о поэзии импровизации ее творчества. Индивидуально-авторская составляющая этих песен, яркая, образная, неотделима от народной, традиционалистской, и определяется нами как «письменная предлитература» и «дорефлективный традиционализм».

В своем сочинении «Восьмое Марта». овладев новой тувинской грамотой, под влиянием массового и коллективного сочинительства Барыкаан создает стихотворное произведение, отличавшееся во многом по своей структуре и содержанию от традиций народной поэзии. Идейный пафос стихотворения – гармоничный сплав агитационных призывов, образ женщины, плутавшей многие века в густом тумане и, наконец, вышедшей на дорогу, ведущую к светлым просторам. Наряду с образцами народной поэзии и этим стихотворением, она оставила исторические рассказы о создателе тувинского государства Монгуше Буян-Бадыргы, рассказы о шаманах и «Наставление молодежи Хондерге» в прозе. Авторский выбор темы произведения, обращение к ранее не рассказывавшемуся (о М. Буян-Бадыргы), злободневность и личная заинтересованность в наставлении – все эти и другие особенности поэтики произведений Барыкаан позволяют нам характеризовать ее творчество как рефлективное, освободившееся от ритуала и быта, ставшее, наконец, «литературой для себя», создающее себя осознанно как литературу, отталкивающееся от авторского замысла, индивидуально-авторского посылы.

Литература

1. *Аверинцев С.С.* Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. – Москва: Наука, 1986. – С. 104–116.
2. *Донгак Барыкаан:* Тываның баштайгы чогаалчызы / Донгак Барыкаан: первый писатель Тувы: собрание сочинений / сост. М.Б. Кенин-Лопсан. – Кызыл: Тываполиграф, 2012. – 122 с.
3. *Донгак Б.Х.* Хөглүг ырлар. – Кызыл: Эне сөзү, 1996. – 45 с.
4. *Самдан З.Б.* От фольклора к литературе: на материале тувинской прозы 40-70-х гг.) – Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1987. – 78 с.

СЮЖЕТНО-МОТИВНЫЕ КОМПЛЕКСЫ СЕВЕРНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ЯКУТИИ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Ж.В. Бурцева
(г. Якутск)

Одной из существенных задач в Северном тексте литературы Якутии является создание общей типологической классификации сюжетов и мотивов. Данная статья посвящена постановке проблемы выявления сюжетно-мотивных комплексов произведений северных авторов, что в дальнейшем позволит определить их функциональное своеобразие, принципы организации и роль не только в структуре самих художественных текстов, но и в формировании Северного текста как особой пространственной модели. Ключевые мотивы и сюжеты и связанные с ними сквозные образы могут быть рассмотрены в аспектах частного, индивидуально-авторского, специфичного и общего как эволюционирующий комплекс, подверженный изменениям и трансформациям, но демонстрирующий свою целостность и устойчивость. Выделяются ключевые мотивы, связанные с пространственно-временной организацией (мотивы тундры, тайги, кочевья, дороги, пути, края земли, кочующего дома и др.); с фабульно-сюжетной организацией (автобиографические мотивы, мотивы детства, памяти, исторического прошлого, поколений и др.); с образной системой и системой героев произведений (мотивы северного кочевника, оленных, тундренных, собачьих, конных людей, оленя, мотив о ламутах, о тунгусах, об одулах и др.); с системой бинарных оппозиций «свой/чужой», которые структурируют и определяют другие оппозиции добра и зла, жизни (кочевье) и смерти (оседлый образ жизни), свободы и рабства, природы и цивилизации, мифа и реальности; с мифологией и фольклором (мотивы и сюжеты эпических сказаний, преданий, легенд, национального фольклора, национальной истории).

Ключевые слова: мотив, сюжет, северная литература, сюжетно-мотивный комплекс, мотивный анализ.

PLOT-MOTIVATION COMPLEXES NORTHERN LITERATURE OF YAKUTIA (TO PROBLEM STATEMENT)

Zh.V. Burtseva
(Yakutsk)

One of the separate tasks is to create a general typological classification of plots and motifs in the Northern text of Yakutian literature. The article is devoted to posing the problem of identifying the plot motive complexes of the works of northern authors, which in the future will allow us to determine their functional originality, principles of organization and role not only in the structure of the literary texts themselves, but also in the formation of the Northern text as a special spatial model. The key motives and plots and the cross-cutting images associated with them can be considered in the aspects of private, individual-author's, specific and general, as an evolving complex, subject to changes and transformations, but demonstrating its integrity and stability. The key motives associated with the spatio-temporal organization are single point (motives of the tundra, taiga, nomad camps, roads, paths, the ends of the earth, a nomadic house, etc.); with plot-plot organization (auto biographical motives, motives of childhood, memory, historical past, generations, etc.); with the figurative system and the system of heroes of the works (the motives of the northern nomad, deer people, tundra people, deer, dog people, horse people, the motives of the Lamuts, the Tungus, the Ojibwa, etc.); with a system of binary oppositions «friend/foe», which structure and define their oppositions good and evil, life (nomadic) and death (sedentary life style), freedom and slavery, nature and civilization, myth and reality; with mythology and folklore (motives and plots of epics, traditions, legends, national folklore, national history).

Keywords: motive, plot, northern literature, plot-motive complex, motive analysis.

«Сюжетно-мотивный комплекс» объединяет различные сюжеты и мотивы. Мотив является структурным элементом анализа, как данное «устойчивое образование» является универсальной единицей анализа сюжетного построения произведения. При этом анализ принципов построения нарративных конструкций характеризуется внутренней и внешней системностью. Внутренняя системность – это состав и вза-

имосвязь комплексов в конкретном произведении, в творчестве одного автора, а внешняя системность – это целостность и сочетаемость сюжетно-мотивных комплексов в северной литературе Якутии в целом, и шире.

Соотношение понятий сюжета и мотива впервые было рассмотрено А.Н. Веселовским [1, 2]. Сюжет, по мнению учёного – цепь мотивов, разрабатывающих, развёртывающих исходную ситуацию. Развитие науки о сюжете привело к вопросу об устойчивых сюжетных схемах и об их содержательности, каждый жанр и исторически продуктивная его разновидность имеют свою особую сюжетную схему.

Однако для современного литературоведения окончательно не решена проблема соотношения мотива и сюжета, которые используются в разных методологических контекстах и с разными целями. Основопологающим в этом вопросе является тезис А.Н. Веселовского, определившего мотив как «клетку» сюжета, т.е. простейшую семантически-целостную повествовательную единицу, обуславливающую сюжетное развитие. Также необходимо придерживаться принципа лейтмотивного построения произведения, мотивного анализа на уровне интертекста, сочетающего структурный и семантический подходы, освоенного Б.М. Гаспаровым, в котором текст есть «сетка мотивов», мотивы и обеспечивают смысловые связи текста – как внутри, так и за его пределами. Вслед за Б.М. Гаспаровым под «текстом» мы понимаем «многосоставное целое, конструируемое читателем и исследователем с опорой на «презумпцию текстуальности» [3, с. 56].

Исследование мотивов в их совокупности позволит осмыслить художественное единство как одного текста, так и ряда произведений конкретного автора. За единицу анализа – отдельный мотив, основным свойством которого является способность повторяться, варьироваться в тексте, переплетаясь с другими мотивами, создавая особую поэтику произведения. Для Б.М. Гаспарова «в роли мотива может выступать любой феномен, любое смысловое «пятно» – событие, черта характера, элемент ландшафта, любой предмет, произнесенное слово, краска, звук и так далее, единственное, что определяет мотив – это его репродукция в тексте» [4, с. 87].

Таким образом, текст рассматривается как сетка смыслов и в то же время как сетка мотивов, обеспечивавших смысловые связи текста. Мо-

тивные комплексы, образованные при интеграции семантических и логических признаков, обозначаются как сюжетные схемы (Н.Д. Тмарченко). В.Е. Хализев трактует мотив как семантически насыщенный компонент произведения, активно причастный к его теме и концепции (идее), но им не тождественный.

За долгие годы теоретического изучения «мотива» сформировалось несколько подходов (по классификации И.В. Силантьева): семантический (А.Н. Веселовский, А.Л. Бем, О.М. Фрейденберг), морфологический (В.Я. Пропп, Б.И. Ярхо), дихотомический (А.И. Белецкий, А.Л. Бем, В.Я. Пропп), структурно-семантический (Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик, Д.М. Сегал, Б.Н. Путилов), тематический (Б.В. Томашевский, В.Б. Шкловский, А.П. Скафтымов), интертекстуальный (Б.М. Гаспаров, А.К. Жолковский, Ю.К. Щеглов), коммуникативный, или прагматический (Ю.В. Шатин, В.И. Тюпа и др.).

Северный текст литературы Якутии как вариант «пространственного текста» и особый тип организации художественного пространства представляет собой устойчивый комплекс образов, мотивов и символов, историко-культурных аллюзий и реминисценций – с одной стороны, и особых тематики и проблематики – с другой. Выявление различных мотивов в их совокупности позволит проследить процесс формирования комплекса взаимосвязанных мотивов, образующих определенную единую мотивную структуру. Так, это могут быть ключевые мотивы, связанные со следующим: 1) с *пространственно-временной организацией* (мотивы) тундры, тайги, кочевья, дороги, пути, края земли, Крайнего Севера, земли предков и сородичей, реки, пурги, зимы, кочующего дома, северного сияния, юкагирских костров и др.; 2) с *фабульно-сюжетной организацией* (автобиографические мотивы, мотивы детства, памяти, исторического прошлого, поколений, пути, движения как способ бытия, рубежа, границы, возвращения героя, исторических перемен и др.); 3) с *образной системой и системой героев произведений* (мотивы кочевника, оленных, тундренных, собачьих конных людей, мотив оленя, о ламутах («спускающихся с гор»), о тунгусах («идущих поперек хребтов»), об одулах («могучих людей мерзлоты»), о древних племенах «ураангхай-сахалар» и др.); 4) с *системой бинарных оппозиций «свой/чужой»*, которые структурируют и определяют другие оппозиции – до-

бро и зло, жизнь (кочевье) и смерть (оседлый образ жизни), оленные люди («сородичи», «сыны Севера») и иные племена («хлынувшие алчные племена», «дети порока»), свобода и рабство, природа и цивилизация, миф и реальность; 5) с мифологией и фольклором (мотивы и сюжеты эпических сказаний, преданий, легенд, национального фольклора, национальной истории). Это способствует жанровому синкретизму (соединение в художественной структуре документального и фольклорно-мифологического, очеркового и автобиографического, этнографического и эпического), появлению авторских жанровых обозначений «роман-автобиография», «этнографическая повесть», «этнографическая поэма», «эвенкийская повесть-сказка», «документальная повесть о герое-оленеводе»; «роман-эссе», «юкагирское сказание «Идилвей»; эвенские песни в стихотворной форме – «икэны», «Оран-икэн» (песня оленя), «Окат икэн» (песня реки), «Уямкан икэн» (песня горного барана), «Хигиикэнгон икэн» (песни тайги) и др.

Мотив и художественный концепт могут быть связаны между собой как разные проявления структурно-семантических схем, иметь содержательную, смысловую связь, устанавливаемую в результате их компонентного анализа. Концептосфера «жизнь – кочевье» как основа художественного конструирования национальной картины мира в творчестве Тэки Одулока, С. Курилова, П. Ламутского, А. Кривошапкина, Г. Кэптукэ и других включает в себя основные концепты «кочёвка», «олени», «охота», «тундра», «тайга», «нарты», «стойбище», «полог», «илуму», «чум», «дом», «дорога», «тропа» и другие. Символическая роль северного пространства в произведениях северян определяются мотивами бесконечного пути-кочевья, перемещения в пространстве в поисках новых пастбищ для оленей. Анималистические персонажи оленя, медведя, волка, горностая, соболя, песца, лисицы, белки, собаки, моржа, нерпы являются неотъемлемой частью северного пространства. Кочевье как особая форма существования представляет собой социально-культурную систему со специфическим мировоззрением и ценностями. Можно заключить, что «сюжетно-мотивные комплексы» могут рассматриваться как сложное единство тематических, ценностных, индивидуально-авторских, краеведческих аспектов, передающих целостный эстетический смысл, и формирующих системность художественных текстов.

Литература

1. *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. – Москва: Высшая школа, 1989. – 404 с.
2. Собрание сочинений Александра Николаевича Веселовского. Т. 2. Вып. 1. Серия I. Поэтика. Т. 2, вып. 1. Поэтика сюжетов. 1897–1906. – Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. Наук, 1913. – 148 с.
3. *Гаспаров Б.М.* Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. – Москва: Новое литературное обозрение, 1996. – 352 с.
4. *Гаспаров Б.М.* Литературные лейтмотивы: Очерки русской литературы XX века. – Москва: Наука: 1994. – 303 с.

УДК 812.512.157-31

К ВОПРОСУ О ФОЛЬКЛОРНО-ЭПИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ В ПОВЕСТИ «УЛУУ КУДАНГСА» П.А. ОЙУНСКОГО

Г.Е. Саввинова
(г. Якутск)

П.А. Ойунский создал величайшие прозаические произведения, в которых осуществлены новые идеи писателя, отразилось присущее ему новое художественное мышление. Эти художественные приемы и средства самовыражения писателя стали основой стилистического строя всей позднейшей прозы в якутской литературе. Проза Ойунского приобретает литературность при переходе от ранних фольклорных произведений к большим формам – таким, как прозаические произведения. Необходимость дальнейшего изучения проблемы фольклорно-эпической традиции в прозе П.А. Ойунского продиктована как насущными запросами художественной практики, так и задачами чисто теоретического плана. Объектом нашего исследования является повесть «Улуу Куданса» («Кудангса Великий») П.А. Ойунского на уровне поэтики двух словесно-художественных систем: фольклора и литературы, а целью выявление определенных закономерностей этого процесса с учётом трансформаций, модификаций.

Ключевые слова: проза, фольклор, олонхо, традиции, поэтика, авторский стиль.

ON THE QUESTION OF FOLKLORE AND EPIC TRADITIONS IN THE STORY «ULUU KUDANSA» BY P. A. OYUNSKY

G.E. Savvinova
(Yakutsk)

P.A. Oyunsky created the greatest prose works, in which the writer's new ideas were realized, the new artistic thinking inherent in him was reflected. New artistic techniques and means of self-expression of the writer became the basis of the stylistic structure of all later prose in Yakut literature. The prose of P.A. Oyunsky acquires literary value during the transition from early folklore works to large forms, such as prose works. The need for further study of the problem of folklore-epic tradition in the prose of P. A. Oyunsky is dictated both by the urgent demands of artistic practice and by the tasks of a purely theoretical plan. The object of our research is the story "Uluukudacasa" ("Kudangsa the Great") by P. A. Oyunsky at the level of poetics of two verbal and artistic systems: folklore and literature, and the goal is to identify certain patterns of this process, taking into account transformations, modifications.

Keywords: prose, folklore, olonkho, traditions, poetics, author's style.

Новаторство П.А. Ойунского отразилось в ярком многообразии его прозаических произведений. Приобретая статус универсального принципа в создании художественной действительности на основе источника своего народа, П.А. Ойунский находит новую манеру художественного стиля. Специфическая универсальность художественного мышления писателя проникнута духом народной культуры и эпохи.

Якутский героический эпос олонхо, фольклор оказали огромное влияние на «поэтичность» прозы П. Ойунского, в которой приемы автора стали основой стилистического строя в произведении. «Язык произведения богат экспрессией народной речи, особые ритм и мелодию которой определяют повторы, инверсии, сложные синтаксические построения. Вместе с тем автор сознательно архаизирует язык, что позволило воссоздать духовную атмосферу далекого прошлого народа» [7, с. 115–120].

Прорыв к индивидуальному авторскому стилю стал возможным в творчестве П. Ойунского благодаря цельности его поэтического ви-

дения, формирующегося в качестве ярко индивидуального авторского самосознания. Прозаические произведения писателя можно отнести к работе поэта, где подчеркивается неразрывную связь стиха и прозы. Такая особенность обусловлена спецификой поэтического мышления писателя, которое отражается в гармонично внесенных в его прозаическую речь поэтических приемах.

Главное произведение П. Ойунского – повесть-предание «Улуу Кудангса» («Кудангса Великий») – построено как эпическое сказание, что обусловило ментальную значимость его поэтики. В повести, тесно связанной с фольклорным сюжетом и фольклорным мотивом, ясно видна установка на народный образ. Основной персонаж Кудангса Великий – герой преданий и сказаний. Как присуще народному творчеству, основным выразителем авторской позиции здесь является эпический сказитель.

Повествование от лица олонхосута (народного сказителя) – *особый авторский прием (отмечено С.Г.)* П. Ойунского. Возникнув в глубокой древности, якутский героический эпос олонхо стал для Ойунского естественным своеобразным преддверием к творчеству. Как отмечает литературовед В.Б. Огорокова, «П. Ойуунускай прозатыгар олонхоһут талаана поэзиятынааҕар ордук күүскэ биллэр: олонхо тылын-өһүн, ойуулуурдүһүннүүр ньымаларын туттуута манна өссө ордук күүһүрэрэ көстөр / Талант П. Ойунского как олонхосута наиболее заметен в его прозе, нежели в прозе: здесь особенно ярко проявляются употребляемые им языковые и художественно-изобразительные средства» [8].

В повести «Кудангса Великий» тропы, эпитеты несут в себе особенности народного восприятия мира, его явлений. Одним из ключевых моментов является обращение народа к Кудангсе, в котором используются устойчивые эпические формулы: *«Дьэ, аҕа баһылыкпыт, улуу тойоммут! Өлбөт сүбэбитин булан абыраа!! Эйигин орто туруу дойдуга ураанхай саханы өлөртөн өрүһүттэрэ, альдьахайтан араначчылата Одун-Хаан оҕорбута, Чыныс-Хаан ыйбыта, Дьылҕа-Тойон айбыта буолуоҕа! Эн абыраабатаххына, ким биһигини абырыай!»*. Народ верит в то, что Кудангса спущен с неба, как богатырь в олонхо для защиты племен айыы от притеснений демонических племен нижнего мира. В данном отрывке прозаического текста обнаруживается высокохудож-

жественная стиховая организации, объединенная общностью смысла и формы; – ритмико-синтаксический параллелизм и аллитерации, на основе которых и создаются эпические формулы.

Согласно мнению Г.М. Васильева, «...художественно отшлифованные тирады и есть так называемые эпические формулы или эпические клише, содержащие целостные описательные картины и образы». Под тирадой в якутском олонхо понимается «самая крупная законченная смысловая и ритмическая группа стихотворного текста» [2, с. 101]. Устойчивые формулы олонхо имеют особую поэтическую словесно-смысловую нагрузку. Они придают эпическому произведению возвышенность и торжественность.

В «Кудангсе Великом» часто встречаются описания, характерные для стиля олонхо: красочный слог, эпические формулы – повторы устойчивых оборотов, эпитетов, сравнений. Особенностью является то, что в фактуру произведения входят приемы, характерные для текста поэтического – стихотворного. Одно предложение повести, отличающееся большим объемом, вполне можно представить в виде стихотворной формы (табл. 1).

Таблица 1

«Улуу Куданса»	
«Иэгэльдыйэр икки атахтаах, бугульдыйар босхо сүһүөхтээх ураанхай саха барахсан өргөстөөбүнэн өрө көрөн таһаардабына, – абыс дьарбаалаах арылык дьэргэн кустугунан курдаммыт, күлүм-чабыл күнүнэн саба көрөн сандаарбыт, сандал манан халлаан тула сабырыйбыт туой буор ньуурдаах, кыһыл кумах кырдайдаах, сытар хайа сындыыстаах, буор хайа модьоболоох Саха сирэ барахсан, төһө да хотугу муус-кудулу байбал дьүкээгир уотунан өрө	«Иэгэльдыйэр икки атахтаах, Бугульдыйар босхо сүһүөхтээх Ураанхай саха барахсан Өргөстөөбүнэн өрө көрөн таһаардабына, – абыс дьарбаалаах арылык дьэргэн Кустугунан курдаммыт, Күлүм чабыл күнүнэн саба көрөн сандаарбыт, Сандал манан халлаан тула Сабырыйбыт туой буор ньуурдаах, Кыһыл кумак кырдайдаах, Сытар хайа сындыыстаах, Буор хайа модьоболоох Саха сирэ барахсан,

уһуутаан, холоруктаах муус-сата тыынынан саба эппэннээбитин иһин, уолан уйгуланан, кэхтэн бараммат кэскиллэнэн, үс саханы үтүмэхтээбит эбит, түөт саханы төрүттээбит эбит...» [8 с. 23].

Төһө да хотугу муус-кудулу байбал Дьүкээгир уотунан өрө уһуутаан, Холоруктаах муус-сата тыынынан Саба эппэннээбитин иһин, Уолан **бараммат уйгуланан**, Кэхтэн **бараммат кэскиллэнэн**, Үс саханы **үтүмэхтээбит эбит**, Түөт саханы **төрүттээбит эбит...»**.

В данном примере ритмическая структура стиха, как в стиховой форме олонхо, интонационно подчиняет виды формульных художественно-образительных средств. Исползованный стилистический прием эпифоры, свойственной эпической традиции, выполняет функцию создания стройности строфической организации текста. Фонетические эпифоры, т. е. повторы одинаковых звуков на концах смежных строк – *атахтаах / сүһүөхтээх; курдаммыт / сандаарбыт; ньуурдаах / кырдайдаах / сындыыстаах / модьоболоох; бараммат уйгуланан / бараммат кэскиллэнэн; үтүмэхтээбит эбит / төрүттээбит эбит* – «играют роль общей экспрессивизации, эффекта кульминации, динамики, ритма, помогают иллюстрировать образы» [6, с. 181]. Также обнаруживаем, что писатель, как и сказитель, стремился, «быстро складывать стих за стихом <...> Ему некогда раздумывать» [5, с. 69]. При этом такое явление – отнюдь не «техническое условие», как полагал В.М. Жирмунский [4, с. 169]; речь идет о качественной специфике эпической традиции, когда «техника» оказывается слитой с художественным сознанием автора: «Весь образ мыслей сказителя направлен вперед, и он не способен вернуться и проделать тот же путь снова» [5, с. 146].

Отличительной особенностью творчества П.А. Ойунского является приём использования разноуровневых ритмообразующих средств. Так, рассмотрим на примере отрывок описания холода, переделанный нами с прозаического текста в форму стиха (табл. 2).

Здесь 8-сложные строки делятся на 3 и 2-сложные ритмические единицы, представляющие основу ритма и строфического оформления всего текста.

«Улуу Куданса»

<p>«Чоруун мас тоһута тонмут, чаран мас хайыта тонмут, ньиччэбэй мас дэлбэритэ тонмут. Харахтаах көрбөтөх, кулгаахтаах истибэтэх улуу тымныыта буолбут. Сыһыыга сыльдьар сылгы сырбайбытынан тонмут, тэлгэһэбэ турар сүөһү хоройбутунан тонмут, кунан орус кутуруга тоһута ыстаммыт, бургунас ынах муоһа булгурута барбыт. ...ийэ буор сирдэрэ дэлбиритэ тонон, үрдүк хонуулар «лүн» гына, намыһах алаастар «ньир» гына хайыта бараллар эбит...» [8, с. 14].</p>	<p>Чоруун мас тоһута тонмут, 8 [(2-1)-3-2] Чаран мас хайыта тонмут, 8 [(2-1)-3-2] Ньиччэбэй мас дэлбэритэ тонмут. 10 [(3-1)-3-2] Харахтаах көрбөтөх, 6[3-3] Кулгаахтаах истибэтэх 7[3-3] Улуу тымныыта буолбут. 7[2-3-2] ...Сыһыыга сыльдьар сылгы 7[3-2-2] Сырбайбытынан тонмут, 7[5-2] Тэлгэһэбэ турар сүөһү 8[4-2-2] Хоройбутунан тонмут, 7[5-2] Кунан орус кутуруга 8[(2-2)-4] Тоһута ыстаммыт, 6[3-3] Бургунас ынахмуоһа 8[(3-2)-2] Булгурута барбыт. 6[4-2] ...ийэ буор сирдэрэ 6[(2-1)-3] Дэлбиритэ тонон, 6[4-2] Үрдүк хонуулар «лүн» гына, 8[(2-3)-(1-2)] Намыһах алаастар «ньир» гына 9[(3-3)-(1-2)] Хайыта бараллар эбит... 8[3-3-2]</p>
--	--

Данный текст насыщен характерными для фольклорных произведений синонимическими эпитетами, антитезой, параллелизмами: *Чоруун мас тоһута тонмут*, / *чаран мас хайыта тонмут*; *Харахтаах көрбөтөх*, / *кулгаахтаах истибэтэх*; *Сыһыыга сыльдьар сылгы сырбайбытынан тонмут*, / *тэлгэһэбэ турар сүөһү хоройбутунан тонмут*; *Үрдүк хонуулар «лүн» гына*, / *Намыһах алаастар «ньир» гына*. Употреблены эпифорические повторы, представляющиеся одинаковыми словами: *тонмут-тонмут*; *гына-гына*; также внутрисклочными эпифорическими – *мас-мас*.

Литературоведы Г.М. Васильев, Н.Н. Тобуроков, М.Н. Дьячковская указывают на наличие повторов в фольклорном тексте и уточняют, что

этот прием – один из основных стихообразующих элементов в тексте олонхо, придающих ему звуковую и ритмическую упорядоченность [1, 3, 10.]. Анафорические и эпифорические повторы в прозе П. Ойунского в большинстве случаев являются одним из приемов создания ритмических параллелизмов. В данном отрывке различными видами повторов устного народного творчества автор обеспечивает связность текста, усиливает признаки действия, перечисления и конкретизации изображаемых образов.

Следующий переделанный нами в стих пример – описание картины светливости присутствующих до шаманского обрядового ритуала. Описание показано в жанре скороговорки (табл. 3):

Таблица 3

«Улуу Куданса»

<p>Аан тыаһа либиргээтэ, үөлэс бүөлэннэ, түннүк сабылынна, киири-тахсыы элбээтэ, онно сибигинэс, манна сабыгынас буолла, күлүк улаатта, харана барыйда. Хоргус, куттаҕас өттүлэрэ улаҕа диэки түстүлэр, хоодуот хоһуун өттүлэрэ холумтан чугаһыгар олордулар [8, с. 20].</p>	<p>Аан тыаһа либиргээтэ, 7[(1-2) – 4] Үөлэс бүөлэннэ, 5 [2 – 3] Түннүк сабылынна, 6 [2 – 4] Киири-тахсыы элбээтэ, 7 [(2-2) – 3] Онно сибигинэс, 6 [2 – 4] Манна сабыгынас 6 [2 – 4] Буолла, 2 [2] Күлүк улаатта, 5[2 – 3] Харана барыйда... 6 [3 – 3] Хоргус, куттаҕа сөттүлэрэ 9[2 – 3 – 4] Улаҕа диэки түстүлэр, 8[(3-2) – 3] Хоодуот-хоһуун өттүлэрэ 8[2 – 2 – 4] Холумтан чугаһыгар олордулар 11 [3 – 4 – 4]</p>
--	--

Языковыми средствами с противоположными значениями – анти-тезой – автор, наделяя страхами своих героев, обрисовывает и комическую ситуацию. Здесь антитеза особую выразительность приобретает благодаря краткости и максимально интенсивной компрессии формы и содержания: «*киири / тахсыы*»; «*онно сибигинэс, /манна сабыгынас*»; «*хоргус / хоодуот*». Лексические антитезы, способствующие усилению выразительности и образности произведения, также подтверж-

дающие фольклоризм творческого наследия автора, отражают экстраполяцию: «*киири* / *тахсы*»; «*онно* / *манна*». Противопоставление, контрастное сочетание происходит с целью гиперболизации степени суеты в картине предстоящего события – шаманского камлания.

Далее, в данном примере обнаружена вступившая во взаимодействие (конвергенцию) с предыдущими стилистическими приемами градация – нанизывание синонимов в порядке возрастания, т.е. возрастающую градацию (от лат. *gradatio* – постепенное усиление). Функция градации реализуется в усилении воздействия, в достижении высокой степени выразительности. При этом приведенный пример отличается градацией экспрессивного типа, выполняющей эмоционально-усилительную функцию, в которой усиливается эмоциональное впечатление.

Градации рационально-логического типа в результате выстраивания синтаксических повторов и параллелизмов находим в следующем примере, в котором изображен эпический образ Великого Кудангсы (табл. 4).

Таблица 4

«Улуу Куданса»

<p>«Улуу Куданса «ыык» диэбитэ ыралаах курдук буолла, «ээк» диэбитэ эмтээх курдук буолла, «дьэ» диэбитэ дьиктилээх курдук буолла, тугу эппитин толорон иһэр буоллулар. Бар дьоно Улуу Кудансаны олус маанылаатылар, кини киһи албан аатынан аламай маҕан күнү сабардыырга холуйдулар, улуу сурабынан тунал маҕан ыйы күлүктүүргэ аахтылар, күлүктээхтик көрдүлэр, сүдүтүк санаатылар. Улуу Куданса обургу ол аайы күн-түүн модун санаата улаатан</p>	<p>Улуу Куданса «ыык» диэбитэ ыралаах курдук буолла, «Ээк» диэбитэ эмтээх курдук буолла, «Дьэ» диэбитэ дьиктилээх курдук буолла, Тугу эппитин толорон иһэр буоллулар. Бар дьоно Улуу Кудансаны олус маанылаатылар, Кини киһи албан аатынан Аламай маҕан күнү Сабардыырга холуйдулар, Улуу сурабынан Тунал маҕан ыйы Күлүктүүргэ аахтылар, Күлүктээхтик көрдүлэр, Сүдүтүк санаатылар.</p>
--	--

истэ, алыс сананна, ордук тутунна...» [8, с. 24].	Улуу Куданса обургү ол аайы Күн-түүн модун санаата улаатан истэ, Алыс сананна, Ордук тутунна...
«Алексаандыр Македуонускай»	
«...Кыа хаан олбохтоноор кыргыз дьүһүнүн ылынна, бэргэһэтин сулуһа убайда, хараба уоттанна, туруоннуун-бэйэлиин хааннаах төлөнүнэн өрө күлүмнээтэ» [8, с. 102].	...Кыа хаан олбохтоноор Кыргыз дьүһүнүн ылынна, Бэргэһэтин сулуһа убайда, Хараба уоттанна, Туруоннуун-бэйэлиин Хааннаах төлөнүнэн өрө күлүмнээтэ.

Ритмообразующая функция, тесно связанная с градуальностью, для передачи особого ритма в тексте, придает ему четкость. Нами приведен пример описания образа Александра Македонского, который идентичен с образом Кудангсы Великого. В образе исторической личности Македонского также воплощен образ эпического богатыря. Как известно, благодаря произведению «Александр Македонский», в частности, образу Македонского, писатель приблизил, ознакомил якутский народ начала XX столетия с мировой цивилизацией, с легендарной личностью, основавшей великую империю до нашей эры.

Таким образом, уникальность творчества П.А. Ойунского отразилась именно в тенденции осмысления специфики речи произведения. Фольклорно-эпическое слово выступает как идиостиль писателя, оно обрело в художественной литературе новую жизнь. Обращение писателя к фольклорному тексту – это использование эмоционально-смыслового ореола, присущего фольклорно-эпическому жанру.

В повести «Кудангса Великий» П.А. Ойунского сложились индивидуально-авторские особенности его мировидения и текстовой деятельности, отраженные в поэтике как форме, восходящей к истокам устного народного творчества – олонхо и сказительству. Писатель включает в свои произведения стиль сказительского повествования, которые раскрыли в его творчестве глубокую народность и самобытность.

Анализ показывает, что перенятая у народа система образных воплощений составляет основу поэтики П.А. Ойунского. Писатель стремился на примерах конкретных персонажей и жизненных ситуаций донести до читателя важные идеи. Необходимо отметить, что в повести «Кудангса Великий» активна историко-биографическая основа, в которой обнаружено воздействие и шаманской традиции, отражающееся в особенностях поэтики произведения.

Литература

1. *Васильев Г.М.* Якутское стихосложение. – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1965. – 128 с.
2. *Васильев Г.М.* Живой родник: Об устной поэзии якутов. – Якутск, 1973. – 303 с.
3. *Дьячковская М.Н.* Аллитерация и рифма в якутской поэзии. Проблемы эволюции и классификации. – Новосибирск: Изд-во Сибирского отд-я РАН, 1998. – 153 с.
4. *Жирмунский В.М.* Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Ленинград: Наука, 1979. – 492 с.
5. *Лорд А.Б.* Сказитель / пер. с англ. Ю.А. Клейнера и Г.А. Левинтона. – Москва: Восточная литература, 1994. – 368 с.
6. *Мирзоев Г.А.* Эпифора как средство образного восприятия в лирическом жанре // Казанская наука, – №12. – 2020. – С. 181.
7. *Мыреева А.Н.* Фольклорные традиции и развитие философской прозы в якутской литературе // Вестник СВФУ. 2010. – т. 7 – №4 – С. 115–120
8. *Ойуунускай П.А.* Талыллыбыт айымнылар. Кэпсээннэр, сэхэннэр, ахтылар. Ыстатыйалар. Этиилэр. – Дьокуускай: Кинигэ изд-та, 1975. – Т. 2. – 432 с.
9. *Окорокова В.Б.* Ойуунускай: олоҕо уонна айар үлэтэ: – Дьокуускай: Ситим-Медиа бөлөх, 2013. – 412 с.
10. *Тобуроков Н.Н.* Якутский стих. – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1985. – 168 с.

СПЕЦИФИКА ИЗОБРАЖЕНИЯ ГЕРОЯ ПУТИ В РАССКАЗЕ «СҮРЭХ» П.А. ОЙУНСКОГО

С.Е. Ноева
(г. Якутск)

Статья посвящена изучению специфики художественной поэтики П.А. Ойунского, в которой доминантным значением наполнена проблема эволюции героя-бунтаря, его отношения к миру. Анализируя основные аспекты художественной концепции П.А. Ойунского (образно-тематический, структурно-композиционный, звуковой уровни произведения) в их объективно-логической связи автор статьи прослеживает жанрово-стилевое своеобразие поэтики писателя. Актуальность данного исследования обусловлена интересом к когнитивным характеристикам текста, лингвистическим приемам передачи авторской концепции. Новизна статьи видится в рассмотрении категорий единичности / превосходства в аспекте актуализации одинокого героя пути в прозе Ойунского. *Цель данного исследования обусловила междисциплинарный характер статьи, в пределах которой достаточно четко очерчен широкий круг проблем современной якутской науки, касающийся этнолингвистики, геопэтики, этнокогнитивистики и др.*

Ключевые слова: П.А. Ойунский, хронотоп, перевернутость; граница; категория единичности / превосходства, инициация, эволюция героя.

THE SPECIFICS OF THE IMAGE OF THE HERO OF THE PATH IN THE STORY «THE HEART» BY P.A. OYUNSKY

S.E. Noeva
(Yakutsk)

The article is devoted to the study of the specifics of P. A. Oyunsky's artistic poetics, in which the problem of the evolution of the rebel hero, his attitude and the world is filled with dominant meaning. Analyzing the main aspects of P. A. Oyunsky's artistic concept (figurative-thematic, structural-compositional, sound levels of the work) in their objective-logical connection, the author of the article

traces the genre-style originality of the writer's poetics. The relevance of this study is due to the interest in the cognitive characteristics of the text, linguistic methods of transmitting the author's concept. The novelty of the article is seen in the consideration of the categories of uniqueness / superiority in the aspect of actualization of the lonely hero of the way in Oйunsky's prose. The purpose of this study is due to the interdisciplinary nature of the article, within which a wide range of problems of modern Yakut science concerning ethnolinguistics, geopoetics, ethnocognitistics, etc. is clearly outlined.

Keywords: chronotope, inversion; border; category of uniqueness/superiority, initiation, evolution of the hero.

Интересную репрезентацию в творчестве П.А. Ойунского получает проблема эволюции героя, в чьем пути-преодолении усматривается сложный процесс самоидентификации субъекта. Эта потенция героя, вырвавшегося из родного мира, монолитной системы «алас – народ – родня», и стремящегося к преодолению границ, определяет исключительное, единичное предназначение героев П.А. Ойунского.

Герои П.А. Ойунского (Великий Кудангса, Кээрэкээн, Дорогунов Николай, Мэхээчэ, Сумасшедший Никус) позиционируются в качестве одиноких персонажей, героев-бунтарей. Именно этой идеей исключительно динамичного героя с сильной потенцией обусловлено построение всей художественной системы произведений писателя – композиции, звукописи, лексического строя, образно-выразительных средств, синтаксического строя, хронологической организации и др.

Рассказ «Сүрэх» П.А. Ойунского представляет собой небольшое по объему произведение. Как и в других прозаических произведениях, автор активно обращается к экспериментам с художественным пространством, в котором ярко отображены полярные противоположности верха/низа, правды/лжи, черного/белого, правого/левого, красного/белого, указывающие на предельность состояний человека и окружающего мира, а также многообразие, обтекаемость их характеров и свойств.

Рассказ состоит из двух частей – фрагмента сновидения матери и повествовательного нарратива о пути героя, каждая из которых может выступить в качестве самостоятельного произведения. Каждая из этих частей имеет свою структуру – экспозицию, завязку, кульминацию и раз-

вязку действия – аналогичную или дублирующую друг друга. У обеих частей есть похожая экспозиция – описание зимней природы, громадных гор, сильных туманов. Завязки обеих частей также идентичны. Завязка первой части рассказа: *Бүгүн соботох оёто, Мэхээчэтэ барахсан, көрдөр харабын дьүккэтэ, көтүрдэр тиһин миилэтэ, улуу сорукка барда...* Во второй части описание этого сюжета дублируется: *Бу маньнык бириэмэбэ мүччү туттаран, бабар, улуу сорудабы толордохпуна даҕаны толоруом этэ диэн, Ааныска эмээхсин суос-соботох оёто, бассабыык Мэхээчэ, абыс тарабай дьааныны арҕаһын дабайан, уоттаах дьыбарга атын туйабын тыаһа, сытыы анньыы тыаһын курдук, өрө чыбырбаан испитэ.*

Несмотря на единообразность структуры, тональность двух частей отличается: сюжет первой части посвящен описанию статичного состояния мира, куда включается фрагмент о сновидении матери Мэхээчи Ааныки. Вторая же часть повествует о динамической ситуации с участием Мэхээчи, его коня и белобандейцев.

К онейрическим включениям (в виде снов, галлюцинаций, спутанности сознания, бреда) Ойунский обращается довольно часто. Фрагмент, описывающий разговор матери с призраком бывшего князца, является кульминацией первой части, и по эмоциональному накалу похож на фрагмент о смерти Мэхээчи и его подвиге во второй части рассказа. Монолог Мэхээчи, его диалог с белобандитом (2 часть рассказа) построен по аналогии с монологом Ааныки, ее диалогом с белобандитом (1 часть рассказа).

Интертекстема одинокого героя на коне восходит к мифологическому, фольклорному образу эпического героя, путь которого всегда связан с обрядом перехода (инициации) – молодой Мэхээчэ вступает в пространство смерти, вечной холодной зимы, в описании которой автор обращается к высокой степени гиперболизации и олицетворения (*Харана барык түүн аан дойду иччитийбит, илэтийбит курдук буолан, эргичи барынгнырга, сарбангырга дылы буолара. Абыс тарабай дьааны барыгырбытын аххан! Халын хара тыа күлүгүрбүтүн үлүгэр!*).

Зима в художественном ландшафте произведения выступает вариацией нижнего мира. В таких художественных образах, как *түптэлэс тымныы* (досл. пылающий мороз), *бургунас муоһа булгурута тонор*

тымныыта (досл. мороз, на котором мёрзнет и трескается рог быка), *чункунас тымныы* (досл. звенящий холод), *кыыдаан дьыбар* (досл. белый мороз), *уот дьыбар* (досл. огненный мороз), *аргыардаах аан балаһа дьыбар* (досл. дышащий мороз), *күдэн туман* (досл. летящий туман), *хаар* (досл. снег), *муус* (досл. лед), *харана барык түүн* (досл. глубокая темная ночь), *изһийэр имэннээх харана* (досл. молчаливая страстная тьма), *кыһын ийэ хотун* (досл. матушка-госпожа зима) и пр., создаются активные ассоциации, участвующие в реализации художественной метафоры **зимы как смерти**. Темная, бесконечно тянущаяся, безысходная зима в качестве основной хронотопической реалии, выражающей вселенскую хтоническую Тьму, почти всегда присутствует в прозе писателя, выделяя катастрофичность мира, разрыв в отношениях человека и общества, одиночество героя.

Переход одинокого героя в пространство зимы (холода и смерти) используется автором для создания впечатления отчужденности автономного человеческого микрокосма от огромного монолитного мира ку́йаар (вселенной, космоса).

Доминантное место в композиции рассказа занимает образ горы. Неравномерное соотношение фигур в проекции произведения создает ощущение визуального дисбаланса: двигающаяся одинокая тень молодого бойца Мэхээчи против громадного силуэта горы. Проекция горы *дьааны*, остающейся в течение рассказа выраженным смысловым центром, утверждает мощь, непоколебимость природы и брэнность существования человека в срединном мире.

Наиболее активным уровнем структуры данного текста является его лексический строй, поддерживающий весь идейно-образный уровень текста. Интересно, что повествовательная линия героя в произведении создана по схеме **верх/өрө** или **вниз/таннары**. Именно такая модель поведения раскрывается в выражениях «биир сымыыт ханна түһэн сытыйбатай, биир уол оҕо ханна төрүөн өлбөтөй», «биир күн ат уорбатыгар, биир күн ат өрөбүтүгэр». Лексема **өрө**, ее вариант **өрүтэ** используются довольно часто – 19 раз. Семантически близкое значение к данной лексеме имеют слова *көт*, *көтүөлээ*, *дабай*, *үрдээ*. Также большая частотность наблюдается в использовании лексемы **таннары**, которая употребляется 6 раз, **түс** – 27 раз. Вектор направленности вниз фиксирует-

ся также в лексемах *тобун, саккыраа, туллан түс, баттаа, куккураа, таммалаа, умсар, умса бар, босхо ыыт, таннары сырыс*.

Используемые поочередно слова со значением верха и низа по принципу качелей придают динамичный, ритмический характер тексту, отражающему энергетику пути, высокую устремленность персонажа.

Идеей пути героя-бунтаря, вырвавшегося из массы серости и обыденности, предопределяется образная система рассказа, в котором символическим значением наделяются концепты **огонь** и **взрыв**. Понятие **взрыва**, предполагающего освобождение большого количества энергии, становится в рассказе Ойунского метафорой сильной экспрессии (ярости, гнева, ужаса, ликования). Образное воспроизведение энергии тела и острых импульсных реакций человека аккумулировано в следующих лексемах, которые активно используются в тексте произведения: *ыстан, оргуй, сатараа, түлүн, час гын, бурал гын, бурбалын, түллэннээ, барыс гын, өрө мэний, дьэргэннээ, күлүмнээ, тэп, бүллүгүрээ, ыһыахтан, ытылын, логлоруй, лүһүгүрээ, доргуй, сатараа, эһин, көтүөлээ, салаа, хаарый, титирээ, чыбырбаа, тобута, үөгүлээ, часкый, хорой, булгурута, тоһута, дэлбэритэ, хайыта, лүһүгүр, кытар-кытар, доргуйан, үлтү, салаан, үллэн, тоһуттан и др.*

Ключевая роль отводится звукописи рассказа. Активно используемые Ойунским звукоподражательные слова (чынкыныы, тобугуруу, кынкыныы-чынкыныы, лүһүгүрүү, бүллүгүрүү и т. д.), парные слова (дөрүн-дөрүн, буола-буола, бугул-бугул, арбам-тарбам, үрүө-тараа, онойсоной, хааттаран-ыгыллан и пр.) создают иллюзию дыхания, ощущение сильного сердцебиения.

Особая ритмическая организация, создающаяся при помощи синтаксических параллелизмов, фразовой синонимии (*Күдэн оргуйбута, холорук ытыллыбыта, үс үрэх өрүтэ мэнийбитэ, алта ахпа таннары часкыйбыта*), лексических повторов (*Үстэ ытыллан чөнөрүйэ-чөнөрүйэ сүүрэр сүүрүктээх, күөх сүндэлэ өрүстэрэ өрүтэ түллэн, мууһун хайыта тыыллан, үс саһаан холобурдаах өрүтэ тэбэрэ, бүллүгүрүү-бүллүгүрүү, өрүтэ ыһыахтанара, халлааны, хайаны ханан даа көстүбэт гына күдэнинэн оргутара*), высокой риторики (*Бу абыс тарабай дьяаныбыт эмиэ хайа көмүс туттаахпыт туллан түһэрин биттэнэн, турута сытыйда буолла?!*), формирует специфическое строение

текста, близкое ритмизованному эпическому стиху. Графический образ текста достаточно ярок – для передачи авторской интенции используются тире, восклицательные знаки, многоточия, вопросительные знаки (*Оо, сүрэх! Уоттаах, төлөnnөөх бассабыык сүрээбэ! Хайбал эйиэхэ – хахай сүрээбэ! Уруй эйиэхэ – хотой уоттаах сүрээбэр! Ильич итии төлөнө эйиэхэ уйаланнын, эн кыайыын-хотуун үрдүү турдун!*), с помощью которых точно передана эмоциональная интонация, торжественный характер произведения.

Категория единичности, определяющая избранность и превосходство героя, утверждает его исключительную знаковую роль в системе произведения и раскрывается посредством разных лексико-грамматических форм (имен числительных, местоимений в сочетании с глаголом отрицания *суох*, наречиями, усилительными частицами).

Примеры из произведения: «*Ааныска эмээхсин суос-соботох обото, бассабыык Мэхээчэ*» (прим. единственный сын Ааныски большевик Мэхээчэ), «*соботох обото Мэхээчэтэ барахсан, көрдөр харабын дьүккэтэ, көтүрдэр тиихин миилэтэ*» (прим. единственный сын Мэхээчэ, зеница моего ока, десна моего зуба), «*туйгун сэриинит Мэхээчэ барахсан*» (лучший боец Мэхээчэ), «*оокком эрэйдээх, сүрээбум ытарбата, күнүм-ыйым быата, баарым-суобум, соботох дьолум*» (бедный мой ребенок, серьга моего сердца, драгоценный мой, единственное счастье). Прилагательное *соботох* (отсылающее к фольклорному образу Эр Соготох) и модальные частицы *эрэйдээх, барахсан* – основные, определяющие лексемы в характеристике героев. Если при характеристике Ааныски автор часто обращается к модальной частице *эрэйдээх* (Ааныска эмээхсин эрэйдээх), то в отношении Мэхээчэ используется лексема *барахсан*. Художественная функция этих модальных частиц заключается в углублении драматизации образов, усилении патетики произведения.

Надо заметить, что, несмотря на исключительный, превосходный характер одиноких героев, человек в прозе П.А. Ойунского всегда находится в неразрывном единстве с другими людьми. Это отмечается повсеместным использованием языковых формул «үс саха» (род якутов саха), «ураанхай саха» (саха уранхай), «ийэ ууһа» (материнский род), «дьон-сэргэ» (народ), «саха аймаба» (весь якутский народ), «айыы аймаба» (род айыы), «айыы-хаан аймах» (род айыы), «кыра-хара норуот» (рабо-

чий народ), «уруу-билэ дьон» (родня), «бар дьон бука барылара» (все люди), определяющих множественность субъектов, монолитность человеческого общества.

И потому в отношении героя, хоть и преступившего всевозможные границы, но, самое главное, находящегося в тесной связи со своим народом, невозможно применить понятие Смерти. Отрицание им прежних принципов, жизненных ориентиров и законов мироздания аналогично сложному процессу инициации, который проявляется в метаморфозном продолжении внешнего облика, действий, мыслей героя. Метапсихоз, реинкарнация, возрождение – главные категории поэтики П.А. Ойунского. Линия главного героя продолжается во времени даже после его смерти: сердце отважного Мэхээчи, геройски погибшего от рук белогвардейцев, становится пламенем, захватившим горные вершины. Энергетика Улуу Кудангсы трансформируется в семя хаоса (*иирээн сиэмэтэ*). Точно так же находят продолжение во времени мысли сожженного на костре Никуса, превратившиеся в огненное семя (*уот сиэмэ*). Сюжетная линия погибшего Николая Дорогунова, как известно, продолжается зачатым ребенком. Способность семени (семя хаоса, семя огня, ребенок-семя) трансформироваться в новую субстанцию связана с мифологическим мотивом перерождения героя, преодоления границ, возрождения новых сил, возможностей.

Таким образом, через призму проблемы «заблудившегося» между мирами, а также иницирующего при переходе границы героя достаточно органично и интересно выявляется специфика якутского текста как уникальной системы, отражающей особенности национального сознания, выражающейся, в первую очередь, в самоидентификации, инициации человека в новой для него реальности. Познание среды в состоянии пограничья, на пороге или в пути, отраженное в философской прозе П.А. Ойунского, становится художественным способом раскрытия экзистенциальных возможностей человека, оказавшегося в состоянии трансформации сознания.

Литература

1. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского; изд. 4. – Москва: Советская Россия, 1979. – 318 с.

-
-
2. *Данилова Н.К.* Традиционное жилище народа саха. Пространство. Дом. Ритуал. – Новосибирск: Гео, 2011. – 122 с.
 3. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. – Санкт-Петербург: Искусство-СПб, 2001. – 704 с.
 4. *Ойунский П.А.* Избранные произведения: В 2-х т. – Якутск: Бичик, 1993. – Т. 2 – 442 с.
 5. *Окорокова В.Б.* Пути развития прозы в литературах народов Якутии. – Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 2001. – Ч. 1. – 68 с.
 6. *Сидоров Е.С.* Образ мира у древних якутов // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск: Изд. ЯФ СО АН СССР, 1978. – С. 162 – 166.
 7. *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – Москва: Наука, 1983. – С. 227–284.
 8. *Уткин К.Д.* Культура народа саха: этнофилософский аспект. – Якутск: Бичик, 1998. – 366 с.

УДК 821.512.157Гоголев06

АРХИТЕКТОНИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ФОРМИРОВАНИЯ МЕТАТЕКСТОВЫХ СТРУКТУР В ПОЭЗИИ И. ГОГОЛЕВА

Е.М. Ефремова
(г. Якутск)

В статье рассматриваются некоторые особенности формирования метатекстовых структур в поэзии И. Гоголева. Новизна определяется возможностью выявить специфику авторского самосознания в ракурсе современных методологических подходов изучения метажанровых структур. Особый акцент делается на подчеркивание метатекстовых образований как уникальных гибридных жанровых форм в якутской поэзии второй половины XX в. Установлен централизующий фактор генерирования метатекстовых образований в поэзии И. Гоголева. Фольклорная модификация является одним из основных способов создания циклической, метажанровой структуры. В качестве типологического способа создания циклической, метажанровой структуры определяется жанровая генерализация в виде перенимания го-

товых моделей и элементов фольклорных текстов (песни, благословения, мифы) в литературный контекст.

Ключевые слова: авторское сознание, поэтика, архитектоника, интеграция, субъектная структура, лирический субъект, метатекст, синтез, монтаж, индивидуальный стиль.

ARCHITECTONIC PRINCIPLES OF FORMATION OF METATEXT STRUCTURES IN THE POETRY OF I. GOGOLEV

E.M. Efremova
(Yakutsk)

Some features of the formation of metatextual structures in the poetry of I. Gogolev are considered. The novelty is determined by the ability to identify the specifics of the author's self-awareness in the perspective of modern methodological approaches to the study of meta-genre structures. Particular emphasis is placed on emphasizing metatext formations as unique hybrid genre forms in Yakut poetry of the second half of the 20th century. The centralizing factor of the generation of metatext formations in the poetry of I. Gogolev has been established. Folklore modification is one of the main ways to create a cyclic, meta-genre structure. As a typological way of creating a cyclic, meta-genre structure, genre generalization is defined in the form of adopting ready-made models and elements of folklore texts (songs, blessings, myths) into a literary context.

Keywords: author's consciousness, poetics, architectonics, integration, subjective structure, lyrical subject, metatext, synthesis, montage, individual style.

В истории якутской литературы вторая половина XX в. отмечается как один из активных периодов становления и формирования традиции устойчивых контекстовых форм лирики (книга стихов, итоговая лирическая книга, составное жанровое образование и др.). Это свидетельствует о том, что метажанровое образование как отдельный и характерный тип утвердился в художественной системе данного периода в виде одного из основных инвариантных структур. При этом фактическое отсутствие четких ориентиров и типологии метажанровых единств приводит

к определению книги стихов, сборника, тома собрания стихотворений, итоговой лирической книги, цикла и др. как явлений одного жанрового порядка и статуса. Актуализируется проблема разграничения и дефиниции составных структур в лирике, при которых каждая обозначенная форма имеет свое жанровое содержание, характерную моделирующую функцию, архитеконику и т.д. В якутской литературе яркие примеры выраженного проявления метатекстовых образований как оригинальных комбинированных форм наблюдается в поэзии И. Гоголева. При этом в качестве одного из своеобразных способов / методов создания циклической структуры определяется фольклорная модификация.

Якутская мифология как первый тип образного отражения действительности находит свое преломление в поэзии автора посредством свободных и вольных импровизаций на мифологические сюжеты. Основу образцовых крупных произведений И. Гоголева составляет модифицированный мифологический сюжет («*Уу оҕуһун муоһугар суруктар*» – «Письмена на бивне мамонта», «*Өлүөнэ туһунан кэс тойук*» – «Песнь о Лене», «*Аал Луук мас аман өһө*» – «Заветное слово древа Аал Луук» и др.). При этом сохраняется характерная тенденция к крупным жанровым формам – лирико-медитативная поэма, циклические конструкции, метажанровые образования и т. д. Циклообразующий принцип компоновки материала дает возможность выйти на изучение проблемы устойчивых контекстовых структур. Контаминация жанровых возможностей поэтического цикла, поэмы, мифа и др. в рамках целостной художественной структуры дает возможность характеристики текстов в ракурсе качественно нового для якутской литературы метажанрового статуса.

«Письмена на бивне мамонта» оформлены в виде мифологического повествования истории создания и сотворения мира во времена «начала начал». Развитие темы ведется с «точки зрения» субъекта речи с выраженной национальной ментальностью, но в то же время создается ощущение бессознательной гипотезы о том, что именно так и создавалась Вселенная. Монтажная форма построения структуры текста позволяет последовательно охватывать и раскрывать «повествуемый» исторический путь развития от «начала» до современности. Отдельного осмысления требует подчеркивание образа мамонта в заглавии текста, что символично связано с одним из основных и стержневых тем мифоло-

гической концепции Вселенной – процесса возникновения и эволюции мироздания. Акцентное подчеркивание образа Слова во вступлении: *Уу оубун муоһугар / Кэс тылларбын кыһан эрэбин* ‘Словно на бивне мамонта, / заветные, как песня, / слова я вырезаю..’ (пер. Вл. Цыбина) восходит к сюжетам библейских текстов и подчеркивает особое метафорическое «зерно», содержащее в концентрированном виде идейный замысел произведения. Формируется особый пространственно-временной срез, совмещающий мифологическое и реально-историческое начало: авторское «я» наделяется способностью передвигаться, перемещаться во временной сфере текста – раскрывается особый метаисторический континуум, сливающий воедино мифологическое и реальное пространство.

Концепция о создании мира и человека органически связана с внутренним Я автора-творца. Сюжет рождения / появления на свет Человека во Вселенной, от лица которого ведется лирическое повествование в тексте, связан с пантеистическими мотивами поклонения культу Солнца, что в системе мироздания якутов считается Высшим духом / Божеством: *Мин бири бигэтик итэбэйэбин – / Мин күн оботобун’* В одно я верю свято, / что я рожден от солнца’ (пер. Вл. Цыбина). Архетип Солнца относится к одним из динамически развивающихся образов в поэзии автора и как художественный компонент имеет особое функциональное значение при создании архитектурного единства лирической системы («Мин бэйэм айылбабын» («Я сама природа»), «Тулам күн айы...» («Каждый день...»), «Мин өйдүүбүн Өлөөнү» («Помню Өлөн»), «Күн» («Солнце»), «Үлэ» («Работа»), «Санаабын түһэримэ» («Не унывай») и др.).

Самобытным религиозно-мифологическим аспектом наделяются образы из якутской мифологии – дух огня (*Хатан Тэмиэрийэ*), хозяин тайги (*Байанай*), Олонхо (*якутский героический эпос*), Священное дерево (*Аал Луук мас*) и т. д. Автор добивается последовательного раскрытия мифологического идейного ракурса, при котором образы скомпонованы по содержательной значимости в общем контексте произведения. Особое значение отводится организующей роли каждого компонента (письма) в поэтапном раскрытии содержательного аспекта текста. В поэтизировании темы сотворения мира последовательно выводятся такие

понятия, как *төрүт буор* ‘родная земля’, *алаас*‘ поляна’, *тиэргэн*‘ двор / усадьба’, *алаһа дьизэ*‘ родной дом / очаг’, *сэргэ*¹ ‘коновязь’, *чороон*² ‘чорон’ наделенные архетипическим, ментальным значением.

Отдельное «письмо» посвящено раскрытию образа духа огня (*уот иччитэ*³) как глубинного культурно значимого концепта якутской мифологии. Раскрытие персонифицированного образа духа огня национально обусловлено и опирается на эстетику фольклора. Образные установки *Итинник үөрүнньэн, уйаҕас майгытын иһин / Кинини бары айыылардааҕар ордорорум* ‘за радующийся, добрый нрав предпочитаю его больше, чем других духов’ придают определению особую модальность – для предков якутов *көмүлүөк*⁴ ‘камелек’ был не только единственным источником тепла и света, но и центром духовной жизни. Образные сопоставления в виде неординарных метафорических сравнений и олицетворений: *Иэйэн, күөх төлөн бытыгын / Имэринэ-имэринэ остуоруйалыыра, / Кыһыл көмүс кыымынан силлии-силлии / Көмүлүөк сып-сылаас буоругар / Сынаах баттанан олорон, олонхолуура // Түүн үөһэ ааһыта Хатан Тэбиэрийэ / Миигин кытта утуктаһан дьааһы-йара, / Хара көмөр тэллэбин көбүтүнэрэ, / Сылаас күл суорбанын сап-тара, / Алтан чаанньык тумса буолан / Муннун тыаһа сыыгыныыра...* ‘А вечером, когда котлы дымились, / дух огненный грыз желтые поленья, / похрустывал, словно лосиной костью, – / тогда он светел был и говорлив <...> / Я помню, как сидел он, подперевшись / рукой, на подшестке у камелька / и с бороды – из желтого пыланья – / отряхивал он искры золотые / и вспомнил старинные преданья...’ (пер. Вл. Сиротина) подчеркивают самобытность выражаемых лирических эмоций в раскрытии образа огня.

Интересная вариация раскрытия традиционного фольклорного образа хозяина тайги (*Байанай*) наблюдается в тексте, пронумерованном как ‘с седьмое письмо’. Идеино-тематический аспект стихотворения актуализи-

¹ *Сэргэ* – священная коновязь, символ гостеприимства у якутов.

² *Чороон* – деревянный сосуд для хранения и употребления кумыса.

³ *Хатан Тэмиэрийэ* – Дух-хозяин огня (*уот иччитэ*) возводится до степени божества и почитается в религии больше богов. Для него создан целый особенный культ [3, с. 31]. По якутским верованиям, огонь обладает сверхъестественной силой изгонять злых духов.

⁴ *Көмүлүөк* – якутская печь, очаг для обогрева жилища.

зирует проблему осмысления глубинной связи человеческого сознания с природной реальией. Образ Баяная – покровителя тайги – имеет особое положение в истории якутской мифологии. В художественной литературе встречаются разнообразные вариации интерпретации, где мифологический образ приобретает выраженные человеческие черты: *Саха Айыыта дуоспуруннаах, / Сырдык, нүһэр санаалаах. / Арай Байанай дьоннуну, / Атын айыы майгылаах* ‘Божество у якутов, / Светлое, почтенное. / А Баянай подобен человеку, / Другой нрав у него’¹ (Сем. Данилов «*Байанай*»). В основном используются прилагательные *үөрүһүннээн* ‘радующийся’, *киһиргэс* ‘хвастливый’, *өһүргэс* ‘обидчивый’, подчеркивающие отличительные черты характера интерпретируемого объекта. В отличие от общего литературного контекста, в поэзии И. Гоголева подчеркивается история первотворения мифологического образа хозяина тайги. Акцент делается на автохтонные истоки формирования первообраза как специфичного сверхконцепта истории: *Кинини Баай Байанай диэн ааттаабытым...* ‘И назвал я его Байанаем...’; *Аал уотум иччитин амарахтык, истинник / Хатан Тэбиэрийэ диэн ааттаабытым...* ‘Его Хатан Темерией назвал / прозрачным этим именем и чистым’ (пер. Вл. Сиротина).

Начиная с пятнадцатого письма, развитие темы получает реально-историческое значение, поэтизируются образы царя, русских, политссылных, Ленина. Наблюдается углубление мифологического начала обобщениями социально-исторического значения. При этом субъектно-контекстуальное единство сохраняется за счет функционирования единого типа лирического субъекта – образа лирического героя, совмещающего в одном *Я* несколько «голосов». Здесь важна централизующая роль образа лирического героя, который предстает в единстве нескольких ипостасей авторского «я» – творец, создатель, человек. Наблюдается усложненная субъектная архитектура, где моносубъектный уровень выражения лирических переживаний синтезируется несколькими поэтическими голосами. В текстах с подобной субъектной ситуацией возникает синкретическое «я», обнаруживающее двойственность, ха-

¹ Здесь и далее без указания имени переводчика смысловые подстрочные переводы сделаны нами – Е. Е.

рактрную амбивалентность, выявляющуюся в результате взаимодействия двух полярных компонентов авторского плана – «я» и «другого».

«Письмена на бивне мамонта» – это своеобразная история сотворения мира, начиная от истоков создания бытия до современности, адаптированная в национальном стиле. Это не простая подборка ассоциативно-связанных лейтмотивных линий; наблюдается характерное развитие инвариантного сюжета – разворачивается индивидуальная авторская концепция о мироздании в целом. Содержание текста вбирает в себя множество смыслов и ассоциаций, связанных с этническими, фольклорно-мифологическими, культурно-историческими особенностями народа саха, которые интерпретируются в зависимости от мировосприятия и ментальности автора. И. Гоголев как писатель высокого поэтического уровня впитывает фольклорно-мифологический опыт народа и создает самобытную поэтическую модель, авторскую картину сотворения мира, представленную в форме мифа.

Поражает поистине эпический размах произведения, в котором автору удается грамотно сочетать и совмещать объемный эпический материал в конкретном лирическом жанре. По жанровой принадлежности анализируемое произведение относят к лирико-медитативным поэмам, однако значительная степень мотивной, субъектной, пространственно-временной системности, инвариантное развитие сюжетной линии, сосредоточенной на раскрытии единой авторской концепции о мироздании в целом позволяют отнести произведение к художественным единствам второго уровня – т.е. к макроструктурам в виде цикла-поэмы. «Письмена на бивне мамонта» – крупное объемное лирическое произведение, в котором наблюдается парадоксальное сосуществование принципов двух жанров – поэмы и цикла. Именно данная синтетически комбинированная форма позволила автору удачно освоить и скомпоновать большой эпический материал, объемное содержание в рамках конкретного локального текста. «Письмена на бивне мамонта» представляют единую субъектно-архитектоническую целостность, по праву претендующую на жанровый статус макроструктуры.

В результате анализа текстов И. Гоголева [1, 2] приходим к выводу, что «Письмена на бивне мамонта», «Песнь о Лене» представляют собой оригинальные для якутской лирической поэзии примеры образцов син-

тезированных, гибридных жанровых форм цикла-поэмы и монтажной полициклической формы. «Песнь о Лене» – особая разновидность книги стихов, представленная в виде монтажной полициклической формы, где сложная композиция стихотворений, разнохарактерных глав, циклов отделов реализуют комплексность развития сюжета, т.е. метажанровое объединение. В результате специально скомпонованной работы отдельные составные части изначально издавались как поэтический цикл, что в итоге позволило сохранить контекстуально циклический характер произведения. Формирование отдельных составляющих текстов до уровня архитектурной целостности и раскрытие характерной авторской концепции достигается, во-первых, за счет монтажной композиции, когда сплошной текстовый поток повествования при раскрытии философской темы о времени происхождения Великой Лены усложняется дискретностью сюжетного развития; во-вторых, субъектно-контекстуального единства представленного особым типом субъекта – образом лирического героя; в – третьих, инвариантного сюжета, посредством которого автор создает свою модель, концепцию сотворения мира.

Сложный многослойный уровень композиции текста, динамический аспект повествования, инвариантное развитие сюжета, особый мифологический хронотоп, моносубъектный уровень раскрытия лирического переживания создают основу для раскрытия целостного художественного мира с оригинальной интерпретацией образа Великой реки. Архитектоника текстов основывается на системе лейтмотивов и сквозных образов, которые создают художественную целостность способом подчеркивания доминирующих семантических линий. Основная содержательная цельность складывается на основе системно-лейтмотивной природы контекста. Можно утверждать, что в качестве основного архитектурного принципа формирования художественной целостности текстов И. Гоголева, с точки зрения трансформативных процессов жанровой системы, является фольклорная модификация.

Фольклорные сюжеты и мотивы трансформируются в поэзии И. Гоголева, создавая своеобразный «миф», адаптированный в литературный контекст. В отличие от традиционных мифологических произведений якутского фольклора, интерпретированные авторские варианты текстов отличаются обилием метафорических организаций, расширением и

углублением пространственно-временной структуры, адаптацией субъектно-образной сферы. В поэзии И. Гоголева наблюдается комбинирование форм «перенимающего» и «оспаривающего» метода организации повествования, при котором, во-первых, миф становится идейной основой произведения, в результате которого сохраняется определенная структура, влияющая на содержание текста (например, миф о сотворении мира и человека на берегу священной реки Лена, мотив создания Мирового дерева Аал Луук Мас и т. д.); во-вторых, миф распределяется на эпизоды и мотивы, мифологические элементы раздробляются по всему тексту. В лирических текстах с комбинированной формой адаптации фольклорного материала образ лирического «я» отходит на второй план, в зону видения читателя попадают объекты, являющиеся предметом философских размышлений. Характерно и то, что переживания выражаются посредством особой повествовательной формы. Наблюдается доминирование элементов повествовательного сюжета, выделение фабульных единиц и компонентов (диалогическая соотнесенность голосов в рамках одного текста, повествовательная интонация и др.), которые характеризуют развитие определенного действия и интерес к микрособытию.

Таким образом, в конструировании архитектоники устойчивых метажанровых форм в поэзии И. Гоголева основой послужили формально-содержательные параметры и компоненты образности традиционных фольклорных источников. При создании контекстовых жанровых образований автор сознательно опирается на использование определенных моделей фольклорных текстов. Стержневые произведения И. Гоголева оформлены как авторский вариант мифа об истоках происхождения мира и человека («Письмена на бивне мамонта»), о единой модели сотворения мира («Песнь о Лене»), при котором образ героя предстает в ипостаси первотворца. Мифологические компоненты в виде архаических образов, архетипов, кодов, концептов как особых категорий, несущих национальную, фольклорную, мифологическую специфику, komponуются, распределяются по всему тексту и наделяются индивидуальным качеством в зависимости от творческой, эстетической рефлексии автора. Крупные, значимые поэтические тексты И. Гоголева – «Письмена на бивне мамонта» (1970), «Песнь о Лене» (1980) представляют собой

оригинальные для якутской лирической поэзии второй половины XX в. яркие примеры образцов синтезированных, гибридных жанровых форм цикла-поэмы и монтажной полициклической формы.

Литература

1. *Ефремова Е.М.* «Письмена на бивне мамонта» И. Гоголева как субъектно-архитектоническая целостность // Казанская наука. – 2019. – № 5. – С. 15–18.
2. *Ефремова Е.М.* Гибридные жанровые формы в якутской поэзии второй половины XX в.: специфика и особенности конструирования (на материале поэзии И.М. Гоголева) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2020. – № 8. – С. 38–41
3. *Кулаковский А.Е.* Научные труды. – Якутск: Кн. Изд., 1964. – 86 с.
4. *Лотман Ю.М.* О поэтах и поэзии. Анализ поэтического текста. – Санкт-Петербург: Искусство, 1996. – 846 с.
5. *Мирошникова О.В.* Итоговая книга в поэзии последней трети XIX века: архитекtonика и жанровая динамика. – Омск: Омск. гос. ун-т, 2004. – 339 с.

УДК 821.512.31

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЛИТЕРАТУРЫ И ФОЛЬКЛОРА В СОВРЕМЕННОЙ БУРЯТСКОЙ ПОЭЗИИ

С.С. Имixelова
(г. Улан-Удэ)

В статье на примере творчества народного поэта Бурятии Б. Дугарова рассмотрено гармоничное взаимодействие бурятской поэзии с фольклорной традицией, продиктованное приверженностью национальному духу и выраженное на русском языке, на котором пишут современные поэты. Об этом свидетельствуют новые произведения Б. Дугарова и его переводы различных жанров народной поэзии на русский язык. Особый душевный контакт с историей и современностью закономерно приводит поэта к созданию облика лирического героя, живущего в стихии фольклорной поэзии. Утверждается, что речь героя напоминает речь сказителя, слагающего ска-

зание – улигер. При этом композиция стиха опирается на традиционную для бурят-монгольской поэзии анафору – начальную рифму и ее соединение с европейской конечной рифмой. Особенно отчетливо эта черта проявилась в книге переводов «Алтаргана» (2006), поэтических сборниках «Азийский аллюр» (2013), «Тэнгрианские напевы» (2017). Анализируется поэма «Стрела Хухэдэя» (2013), новаторство которой заключается в новой трактовке мифа о Гэсэре, где автор выделил из небесного пантеона исконно монгольского героя – тэнгрия, небожителя Хухэдэя, сделав его отцом главного героя – Гэсэра. Авторская интерпретация эпического сказания выразилась в идее о вечной борьбе добра и зла, отразила чувство восхищения современного поэта народной диалектикой бытия. Делается вывод о том, что жизнь фольклорной традиции продолжается при условии ее личностной, творческой интерпретации талантливым поэтом не только в содержательном плане, но и в оригинальности стиховой формы.

Ключевые слова: бурятская поэзия, Б. Дугаров, цикл, эпос «Гэсэр», анафора.

INTERACTION BETWEEN LITERATURE AND FOLKLORE IN MODERN BURYAT POETRY

S.S. Imikhelova
(Ulan-Ude)

The article reviews the harmonious interaction of Buryat poetry with folklore tradition on the example of the poetry by Bair Dugarov. This interaction is determined by the commitment to the national spirit and expressed with the language of modern Russian poetry. The author reviews the new works of Bair Dugarov and his translations of various genres of folk poetry into Russian. A special spiritual contact with history and modernity naturally leads the poet to create the image of a lyrical hero living simultaneously in the world of folk poetry. The hero's speech resembles the speech of a narrator, who composes the legend – «uliger». At the same time, the verse composition is based on the anaphora which is traditional for Buryat-Mongolian poetry – the initial rhyme, combined with the European final rhyme. This feature is especially clearly manifested in the book of translations “Altargan” (2006), poetry collections “Asian Allure” (2013) and “Tengrian tunes” (2017). “The Arrow of Khukhedei” (2013) poem analysis shows the innovation in the interpretation of the myth

about Geser, where the poet singles out one primordially Mongolian hero from the heavenly pantheon – «tengri», the celestial Khukhedei, making him the father of the main character, Geser. The poet's interpretation of the epic tale is expressed in the idea of the eternal fight between good and evil, and reflected the modern poet's admiration for the folk dialectic of being. It is concluded that the life of the folklore tradition continues under the condition of its personal, creative interpretation by a talented poet, not only in terms of content, but also in the originality of the verse form.

Keywords: Buryat poetry, Bair Dugarov, poetic cycle, epic «Geser», anaphora.

Есть художники, для которых фольклор своего народа – не просто национальный символ и знак национальной идентификации. Ощущая преимущественное нахождение в сфере эстетики фольклора, коллективной народной фантазии, закрепленной в устной и письменной традиции, они включают идею единства своей этнокультурной общности в мировые процессы сохранения и развития этнической идентичности. Как когда-то первые национальные художники, знатоки исполнения и появления народных жанров в процессе их хождения создавали произведения с прозрачной близостью к фольклорным прототипам, так и современные деятели культуры представляют многочисленные результаты творческой интерпретации фольклорного наследия.

В бурятской литературе использование фольклорного сюжетно-образного арсенала особенно усиливалось в кризисные периоды жизни общества. В период Великой Отечественной войны Намжил Балдано начал свой титанический труд над сводным вариантом бурятского эпоса «Гэсэр», тем самым обобщив творчество всех, кто увековечил эпическое творение, определяющее духовный облик народа, его создавшего, – талантливых улигершинов и ученых-эпосоведов. Поэтическая обработка эпоса была издана в 1959 г. и дала импульс писателю для создания драмы «Сердце Гэсэра» и либретто балета «Гэсэр» («Сын земли») (1967). В них проявилось и личностное, глубоко творческое мышление автора.

В переломные и кризисные 1990-е гг. обращение к традиционной системе мышления бурятские писатели объясняли необходимостью участвовать в процессах национального возрождения народа и призывали прислушаться к звучанию родного эпоса. Народный поэт Буря-

тии Баир Дугаров очень поэтично выразил этот совет своему читателю: *«Чем шататься на ветрах безверья, / Лучше древний посох суеверья»* [5, с. 100].

Б. Дугаров, которому в этом году исполняется 75 лет, является знатоком бурятского фольклора: его перу принадлежит не одна монография об эпосе «Гэсэр», защищена докторская диссертация по эпосоведению. В его недавних поэтических книгах «Азийский аллюр» (2013), «Степная лира» (2015), «Тэнгрианские напевы» (2017) читатель может услышать интонацию сказителя-улигершина под аккомпанемент бурят-монгольского музыкального инструмента моринхура, исполняющего древние напевы неотрывно от музыки городской цивилизации. Соединение в Дугарове ученого-историка, фольклориста-эпосоведа и поэта-лирика особенно хорошо чувствуется в его переводах бурятского фольклора, в лирике, построенной на анафоре – начальной рифме бурятской фольклорной поэзии. Этот особый прием – рифма-единоначатие (в отличие от европейской в конце строки) отличает народную поэзию на монгольских языках, в том числе бурятском. Связь поэзии с фольклором во многом опирается на повествовательность, эпичность, идущую от сказаний (улигеров) бурятских улигершинов. Эпический сказитель, олицетворяющий в своей речи национальный дух, рифмует только начало строки.

Несомненной творческой удачей поэта стала книга «Алтаргана», где Б. Дугаровым переведены лучшие образцы народной поэзии и где бурятские тексты приводятся параллельно с их поэтическими переводами на русском языке [1]. Фольклорная эпическая традиция выражена в переводах бурятских песен, благопожеланий, народных триад, передающихся от поколения к поколению. Они зазвучали в переводе с характерной формой национального стихосложения. Поэт-переводчик передавал интонацию, ритм стиха с помощью начальной и внутренней аллитерации, свойственной фольклорному стиху и повторам народной песни. Все жанры народного фольклора Дугаров переводит, применяя начальную рифму, но при этом сохраняя конечную рифму для того, чтобы бурятский анафорический стих хорошо воспринимался на русский слух:

Каково на лошади, на робкой
Подниматься в гору напрямик?

Каково тому, кто нравом кроткий
Постигать завет священных книг?

Каково на лошади, на дикой
Подниматься в гору напрямик?
Каково тому, кто сердцем тихий,
Постигать премудрость древних книг [1, с. 76–77].

И в жанре бурятских фольклорных триад народная мудрость передана поэтом по законам гармонии. Это можно увидеть в построении фразы, но главное – в подчеркивании начальной рифмы рядом с конечной:

Ввысь распахнут небосвод – синий.
Вширь тайга в горах растет – синяя.
Вдаль текут потоки вод – синие [1, с. 206–207].

Гордость богача – высокомерна.
Гордость силача – глупа безмерно.
Гордость у мужей ученых – совершенна [1, с. 230–231].

Анафора выступает музыкально-смысловым стержнем и в книге «Азийский аллюр», где очень часто стилизуется интонация сказителя, поющего улигер – сказание о древних временах. Поэт сознавался в верности той музыкальной стихии, которой пронизаны жанры народной поэзии: «Я слышу голоса своих предков, звуки священных молитв, обращенных к Небу и Земле, протяжные песни Великой степи и легенды страны Баргуджин-Тукум...» [3, с. 182]. Именно в этой книге впервые опубликована поэма «Стрела Хүхэдэя» (1982, 2013), ставшая заметным явлением в бурятской поэзии. Она вся построена на интонации родного эпоса и начальной рифме – анафоре. Затем она вошла в книгу «Тэнгрианские песни», став центром цикла о Гэсэре «Песнь о сыне неба».

Открывает этот цикл стихотворение «Гэсэриада» (1995), где после поэтического определения корпуса фольклорных текстов о сыне неба автор включает и свою песнь, свой гимн этому творению его народа с использованием анафоры:

Гейзеры древних легенд и сказаний бьют через толщу столетий.
Гений аэдов степных окрылял для потомков заветное слово.
Гэсэриада рождалась как выдох тоски о прекрасном и вечном.
Гребни вершин выросли из камешков, сложенных в память о предках.

Синему небу и отчей земле фимиам воскурю пахучий.
Сизый дымок над Байкалом кружится, тайгу обнимает и степи.
Сыну Хормусты, сказителям мудрым – предтечам моим – поклоняюсь.
Сызнова песнь начинаю о славном Гэсэре – воителе Света [5, с. 114].

Соединение античного гексаметра с мелодией монгольской протяжной песни, как и анафора, сцепляет строки в единый ритм. Отдельная строка равна предложению и имеет законченный ритмический и интонационный характер. Торжественность стиха передает желание поэта возродить своей песней, ее национальным ритмом музыку эпоса и выразить ее в облике лирического героя.

Наиболее ярко творческое взаимодействие с эпосом в цикле о Гэсэре представлено в поэме «Стрела Хухэдэя». Обращаясь к известным фольклорным текстам, поэты не раз пересказывали оригиналы фольклорного текста, как, например, «Легенда об Ангаре» Н. Дамдинова (1952). Дугаров использует в своей поэме древнюю эхирит-булагатскую версию мифа, но, по авторскому замыслу, в поэме задана новая тема и развивается сюжетная линия, отличающаяся от традиционной бурятской версии. И это имеет определенный смысл – национальный эпос становится исконно монгольским, связанным с развернутой обрядовой мифологией [2]. Здесь автор выделил из небесного пантеона исконно монгольского героя – тэнгрия, небожителя Хухэдэя, сделав его отцом главного героя – Гэсэра.

Б. Дугаров отмечал в своей дневниковой книге «Сутра мгновений» (2010): оппозиция добра и зла в Гэсэриаде «развертывается на небесах. Глава темных божеств низвергается на землю, из его останков возникают монстры – враги человеческого рода. И потому появляется Гэсэр – сын и посланник светлых божеств. Сказители бурятские хорошо чувствовали диалектику бытия. Зло и добро – это как сиамики близнецы...» [4, с. 25]. Это размышление ученого-гэсэроведа воплотилось в художественную форму позже – и родилась поэма «Стрела Хухэдэя» как результат единства творческого поиска поэта и научной рефлексии знатока бессмертного эпоса.

Новизну поэме придают вставленные в сюжет повествования эпизоды, в которых наблюдается утверждение автора/сказителя о том, что необходимо знать не только эпос монгольских народов, но и многочис-

ленные народные предания и легенды о Гэсэре, распространенные на территории этнической Бурятии. Например, истории о седле, коновязи героя, описания подвигов Гэсэра.

Б. Дугаров стилизует в поэме спокойно-рассудительную интонацию улигершина, поющего песнь-сказание о Гэсэре, богатыре-небожителе, посланном на землю для борьбы со злом – многоголовым мангадхаем. Затем поэтический «пролог» сменяется красочным описанием поединка героев-антиподов, который так и не завершается окончательной победой Гэсэра. И в этом кульминационном моменте видится новизна авторской интерпретации.

В уста героя автор вкладывает мысль о бессмертии и его, Гэсэра, и мангадхая. Оба они – небесного происхождения: если Гэсэр рожден на земле по воле названного своего отца Хухэдэя, бога молнии и грома, то воплощенное в мангадхае зло также спущено на землю как результат вражды и злобы между сыновьями самого Эсэгэ Малан-хана, предводителя небесных тэнгриев. Такое решение традиционного сюжета символизирует нерушимую связь не только Неба и Земли (*«Смертные и боги – связаны все воедино»*), но и Добра и Зла (*«Связаны зло и добро одной пуповиной»*) [5, с. 129]. Философская идея о вечном боренье добра и зла, имплицитно заложенная в эпическом сказании, придала поэме новаторский облик и подчеркнула чувство авторского восхищения народной диалектикой бытия.

Название поэмы «Стрела Хухэдэя» указывает на мифологическую версию, где бог-громовержец посылает молнии на землю, которые автор метафорически обозначает как стрелы. Образ стрелы возникает еще и в утверждении, известном для всего монгольского мира: *«Говорят, родился Гэсэр / Со стрелой Хухэдэя в руке»* [5, с. 121]. Далее в композиции поэмы этот художественный образ выполняет свою основную функцию: *«Озаренно в богатырском сверкала колчане / Огневая стрела Хухэдэя»* [5, с. 123]. В эпилоге поэмы под стрелой Хухэдэя поэт обозначает Гэсэра как небесного посланника на землю, где он как молния очищает землю от распространившегося зла: *«Будет новых героев рождать / На земле / Огневая стрела Хухэдэя»* [5, с. 129].

В поэме используется форма улигерного стиха, где превалирует свободная организация стихосложения, куда входят «начальные аллитера-

ции (обнаруживаемые в вертикальных сопоставлениях) и внутренние аллитерации (обнаруживаемые в горизонтальных сопоставлениях), а также конечные рифмы, включая рифмы полустийшии» [6, с. 127]. В это эпическое традиционное стихосложение поэт вставляет собственные новаторские формы. Короткий формульный стих со звуковой и лексической анафорой и повтором строк передают мысли, содержащие основные идеи поэмы в афористической форме, например: «*Велено быть / Ворону вороном, / Велено быть / Воину воином*» [5, с. 121]. И вновь вариации с анафорой сопровождаются конечной рифмой:

Бился Гэсэр с мангадхаевым родом,
Бился насмерть со злом и его оплотом.
Длился бой месяцами, годами,
Лился крови поток и катился валами» [5, с. 124].

Характерные для эпического текста повторы формульных выражений подчеркивают структуру мифологического действия: «*Семьдесят семь он прошел путей, / Семьдесят семь преодолел смертей*» [5, с. 124]. Ритмически повторяющаяся строфа ожидаема в организации эпического текста. В следующем примере применяются повторы в начале каждой строфы как зачин сказания:

Сказывают,
Это было давным-давно.
Эхо времен древнюю быль донесло –
Песнь о сумрачных древних богах,
Песнь о смутных на земле временах. <...>
Сказывают,
Улигеры рождаются на свете не зря.
Память о Гэсэр-хане хранит сама земля.
Значит, песнь о Гэсэре живет как знак небес.
Значит, в каждом, кто помнит, частица Гэсэра есть [5, с. 129, 131].

Но это уже не зачин, а эпилог в поэме, которая заканчивается как песнь сказителя. И его анафорическая речь в начале строк звучит торжественно, а на конце строк перед нами практически аллюзия конечной рифмы. В соотношении начальной и конечной рифм дань отдается подлинному звучанию монгольского стиха и монгольского эпоса. Это говорит о том, что высказывания сказителя стилизуются как чисто фольклорные. Автор придерживается основной эпической версии о подвигах

Гэсэра, тем не менее новизна поэмы обнаруживается во вставленных в сюжет повествования авторских эпизодах, а значит, авторская интерпретация остается ведущей.

Таким образом, в русскоязычной поэзии Баира Дугарова используются особенности национальной фольклорной ритмики, всей структуры древнего, присущего фольклору стихосложения. Анафорическая форма стихосложения в синтезе с русской рифмой расширяет возможности поэтического письма. Талант поэта, тонко чувствующего специфику национального видения мира и все нюансы родного языка, ярко проявляется в семантике лирического высказывания, философском подтексте и контексте, которые сопряжены с творческой авторской интерпретацией.

Продолжающаяся жизнь фольклора в бурятском искусстве – яркое свидетельство того, что произведения, опирающиеся на различные жанры народно-поэтического творчества, использующие художественные формы, универсальную символику фольклорных образов и сюжетов, становятся актом личностной, творческой идентификации талантливых бурятских художников. Фольклорное наследие каждого народа служит фундаментальной основой сохранения его целостности как этноса, одним из факторов его идентификации. На современном этапе это еще свидетельство и неотъемлемое качество самоидентификации личности художника.

Литература

1. Алтаргана: Из бурятской народной поэзии / пер. с бур. Б. Дугарова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 256 с.
2. Дампилова Л.С. Мифологические персонажи в эпических и обрядовых материалах тюрко-монгольских народов // Вестник СВФУ им. М.К. Аммосова. Сер. Эпосоведение. – 2016. – № 2 (02). – С. 13–18.
3. Дугаров Б.С. Путь к анафоре (из опыта евразийского билингва) // Русская литература в России и мире: матер. междунар. науч. конф. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2015. – С. 178–186.
4. Дугаров Б. Сутра мгновений. – Улан-Удэ: Изд-во «Респ. тип.», 2011. – 440 с.
5. Дугаров Б. Тэнгрианские песни. – Москва: Воймега, 2017. – 280 с.
6. Чагдуров С.Ш. Стихосложение «Гэсэриады». – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1984. – 127 с.

**ЛИНГВОФОЛЬКЛОРИСТИКА:
ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКА ФОЛЬКЛОРА**

УДК 39(=1.571.56-81)

**О ЛИНГВОФОЛЬКЛОРИСТИКЕ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА,
СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА**

А.А. Петров
(г. Санкт-Петербург)

В статье предпринята попытка исследования современного состояния лингвофольклористики коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России, как составной части широкого направления языкознания – этнолингвистики. В ней анализируются в русле этнолингвистической и лингвофольклористической традиции труды российских ученых-североведов по языкам и фольклору эвенков, ненцев, долган, негидальцев, эскимосов, орочей, юкагиров и других малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ. Рассматриваются не только фундаментальные работы теоретиков языкознания и фольклористики в этой области Ф.И. Буслаева, А.Н. Веселовского, Б.Н. Путилова, Н.И. Толстого, А.С. Герда, А.Т. Хроленко, З.К. Тарланова, Е.Б. Артёменко, Е.Т. Пушкарёвой, А.А. Буркина, но и прикладные исследования ученых в области лингвофольклористики: П.А. Слепцова, Н.М. Терещенко, Л.Л. Габышевой, А.А. Петрова, Е.И. Избековой, Н.В. Покатиловой, А.Е. Захаровой, Л.В. Роббек и других.

Ключевые слова: этнолингвистика, лингвофольклористика, языки и фольклор коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, язык олонхо.

ABOUT LINGUO-FOLKLORISM OF THE SMALL PEOPLES OF THE NORTH, SIBERIA AND THE FAR EAST

A.A. Petrov
(Sankt Petersburg)

The article attempts to study the current state of linguistic folkloristics of the indigenous small-numbered peoples of the North, Siberia and the Far East of Russia, as an integral part of a wide area of linguistics – ethnolinguistics. It analyzes, in line with the ethnolinguistic and linguistic-folkloristic tradition, the works of Russian scholars of northern studies on the languages and folklore of the Evenks, Nenets, Dolgans, Negidal, Eskimos, Oroch, Yukaghirs and other small peoples of the North, Siberia and the Far East of the Russian Federation. Not only fundamental works of theorists of linguistics and folklore studies in this area are considered F.I. Buslaev, A.N. Veselovsky, B.N. Putilov, N.I. Tolstoy, A.S. Gerd, A.T. Khrolenko, Z. K. Tarlanov, E.B. Artemenko, E.T. Pushkareva, A.A. Burykin, but also applied research of scientists in the field of linguistic folkloristics: P.A. Sleptsov, N.M. Tereshchenko, L.L. Gabysheva, A. A. Petrov, E. I. Izbekova, N. V. Pokatilova, A. E. Zakharova, L. V. Robbek and others.

Keywords: ethnolinguistics, linguistic folkloristics, languages and folklore of the indigenous peoples of the North, Siberia and the Far East, the olonkho language.

Мы рассматриваем лингвофольклористику как часть этнолингвистики [29, с. 48–49]. Этнолингвистика как направление языкознания давно утвердила свои позиции и получила международное признание. Помимо российских ученых, в области ЭЛ успешно трудятся ученые-лингвисты разных стран – США, Франции, Польши, а также стран СНГ. Различные определения ЭЛ как научного раздела современной лингвистики мы находим в словарях, учебниках, монографических исследованиях (см. работы Н.И. Толстого, Н.А. Кондрашова, А.М. Кузнецова, А.С. Герда, Е.В. Перехвальской и др.) [30, с. 23–25].

ЭЛ коренных малочисленных народов Севера России развивалась научными трудами ученых-лингвистов и этнографов, таких как В.Г. Богораз, Л.Я. Штернберг, В.И. Иохельсон, Г.М. Василевич, В.И. Цинциус, И.С. Вдовин, М.Г. Воскобойников, В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева, С.Н. Стеб-

ницкий, А.Н. Жукова, В.Д. Лебедев, М.М. Хасанова, А.М. Певнов и др. Об этом мы писали ещё в своих ранних работах [28].

Лингвофольклористика как наука прошла свое становление и сформировалась в XX в. Ее развитие было обусловлено исследованиями языка фольклора в отечественном, прежде всего, русском языкознании. Предпосылки становления ЛФ были заложены такими великими деятелями русской культуры, как А.С. Пушкин, Н.В. Гоголь, В.И. Даль, А.Ф. Писемский и другими, впервые актуализировавшими сбор и популяризацию образцов устного народного творчества. Причем, не только прозаического, но и песенного фольклора. Позже эту эстафету продолжили языковеды Ф.И. Буслаев, А.А. Потебня, А.Н. Веселовский, в XX в. А.П. Евгеньева, И.А. Оссовецкий, П.Г. Богатырев, О.А. Черепанова и др. В конце минувшего века в России сложилось три школы ЛФ: 1) воронежская (Евгения Борисовна Артеменко) [4–6]; 2) петрозаводская (Замир Курбанович Тарланов) [37]; 3) курская (Александр Тимофеевич Хроленко) [42; 43].

Автором термина ЛФ является А.Т. Хроленко, который еще в 1974 г. в журнале «Русская речь» ввел его как дефиницию, обозначающую язык устного народного творчества. Он писал: «Бурное развитие филологической науки в ваши дни вносит значительные коррективы в проблематику и методику исследования языка фольклора. В фольклористике укрепились продуктивные идеи комплексного изучения произведений народного творчества, идеи структурного подхода к художественному образу и фольклорному произведению. Лингвистика заинтересовалась проблемами, пограничными с литературоведением, психологией, этнографией и т.д. Все это обусловило становление нового раздела языкознания и литературоведения – лингвофольклористики» [42, с. 36–37]. Он, называя фольклорную речь хранительницей и эталоном языка, отмечает, что «прикосновение к истокам народного словесного искусства воспитывает патриотизм, облагораживает эстетический вкус, развивает чувство языка и вырабатывает умение активно пользоваться его неисчерпаемыми возможностями» [43, с. 3].

ЛФ является составной частью этнолингвистики. Как часть филологической науки, ориентированной на изучение фольклорных текстов, она представляет собой органическую часть этнолингвистики и тесно

связана с лингвокультурологией. А как известно, по определению академика Н.И. Толстого, «Этнолингвистика есть раздел языкознания или – шире – направление в языкознании, ориентирующее исследователя на рассмотрение соотношения и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества и разных видов их корреспонденции» [40, с. 27]. Объектом этнолингвистики выступает язык духовной культуры (как широкое явление семиотической системы, включающее язык хореографии, жестов, музыкальных символов, обрядовых действий и т.п.), а объектом ЛФ – язык фольклора (прежде всего вербального). Предмет ЭЛ представляет собой совокупность не только лингвистических, но и обрядовых текстов, а предмет ЛФ – совокупность поэтических текстов. Таким образом, ЛФ является частью этнолингвистики, явления более масштабного, широкого, всеобъемлющего. Вместе с тем у этих областей лингвокультурологических исследований много общих точек соприкосновения, особенно в области лексики и семантики [40, с. 26–27].

ЛФ малочисленных народов Севера России сегодня остается малоизученной областью языкознания. В настоящее время филологами и фольклористами собран и опубликован обширный фактический материал по языку и фольклору малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Это труды таких известных ученых, как, Г.М. Василевич по эвенкийскому языку и фольклору [11], В.А. Аврорина, Н.Б. Киле по нанайскому языку и фольклору [1; 21, с.132-136; 22], В.А. Аврорина, Е.П. Лебедевой по ороцкому фольклору [2], П.Е. Ефремова по долганскому фольклору [18], М.М. Хасановой, А.М. Певнова по негидальскому фольклору [41], Г.А. Меновщикова по языку и фольклору науканских эскимосов [25], Г.И. Варламовой по эвенкийскому языку и фольклору [9; 10], А.А. Бурькина по малым жанрам эвенского фольклора [7], а также его сравнительные исследования [8] и др. Имеются записи фольклора народов Севера в Фонограммархиве Пушкинского дома в Санкт-Петербурге [23].

Большой вклад в дело публикаций и исследований внесли издаваемые в Новосибирске издательством «Наука» академические серии книг «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (серия основана членом-корреспондентом РАН А.Б. Соктоевым) и «Памят-

ники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока» (инициированные д.ф.н., академиком АН Республики Саха Якутия, заслуженным деятелем науки РФ и РС (Я) В.А. Роббеком). В этих сериях увидели свет такие крупные и известные труды как «Эвенкийские героические сказания» А.Н. Мыреевой [26], «Фольклор юкагиров» Г.Н. Курилова [24], «Фольклор долган» Н.А. Алексеева и П.Е. Ефремова [3] и др. Необходимо отметить также монографию П.Е. Ефремова о долганском олонхо, изданную в Якутске [18]. Особого внимания заслуживают и фундаментальные словари по редким языкам, например, такие, как «Словарь удэгейского языка» А.Х. Гирфановой [15], «Орокско-русский словарь» Л. В. Озолина [27].

Статьи по языку фольклора, хотя и немногочисленные, но имеются в нашем распоряжении. Это прежде всего статьи и монографии по ненецкой ЛФ Н.М. Терещенко [38, с. 41–46; 39] и Е.Т. Пушкаревой [31; 32, с. 28–39; 33].

Статья Н.М. Терещенко «О некоторых особенностях языка фольклора ненцев» вышла в свет в первом номере журнала «Советское финно-угроведение» в 1980 г. В ней впервые в северной ЛФ исследуются язык и особенности следующих жанров ненецкого фольклора: вадако (в восточных говорах – лаханако) – сказки; сюдбабц – сказания о великанах; ярабц – сказания о злоключениях героев; хынабц – песни; хобцоко – загадки. Автор подчеркивает, что язык фольклора довольно существенно отличается от разговорного. Художественные образы фольклора, ярко отражающие явления окружающей действительности и прошлого мировоззрения народа, переходили из поколения в поколение в виде определенных словесных формул, неких трафаретов, которые с незначительными изменениями могли проявляться в произведениях разного жанра, независимо от формы исполнения (повествовательной или песенной). Из характерных специфических художественных средств, присущих языку фольклора ненцев, Н.М. Терещенко выделяет «традиционные обороты, установившиеся формулы, типовые схемы, закрепленные художественные образы, сравнения, «украшающие» и определяющие эпитеты, связанные с стародавними обычаями, с прошлым укладом ненецкой народности» [38, с. 43]. Среди интересных примеров, иллюстрирующих статью, заслуживает особого внимания лексика сватовства, при которой

использовался специальный глагол *hasabado(s) сидеть на нартах и разговаривать (о мужчинах)*; букв. *мужчиничать*. Авторы монографии «Фольклор народов Севера» посвятили этому тропу целую главу, озаглавив ее «Хасавадева» – феномен «мужского клуба» [34, с. 63–67].

Среди работ Е.Т. Пушкаревой по духовной культуре ненцев необходимо отметить ее кандидатскую и докторскую диссертации, а также ее многочисленные статьи, монографии, опубликованные в разные годы в РФ и за рубежом.

Несмотря на это, исследования в области ЛФ малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России являются на сегодняшний день крайне редкими.

В этом плане примером могут служить труды якутских лингвофольклористов, в частности, работы П.А. Слепцова. Он является основателем двух новых направлений в якутском языкознании: социолингвистики и лингвофольклористики. Итогом его многолетней работы над якутским литературным языком явился выход в свет фундаментального труда в двух книгах: «Якутский литературный язык. Истоки, становление норм» (Новосибирск, 1986); «Якутский литературный язык. Формирование и развитие общенациональных норм» (Новосибирск, 1990). По глубине исследования, тщательному анализу собранного огромного фактического материала, всесторонней обоснованности выводов и обобщений, выявлению общих и частных закономерностей в развитии исследованных им явлений данный труд совершенно справедливо оценен специалистами как выдающийся научный вклад не только в якутское языкознание, но и в тюркологическую науку в целом. Необходимо отметить труды в области ЭЛ и ЛФ якутских ученых Л.Л. Габышевой [12; 13; 14], Н.Н. Ефремова [17], А.Е. Захаровой [19], Е.И. Избековой [20], Л.В. Роббек [35], Л.С. Ефимовой [16] и др. Хотя они трудятся в разных областях науки, но их объединяет работа над языком фольклора, и, прежде всего, над особенностями языка олонхо. Имеются публикации по поэтике олонхо и у д.ф.н., профессора Н.В. Покатиловой (ИГиИПМНС СО РАН). Известны солидные издания, посвященные языку героического эпоса олонхо, в том числе изданные в Москве [44].

Еще в 1991 г. д.ф.н., академик АН РС(Я) П.А. Слепцов опубликовал программную статью «Лингвофольклористика: проблемы и задачи (на

материале якутского фольклора)», в которой наметил основные направления якутской ЛФ на перспективу [36]. В настоящее время при СВФУ им. М.К. Аммосова успешно работает НИИ олонхо (директором которого до недавнего времени был д.и.н., профессор В.Н. Иванов /1935–2021/). Этот институт, стараниями заместителя директора НИИ олонхо Аф.В. Мигалкина, в своё время приобрел образцы записей из фонограмм архива Института русской литературы РАН (Пушкинский дом) в Санкт-Петербурге, а также заключил с ним договор о научном и культурном сотрудничестве. Здесь же проведен ряд международных и российских научных конференций, посвященных олонхо и мировому эпическому творчеству.

27–28 сентября 2018 г. в Якутске работала Международная научная конференция «Олонхо в мировом эпическом пространстве», посвященная 125-летию со дня рождения выдающегося государственного и общественного деятеля П.А. Ойунского. Были прочитаны доклады, посвященные различным аспектам ЛФ, в том числе у народов Севера России.

Таким образом, можно сделать предварительные выводы в качестве постановки проблемы: накопленный огромный фольклорный материал малочисленных народов Севера России имеется в опубликованном виде и в архивах, однако предстоит немалая и интересная работа этнолингвистов и лингвофольклористов по их обработке и исследованию. Тем более, что для этого имеется большой положительный опыт работы русских и якутских этнолингвистов и лингвофольклористов.

Литература

1. *Аврорин В.А.* Материалы по нанайскому языку и фольклору. – Ленинград: Наука, 1986. – 256 с.
2. *Аврорин В.А., Лебедева Е.П.* Ороцкие сказки и мифы. – Новосибирск: Наука, 1978. – 264 с.
3. *Алексеев Н.А., Ефремов П.Е.* Фольклор долган. – Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2000. – 448 с.
4. *Артёменко Е.Б.* Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной организации. – Воронеж, 1977. – 160 с.
5. *Артёменко Е.Б.* Принципы народно-песенного текстообразования. – Воронеж, 1988. – 173 с.

6. *Артёменко Е.Б., Черванева В.А.* Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира. – Воронеж, 2004. – 183 с.

7. *Бурыйкин А.А.* Малые жанры эвенского фольклора. Загадки, пословицы и поговорки, запреты-обереги, обычаи и предписания, приметы. (исследование и тексты). – Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2001. – 288 с.

8. *Бурыйкин А.А.* О некоторых формулах, встречающихся в образцах фольклора тунгусских, тюркских и монгольских народов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. – 2019. – № 1 (69). – С. 70–80.

9. *Варламова Г.И.* Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск: Наука, 2002. – 376 с.

10. *Варламова Г.И.* Женская исполнительская традиция эвенков. – Новосибирск: Наука, 2008. – 230 с.

11. *Василевич Г.М.* Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. – Ленинград: ИНС, 1936. – 290 с.

12. *Габышева Л.Л.* Семантические особенности слова в фольклорном тексте (на материале якутского эпоса олонхо): автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Якутск, 1986. – 19 с.

13. *Габышева Л.Л.* Слово в контексте мифопоэтической картины мира (на материале языка и культуры якутов). – Москва: МГГУ, 2003. – 192 с.

14. *Габышева Л.Л., Новик Е.С.* Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск: Наука, 2009. – 140 с.

15. *Гирфанова А.Х.* Словарь удэгейского языка. – Санкт-Петербург: Наука, 2001. – 476 с.

16. *Ефимова Л.С.* Лексико-стилистические особенности языка хороводных песен якутов: Дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.02. – Якутск, 2004. – 195 с.

17. *Ефремов Н.Н.* Эпические формулы в тексте якутского героического эпоса – олонхо: лингвистический аспект // Вестник Северо-Восточного федерального университета. – 2013. – № 1. – С.64–67.

18. *Ефремов П.Е.* Долганское олонхо. – Якутск: ЯФ СО АН СССР, 1984. – 132 с.

19. *Захарова А.Е.* Архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха: (по материалам олонхо). – Новосибирск: Наука, 2004. – 309 с.

20. *Избекова Е.И.* Числительные в олонхо: структура и семантика. автореф. дис. ... канд. филол. наук – Якутск, 2000. – 20 с.

21. *Киле Н.Б.* Фольклорная лексика в нанайском языке // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. – Владивосток, 1981. – С. 132–136.

22. *Киле Н.Б.* Нанайский фольклор: нингманы, сioxор, тэлэнгу. –Новосибирск: Наука, 1996. – 480 с.

23. Коллекции народов Севера в Фонограммархиве Пушкинского Дома / А.А. Бурькин и др. – Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ, 2005. – 131 с.

24. *Курилов Г.Н.* Фольклор юкагиров – Москва; Новосибирск: Наука, 2005. – 594 с.

25. *Меновицков Г.А.* Материалы и исследования по языку и фольклору науканских эскимосов. – Ленинград: Наука, 1987. – 247 с.

26. *Мыреева А.Н.* Эвенкийские героические сказания. – Новосибирск: Наука, 1990. – 390 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 1).

27. *Озолия Л.В.* Орокско-русский словарь. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. – 422 с.

28. *Петров А.А.* Этнолингвистические исследования языков народов Севера России (к постановке проблемы) // Языки, культура и будущее народов Арктики. – Якутск, 1994. – С.45–47.

29. *Петров А.А.* Этнолингвистика и лингвофольклористика: терминология, содержание, иерархия // Этнокультура и образование. – Санкт-Петербург: Образование, 1996. – С.48–49.

30. *Петров А.А.* Лексика духовной культуры тунгусоязычных народов (эвенки, эвены, негидальцы, солоны) / отв. Ред. д.ф.н. В.А. Роббек. – Новосибирск: Наука, 2013. – 216 с. – (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).

31. *Пушкарева Е.Т.* Ненецкие песни-хынабцы. Сюжетика, семантика и поэтика. – Москва: Изд-я фирма «Восточная литература», 2000. – 200 с.

32. *Пушкарева Е.Т.* Образы Слова в фольклоре ненцев // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 4. – С. 28–38.

33. *Пушкарева Е.Т.* Картина мира в фольклоре и традиционных представлениях ненцев. Системно-феноменологический анализ: автореф. дис. ... докт. ист. наук. – Москва, 2003. – 47 с.

34. *Пушкарева Е.Т., Бурькин А.А.* Фольклор народов Севера (культурно-антропологические аспекты). – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2011. – 390 с.

35. *Роббек Л.В.* Функционально-семантические особенности языка олонхо: лексикографический аспект: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Москва: ИЯ РАН, 2009. – 179 с.

36. *Слепцов П.А.* Лингвофольклористика: проблемы и задачи (на материале якутского фольклора) // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск, 1991. – С. 95–102.

37. *Тарланов З.К.* Язык. Этнос. Время. – Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1993. – 222 с.

38. *Терещенко Н.М.* О некоторых особенностях языка фольклора ненцев // Советское финно-угроведение. – 1980. – № 1. – С. 41–46.

39. *Терещенко Н.М.* Ненецкий эпос. Материалы и исследования по самодийским языкам. – Ленинград: Наука, 1990. – 336 с.

40. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – Москва: Индрик, 1995. – 509 с.

41. *Хасанова М.М., Певнов А.М.* Мифы и сказки негидальцев. – Киото, 2005. – 297 с.

42. *Хроленко А.Т.* Что такое лингвофольклористика? // Русская речь. – 1974. – №1. – С.36–41.

43. *Хроленко А.Т.* Введение в лингвофольклористику: уч. пос. – Москва: Флинта: Наука, 2010. – 192 с.

44. Язык якутского героического эпоса олонхо: опыт лексикографической разработки. – М: LAP LAMBERT, 2011. – 172 с.

УДК 398.224:391

ПРЕДЛОЖЕНИЯ В ТЕКСТЕ ЯКУТСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА ОЛОНХО: СТРУКТУРА И СЕМАНТИКА

Н.Н. Ефремов
(г. Якутск)

В статье рассматриваются особенности структурно-семантической организации предложений-периодов во вступительной части олонхо «Ала Булкун бухатыыр». Исследуются периоды, представляющие собой зачин, где описывается внешний вид богатыря, а также эпическая страна. Посредством

структурно-семантического подхода устанавливаются формы и семантика обсуждаемых синтаксических построений. Они образуют параллельные конструкции, оформленные постпозитивными показателями – послелогоми, падежными аффиксами, именем обладания (*-лаах*), причастиями, деепричастиями и др. Причастные формы, а также показатель *-лаах* сочетаются с эвиденциальными частицами *үһү* и *эбит*, обозначая передающийся из уст в уста характер текста данного традиционного эпического произведения. Обсуждаемые периоды характеризуются бытийной семантикой и оформляются бытийно-локативными конструкциями и структурами с показателем обладания (*-лаах*). Данные периоды осложнены развернутыми определительными построениями. Например, период, представляющий зачин олонхо, предваряется конструкцией, члены которой являют собой однородные обстоятельства времени, оформленные функциональными послелогоми. Этот параллелизм сочетается с параллелизмом со значением местонахождения, который в свою очередь вступает в сочетание с параллелизмом с бытийным значением. Последний в виде одной из определительных конструкций структурируется с подлежащим. Подлежащее атрибутируется также параллелизмами с формой на *-лаах* и принадлежности.

Ключевые слова: олонхо, текст, предложение, конструкция, параллелизм, структура, семантика.

SENTENCES IN YAKUT HEROIC EPIC OLONKHO: STRUCTURE AND SEMANTICS

N.N. Efremov
(Yakutsk)

The paper discusses structural-semantic features of periods in the in the introductory part of the Olonkho epic «Ala BulkunBuxatīr». The opening periods describing hero's appearance and the epic land are studied. The structural-semantic approach is used to reveal the form and semantics of the syntactic structures under consideration. They are represented by parallelisms whose members are characterized by certain postpositive markers – postpositions, case affixes, possessive nouns and adjectives (*-laakh*), participles, adverbial participles, etc. Participle forms as well as the indicator *-laakh* are combined with the evidential particles *ühü* and *äbit*, marking the oral narrative nature of

this traditional epic text. The periods under discussion demonstrate existential semantics and are formed by existential-locative and possessive structures. They are complicated by complex attributive structures, e.g. an opening Olonkho period is preceded by a parallelism the members of which are homogeneous adverbial modifiers of time formed by functional postpositions. This parallelism is combined with one of existential meaning. The latter as an attributive phrase is structured with the subject. The subject is also attributed by parallelisms with the forms of possession and izafet.

Keywords: olonkho, text, sentence, construction, parallelism, structure, semantics.

Предложения в якутском героическом эпосе олонхо являют собой сложно построенные синтаксические конструкции – период, который расценивается в качестве основной формы предложения в текстах данного жанра фольклора [17, с. 345]. Период встречается не только в фольклорных текстах, но и в текстах художественных произведений якутских писателей. Подобная форма предложения представляет традиционно эстетическую ценность у носителей языка, восхищая своей красотой [19, с. 220].

В текстах якутского фольклора характерны сложные (полипредикативные) предложения, которые чаще всего образуют параллельные формы.

В языке олонхо эпический мир и эпические события изображаются древнейшим «накопительным», описательным способом [15, с. 207], который представлен, прежде всего, в форме определительных построений. В якутском фольклоре, в частности в олонхо, подобные конструкции «являются абсолютно доминирующим видом семантико-синтаксической связи слов» [15, с. 207–208]. Они структурируются древнейшим способом связи в тюркских языках – примыканием, синтаксическое оформление которого продиктовано твердым порядком слов.

Олонхо «Ала Булкун бухатыыр» представляет собой дореволюционную запись. В 1907–1918 гг. Императорской академией наук издавались «Образцы народной литературы якутов» под редакцией Э.К. Пекарского. Данный текст (сказитель Т.В. Захаров-Чээбий, запись В.Н. Васильева) был отредактирован Э.К. Пекарским с намерением включить его в эту серию. Но олонхо было подготовлено к изданию Н.В. Емельяновым, ко-

торый сохранил «все текстологические нюансы труда Э.К. Пекарского» [13, с. 25], и издан только в 1994 г.

Язык этого олонхо еще не получил подробного освещения. В сборнике тезисов по материалам Республиканской научной конференции «Эпическое наследие в условиях трансформации социокультурного пространства», посвященной 150-летию Т.В. Захарова-Чээбий, были описаны отдельные лингвистические, переводческие аспекты языка данного олонхо [1; 2; 8–11; 16 и др].

В нашей статье рассматриваются структурные и семантические особенности предложений во вступительной части этого олонхо «Ала Булкун бухатыр»¹. Она состоит из серии последовательно связанных типических мест: существование богатыря в эпической стране (зачин), внешний вид (портрет) богатыря, его одежда, страна, Дерево жизни и др. Все это «находит свое отображение в длинейших описаниях, полных поэзии, аллитерирующих созвучий, украшающих эпитетов» [19, с. 220]. При помощи структурного и функционального подходов анализируются формальные и содержательные параметры обсуждаемых предложений с целью выявления и описания их языковых особенностей в составе типических мест, описывающих зачин, внешний вид богатыря и эпическую страну.

Существование богатыря в эпической стране (зачин)

Рассматриваемое типическое место выражается двусоставным пространственным предложением, второстепенные члены (обстоятельство времени и определение) и подлежащее которого функционируют в формах параллелизмов. Сказуемое выражается аналитической структурой, представленной именем наличия *баар* ‘есть’, ‘имеется’ в сочетании с частицами *эбитэ үһү* – *баара эбитэ үһү* ‘говорят, был он, оказыва-

¹ Автор всемирно известных монографий о сюжетах олонхо Н.В. Емельянов [14, с. 114] подчеркивал необходимость изучения языка олонхо во вступительной части. Это, видимо, связано с тем, что в целом в формульной системе олонхо формулы данной части являются основополагающими. Николай Васильевич высоко ценил язык «Образцов народной литературы якутов», опубликованных под редакцией Э.К. Пекарского: «Симпит курдук тыллаах олонхолор (Олонхо с отточенным языком)». Подобное высказывание о языке этих олонхо характеризует высокое развитие устной формы якутского литературного языка в начале XX в., которая проявилась прежде всего в текстах якутского героического эпоса.

етсы', которые характерны в зачине произведений якутского фольклора. Постпозитивный компонент этой структуры частица *үһү* в языковом плане является средством выражения косвенной засвидетельствованности, которая передает, что говорящий (автор) не является непосредственным свидетелем сообщаемой информации. В тексте олонхо функциональная семантика конструкций с этой частицей заключается в обозначении передающегося из уст в уста, пересказывательного характера названного эпического события. Сравним:

<p><i>Ала Булкуун бухатыыр диэн киһи Үүһэ бөҕөттөн үүннээх-ыңгырдаах Үтүө киһи (баара) эбитэ үһү</i> [12, с. 30].</p>	<p>Ала Булкун богатырь, Свыше предназначение имеющий Человек почтенный жил, оказывается, говорят [12, с. 41].</p>
---	---

Время существования богатыря представлено формулой эпического времени, которая в составе данного предложения выражается обстоятельством времени в форме параллелизма с 6 членами, оформленными именами *мындаа*, *арбаа*, *өттө*, *энэр*, *түмүк*, *тимэх* в дательном падеже. *Мындаа* – туох эмэ саамай үрдэ, арбааһа (самая возвышенная часть чего-л.) [4, с. 387]; *арбаа* – туох эрэ кэннэ, кэлин өттө (тыл, зад, задняя сторона чего-л.) [3, с. 547]; *энэр* (энээр) – туох эмэ ойбоһос, кытыы өттө (край, сторона чего-л.) [7, с. 256]; *түмүк* – быа бэйэтэ-бэйэтигэр эрийэ тутулан ыга тардыллыбыта (затянутая петля, узел) [6, с. 249]; *тимэх* – түгү эмэ (холобур, сон, ырбаахы энээрин) холбуу тутарга, ингиннэрэргэ аналлаах биэтиллэбэ кэтэрдиллэр, үксүгэр төгүрүк быһыылаах мүөс, тимир уо.д.а. оноһук (застежка для петель одежды, пуговица) [5, с. 352]. Эти слова являются контекстуальными синонимами, которыми оформляются конструкции, обозначающие члены параллелизма. Данным параллелизмом описывается эпическое время. Сравним:

<p><i>Былыргы дьыл мындаатыгар, Урукку дьыл уорбатыгар, Ааспыт дьыл арбаатыгар, Эргэ дьыл энэригэр, Нөнүө дьыл түмүгэр, Чирэс дьыл тимэбэр</i> [12, с. 28].</p>	<p>За вершинами лет древних, За хребтами тех лет давних, За далью лет минувших, За ширью лет старинных, В конце лет грядущих, На краю лет близких</p> <p>[12, с. 29].</p>
---	---

Следующие синтаксические структуры рассматриваемого предложения являют собой определительные конструкции, представленные в виде параллелизмов (П), которые описывают образ эпического богатыря. Трехчленный П с причастием на *-быт* описывает место его рождения и возмужания, восьмичленный П с *-лаах* изображает его грозную внешность, шестичленный П в форме притяжания характеризует его родственные корни, пятичленный ПК в форме основы представляет мифологический образ старухи, сыном которой является эпический герой, двухстрочный эпитет с формой *-лаах* передает образ богатыря, имеющего резвого коня. Последней определительной конструкцией передается его неразрывная связь с верхним миром. Сравним:

<p><i>Ус түһүү төгүл дойду Үрүт көбүөтүгэр Үрдүк мындаатыгар Үктэллэнэн үөскээбит, Туйгун туруу дьабыл дойду Ньургуннаах сулар ньууругар Дугуйданан торолуйбут, Абыс иилээх-сабалаах аан ийэ дойдутун Алтан туона хонуутугар Адабыйан айыллыбыт, Тылыгар чымырбаннаах, Сырайыгар ынырыктаах, Турар бэйэтэ кутталлаах Көстөр дьүһүнэ суостаах, Көрөр мөрсүөнэ дьулааннаах, Улахан аҕа ууһа Талыы харба аймаҕа, Эдьиэн айыы сиэнэ, Күрүө Дьөһөгөй дьоно, Күрүө Баай улууһа, Күрэннээх күн айыы аймаҕа, Көбүстээх чубукуй, Тынырахтаах дэгиэ, Кынаттаах дайбарыын, Кутуруктаах дэлэкиир,</i></p>	<p>Земли трехсущной На грани верхней, Вершине высокой Опираясь, возникший, Знатной земли превосходной Лучшей тверди прославленной Касаясь, возмужавший, Изначальной матери-земли восьмикрайней В середине поля золотого Торжественно сотворенный, С языком леденящим, С лицом ужасающим, С видом устрашающим, С внешностью суровой, С обликом грозным, Рода прославленного Лучший отпрыск отменный, Внук Эджиэн айыы, Потомок Кюрё Джёсёгёйя, Потомок Кюрё Баайя, Родня племени солнечного айыы, Чубуку резвый, Птица хищная, Крылья могучие, Ярость тревожная,</p>
--	--

<p><i>Уордаах уйусхан, Үчүгэй Эмэрэкээн эмээхсин уола, Аланхаба төрөөбүт Айаас ала аттаах Ала Булкуун бухатыыр диэн киһи Үөһэ бөбөттөн үүннээх-ыгыырдаах Үтүө киһи (баара) эбитэ үһү</i> [12, с. 28, 30].</p>	<p>Сын старухи Ючюгэй Эмэрэкээн – С появлением проталин рожденным С необъезженным конем пегим Ала Булкун богатырь, Свыше предназначение имеющий Человек почтенный жил, оказывается, говорят (12, с. 29, 31).</p>
--	---

Внешний вид (портрет) богатыря

Портрет Ала Булкуна описывается изъяснительным сложноподчиненным предложением с зависимой предикативной единицей (ЗПЕ), сказуемое которой выражено безличной формой глагола *-тахка* (*көрөн турдахка* ‘если посмотреть непосредственно в данный момент’).

Подобной конструкцией создается эффект живого зрительного восприятия описываемой эпической картины.

В состав ЗПЕ рассматриваемого предложения включены параллелизмы, конструкции которых наделены объектным значением и семантикой образа действия.

Объектный П является трехчленным. Двумя последними членами П-зма конкретизируется первый член, снабженный развернутым причастным определением. Сравним:

<p><i>Абыс иилээх-сабалаах Аан дойду иччититтэн Энньэлээх-сэтиилээх төрөөбүт Үрдүк үтүө киһини, Көрсүө бөбө хаанын, Көнө бөбө унуобун, Дьүһүн-бодо одуулаан, Бырта-харта быластаан, Чинчи сэбэрэ бэрийэн, Өйдөөн-дьүһүлээн <u>көрөн турдахка</u></i> [12, с. 30].</p>	<p>Человека благородного, Родившегося с дарами-придаными от Духа матери-земли изначальной, Восьмиободной, восьмикрайней, Если смотреть пристально На стан его стройный, Вид его прекрасный, Силу его мощную, Облик его приметный, Нрав его добрый: [12, с. 31].</p>
---	---

П с семантикой образа действия является 4-членным. Он имеет деепричастную форму. Данный П сочетается со сказуемым ЗПЕ. Употребление этого параллелизма связано с актуализацией смыслового ядра – компонента ЗПЕ, расположенного контактно по отношению к ее зависимому сказуемому. Члены указанного П оформляются деепричастиями на *-ан*. Последние являются членами лексико-семантической группы глаголов интеллектуальной деятельности, в которую входят подгруппы глаголов восприятия, понимания, познания, мышления, выбора и т.д.

Сравним:

<p><i>Дьүһүн-бодо одуулаан, Бырта-харта быластаан, Чинчи-сэбэрэ бэрийэн, Өйдөөн, дьүһүлээн көрөн турдахка</i></p>	<p>Облик, внешность высматривая, Лучшие стороны измеряя, Анализируя, перебирая, Внимательно вникая, если посмотреть (перевод мой. – Н.Е.)</p>
---	---

Главной предикативной единицей (ГПЕ) описывается внешний вид эпического героя. Изображается его лицо, макушка, волосы, брови, щеки, нос, зубы, туловище (грудь), конечности, запястье, ладонь, пальцы, колени, бедра, подошвы, спина и др.

Эпическая страна

Высказывание, выражающее картину эпической страны, характеризуется как изъяснительное сложноподчиненное предложение (СПП), сказуемое ЗПЕ которого передается глаголом зрительного восприятия *көр* – (*көрөн турдахка*). Данная ЗПЕ наделена значением эвиденциальности: говорящий и зрители/слушатели являются свидетелями, очевидцами описываемых событий. ГПЕ снабжена параллелизмом с 17 членами, которые оформлены конструкциями обладания (*-лаах*). В них наряду со значением бытия выражается отношение между посессором и посессивом (определяющее отношение). В этих конструкциях, в отличие от бытийно-локативных структур, отсутствует позиция локализатора [18, с. 8]. Сказуемое ГПЕ в сочетании с обстоятельством места *көбүлүгэр үөскээбит* представляет собой бытийно-локативную конструкцию. Сравним:

<p> <i>Үрдүк үтүө киһи гизинин</i> <i>Үөскээбит үтүө дойдутун,</i> <i>Төрөөбүт төрүт буорун,</i> <i>Иитиллибит ийэ сирин,</i> <i>Айыллыбыт абыс иилээх-саҕалаах,</i> <i>Атааннаах-мөнүөннээх,</i> <i>Айгырыын силик,</i> <i>Аан чалбай,</i> <i>Торуой ырай,</i> <i>Туруу дьабыл дойдутун</i> <i>Өйдөөн, дьүһүллээн көрөн турдахка –</i> <i>Оргуйар муора улаҕалаах,</i> <i>Дьалкыйар муора дьайыннаах,</i> <i>Эргийэр муора эркиннээх,</i> <i>Аан Мандай балык атахтаах,</i> <i>Айгыр уу алыннаах,</i> <i>Чэнээх үөдэн түгэхтээх,</i> <i>Сибэтиэй буор ортолоох,</i> <i>Сизэрэй солко аартыктаах,</i> <i>Сизги дьабыл эркиннээх,</i> <i>Унаар-манаар урсуннаах,</i> <i>Үйгү-быян ортолоох,</i> <i>Уолах мас ойбоостоох,</i> <i>Уолан бараммат уулаах,</i> <i>Охтон бараммат мастаах,</i> <i>Ороһулаан төрүүр торбостоох,</i> <i>Ойуныхтаан үөскүүр кулуннаах,</i> <i>Ойон тахсар күннээх</i> <i>Көнүлүнэн үөскээбит көй кэрэ дойду</i> <i>Күтүр үтүө өттө көнтөс көбүлүгэр</i> <i>Күөлүргэхтээн үөскээбит (эбит)</i> [12, с. 32, 34]. </p>	<p> Человека благородного Родную страну славную, Землю изначальную, Родину воспитавшую, Восьмикрайнюю родину, восьмиободную, Со спорами-раздорами, Красивую-нарядную, Владения роскошные, Рай второй, Нарядную страну его благословенную Если внимательно рассмотреть – Море кипящее – край ее, Море бурное – конец ее, Море шумное – стены ее, Ала-Мандай рыба – подпорки ее, Вода чистая – основа ее, Бездна-ад ледяная – дно ее, Земля святая – середина ее, Шелк серый – дороги-пути ее, Трава молодая – стены ее, Дымка гладкая – гладь ее, Изобилие – середина ее, Деревья молодые – бока ее, С водой неубывающей, С деревьями крепкими, С телятами поздно рождающимися, С жеребятами, прыгая рождающимися, С солнцем, прямо восходящим, Страны прекрасной вольно зародившейся Стороны крепкой на лоне благородном Раскинувшись, расцвела (вырос он. – <i>Н.Е.</i>), оказывается [12, с. 33, 35]. </p>
---	---

Таким образом, рассмотренные предложения вступительной части данного олонхо в целом характеризуются бытийной семантикой, которая выражается бытийно-локативными конструкциями (с актанта-локализатором в форме дательного падежа) и конструкциями обладания (-лаах). Предложения олонхо снабжены параллелизмами, члены которых представлены синтаксическими конструкциями атрибутивного и обстоятельного типа, что соответствует «накопительному», описательному способу изображения эпического мира и эпических событий.

Литература

1. *Алексеев И.Е., Борисов Ю.П.* Фонетические особенности речи олонхосута Т.В. Захарова-Чээбий (на материале олонхо «Ала Булкун») // Эпическое наследие в условиях трансформации социокультурного пространства: сб. тезисов по матер. Республ. науч.-практ. конф., посвящ. 150-летию Т.В. Захарова-Чээбий (г. Якутск, 30 ноября 2018 г.). – Якутск: Изд-й дом СВФУ, 2018. – С. 28–31.
2. *Божеденова А.Е.* Использование цветообозначений в качестве художественно-образительных средств в тексте олонхо «Ала Булкун» Т.В. Захарова-Чээбий // Эпическое наследие в условиях трансформации социокультурного пространства: сб. тезисов по матер. Республ. науч.-практ. конф., посвящ. 150-летию Т.В. Захарова-Чээбий (г. Якутск, 30 ноября 2018 г.). – Якутск: Изд-й дом СВФУ, 2018. – С. 49–51.
3. Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2004. – Т. I. – 672 с.
4. Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под редакцией П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2009. – Т. VI. – 519 с.
5. Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под редакцией П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2013. – Т. X. – 575 с.
6. Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под редакцией П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2014. – Т. XI. – 528с.
7. Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под редакцией П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2018. – Т. XV. – 576с.
8. *Борисов Ю.П.* Трансформация эпических формул времени в текстах амгинских олонхосутов // Эпическое наследие в условиях трансформации социокультурного пространства: сб. тезисов по матер. Республиканской науч.-практ. конф., посвященной 150-летию Т.В. Захарова-Чээбий (г. Якутск, 30 ноября 2018 г.). – Якутск: Изд-й дом СВФУ, 2018. – С. 238–241.
9. *Васильева А.А.* Лексические приемы воссоздания эпического стиля олонхо на русском языке (на материале перевода олонхо Т.В. Захарова-Чээбий «Ала Булкун») // Эпическое наследие в условиях трансформации социокультурного пространства: сб. тезисов по матер. Республиканской науч.-практ. конф., посвящ. 150-летию Т.В. Захарова-Чээбий (г. Якутск, 30 ноября 2018 г.). – Якутск: Изд-й дом СВФУ, 2018. – С. 172–175.
10. *Ефремов Н.Н.* Эпические формулы в олонхо «Ала Булкун» (структурно-семантический анализ) // Эпическое наследие в условиях трансформа-

ции социокультурного пространства: сб. тезисов по матер. Республ. науч.-практ. конф., посвящ.150-летию Т.В. Захарова-Чээбий (г. Якутск, 30 ноября 2018 г.). – Якутск: Изд-й дом СВФУ, 2018. – С. 17–20.

11. Жиркова Е.Е. Образные слова в олонхо Т.В. Захарова-Чээбий «Ала Булкун» // Эпическое наследие в условиях трансформации социокультурного пространства: сб. тезисов по материалам Республ. науч.-практ. конф., посвящ. 150-летию Т.В. Захарова-Чээбий (г. Якутск, 30 ноября 2018 г.). – Якутск: Изд-й дом СВФУ, 2018. – С.46–49.

12. Захаров Т.В.-Чээбий. Ала Булкун бухатыыр=Ала Булкун богатырь. – Якутск: Алаас, 2018. – 520 с.

13. *Илларионов В.В., Илларионова Т.В.* Эпический мир амгинского олонхосута Т.В. Захарова-Чээбий и его олонхо «Ала Булкун богатырь» // Захаров Т.В.-Чээбий. Ала Булкун бухатыыр =Ала Булкун богатырь. – Якутск: Алаас, 2018. – С. 3–26.

14. *Мухоплева С.Д., Романова Л.Н.* Николай Васильевич Емельянов: страницы ранней биографии и научной деятельности // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2021.– №2 (35). – С. 113–122.

15. *Слепцов П.А.* Якутский литературный язык: Формирование и развитие общенациональных форм. – Новосибирск: Наука, 1990. – 277 с.

16. *Собакина И.В.* Основные требования к переводу героического эпоса-олонхо на русский (на материале олонхо Т.В. Захарова-Чээбий «Ала Булкун») // Эпическое наследие в условиях трансформации социокультурного пространства: сб. тезисов по матер. Республ. науч.-практ. конф., посвящ. 150-летию Т.В. Захарова-Чээбий (г. Якутск, 30 ноября 2018 г.). – Якутск: Изд-й дом СВФУ, 2018. – С.21–23.

17. *Убрятова Е.И.* Исследования по синтаксису якутского языка. II. Сложное предложение. – Новосибирск: Наука, 1976. – 379 с.

18. *Шилова В.В.* Пространственные модели элементарных простых предложений в ненецком языке. Ч. 2. – Новосибирск: НГУ, 2003. – 184 с.

19. *Ястремский С.В.* Грамматика якутского языка. – Москва: ГУПИ НКП РСФСР, 1938. – 228 с.

ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКА ФОЛЬКЛОРА ЕСЕЙСКИХ ЯКУТОВ (краткие заметки)

Н.И. Данилова
(г. Якутск)

Есейские якуты – небольшая этнотерриториальная группа северных якутов, издревле проживающая на севере Красноярского края. Их язык является отдельным подговором северо-западной группы говоров якутского языка. Фольклор есейских якутов исследовали крупные фольклористы, этнографы, языковеды. Материалом для анализа в настоящей статье послужил текст олонхо «Тиин Ыонноох Тиигээнэй Бухатыыр». Самое заметное своеобразие языка есейских якутов – появление индифферентного *и*. Он является аллофоном фонемы *ы*. Этот гласный встречается в монгольских, тунгусо-маньчжурских, из тюркских – уйгурском, хакасском. В тексте заметна реализация фарингального *h* в начале слова. Предполагается, что субстратом также был илимпийский говор эвенкийского языка. Часто встречается соответствие звонкого/глухого, к примеру, *дь/ч: эчий* вместо *эдьий*, *д/т: хайтах* вместо *хайдах*, сонорных *р/-й: абатынаабай* вместо *абатынаабар*. Особенность морфологии – употребление древней формы множественного числа с показателем *-т: нохоттоор* вместо *нохолоор*, *түнүрэттэр* вместо *түнүрдэр*. Синтаксис текстов – традиционный, построен повтором группы слов. Они имеют одинаковое грамматическое оформление и единый смысл. Лексика текстов также имеет особенности, они обусловлены изолированным развитием говора есейских якутов, тесными языковыми контактами с эвенками. На лексику повлияли также особенности традиционной хозяйственной деятельности. Встречаются архаизмы.

Ключевые слова: есейские якуты, фольклор, язык, говор, диалектные явления, фонетика, лексика.

FEATURES OF THE LANGUAGE OF FOLKLORE OF THE ESEY YAKUTS (BRIEF NOTES)

N.I. Danilova
(Yakutsk)

The Esey Yakuts are a small ethno-territorial group of northern Yakuts, which has been living in the north of the Krasnoyarsk Territory since ancient times. Their language is a separate subcontractor of the northwestern group of dialects of the Yakut language. The folklore of the Esey Yakuts was studied by major folklorists, ethnographers, and linguists. The material for the analysis in this article was the text of olonkho “TiyihonnoohTiigeeneyBuhatyr». The most noticeable peculiarity of the language of the Esey Yakuts is the appearance of the indifferent *i*. It is the allophone of the phoneme *y*. This vowel is found in Mongolian, Tungusic-Manchu, from Turkic – Uyghur, Khakass. In the text, the implementation of the pharyngeal *h* at the beginning of the word is noticeable. It is assumed that the substrate was also the Ilympic dialect of the Evenki language. Often there is a correspondence of the sonorous/deaf, for example, *d'/č:* *ečiii* instead of *ed'ii*, *d/t:* *haytah* instead of *haydah*, sonorous *r/y:* *ayatynaayay* instead of *ayatynaayar*. The peculiarity of morphology is the use of the ancient plural form with the indicator *-t:* *nohottoor* instead of *noholoor*, *tünjüretter* instead of *tünjürder*. The syntax of texts is traditional, built by repeating a group of words. They have the same grammatical design and the same meaning. The vocabulary of the texts also has features, they are due to the isolated development of the dialect of the Esei Yakuts, close language contacts with the Evenks. The vocabulary was also influenced by the peculiarities of traditional economic activity. There are archaisms.

Keywords: Esey Yakuts, folklore, language, dialect, dialectal phenomena, phonetics, vocabulary.

Есейские якуты – небольшая этнотерриториальная группа северных якутов, издревле проживающая на севере Красноярского края. Своё название они получили от заполярного озера Есей, изначального эпицентра их расселения. В настоящее время «большинство их компактно проживает в одноимённом посёлке, расположенном на берегу озера. По последним данным, на территории района проживает около 1000 чел.,

кроме пос. Есей и районного центра Тура, они также живут в поселках Чиринда, Байкит, Нидым и др. Кроме того, следует упомянуть о части есейской группы, расселенной на соседнем Таймыре, представители которой являются давними выходцами из района оз. Есей» [8, с. 96].

Есейские якуты как отдельная этническая группа на протяжении многих лет привлекают внимание этнографов, фольклористов, языковедов благодаря самобытности культуры, особенностям языка. Этнографы в целом предполагают, что «история расселения якутов района оз. Есей берет свое начало еще в XVIII в., когда выходцы из Оленека и Вилюя, постепенно продвигаясь, заселяли северо-западные территории» [8, с. 96]. Известный этнограф Б.О. Долгих, посвятивший фундаментальные работы изучению этнической истории народов Сибири, выдвинул предположение о происхождении есейских якутов от эвенкийского племени: «к приходу русских в бассейне Хатанги, главным образом в районе большого озера Есей, обитало эвенкийское племя ваяндыр. В течение второй половины XVII и в начале XVIII в. это племя очень пострадало в результате столкновений с другими эвенкийскими племенами и неудачных восстаний. Наиболее активная, воинственная часть этого племени ушла с оз. Есей на север и там стала кочевать близ оз. Таймыр (летом) и по р. Боганиде (зимой), к северо-востоку от племени авамских 'нганасан» [4, с. 52].

Что касается устного фольклорного творчества есейских якутов, то данный аспект вопроса также представлен серьезными исследованиями и солидным материалом, собранным усилиями фольклористов и этнографов. Первым крупным полевым научным мероприятием, в маршрут которого вошли также стойбища северных якутов на озере Есей, явилась Северная экспедиция Наркомпроса РСФСР. Ее участники Б.О. Долгих и М.С. Струлев «собрали большое количество фольклорного материала. Среди тех записей преобладают тексты хосунных сказаний, исторических преданий и сказок» [6, с. 13].

Сбор и публикация фольклорного материала есейских якутов продолжались позже. В результате фольклорно-диалектологической экспедиции, организованной ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР, был опубликован сборник «Дьэһиэй сахаларын фольклора» [5]. В него вошли 5 текстов олонхо, сказки, мифы и предания. В 2019 г. эти тексты были переизда-

ны в отдельном томе «Хотугу сахалар олонхолоро» серии «Саха боотурдара» [10]. Вступительная статья «Хотугу сахалар олонхолоро уонна олонхоһуттара» содержит объяснение понятий *хотугу сахалар* 'северные якуты', *оленные якуты*, приводится история сбора текстов олонхо на северных территориях проживания якутов. В том вошли 5 текстов олонхо, записанные от известных есейских сказителей Егора Христофоровича Оһоҕостоох (1918–1966), Мартена Ивановича Өспөк [10, с. 11]. Примечательно, что упомянутые издатели отметили все диалектные явления в опубликованных текстах.

Подробная историография изучения фольклора северных якутов, в том числе в контексте его связи с устным народным творчеством эвенков и эвенов, представлена в статье Р.Н. Анисимова и Р.В. Корякиной [1].

Язык есейских якутов является отдельным подговором северо-западной группы говоров якутского языка. Его особенности освещены в монографии М.С. Воронкина «Северо-западная группа говоров якутского языка» [2]. Выявленные в нем особенности квалифицированы как субстратные, т.е., «в целом они возникли в результате распространения его (якутского языка – Н.Д.) среди эвенкийского населения» [2, с. 193]. При этом, в говоре есейских якутов «фонологическая система якутского языка осталась без изменения» [2, с. 195] за исключением некоторых звуков (индифферентные *и, у*, заднеязычные *к, ɣ*). Отмечается также, что «в словарном составе языка зоны обнаруживается значительный эвенкийский пласт» [2, с. 195], который представлен тематическими группами метеорологической и географической лексики, названиями растений, животных, насекомых, некоторых частей тела человека, бытовой лексикой. В целом, языковой материал подтверждает принятое утверждение о том, что территориальные говоры якутского языка во многом ограничены исторически сложившимися территориями их существования и расселения носителей. Их специфика обусловлена природно-климатическими, географическими условиями проживания, сопряженными с ними хозяйственными занятиями, языковыми связями с окружающими этносами.

Материалом для анализа в настоящей статье послужил текст олонхо «Тиин Һонноох Тиигээнэй Бухатыыр», записанный Н.В. Емельяновым у Е.Х. Оһоҕостоох и вошедший в вышеупомянутый том серии «Саха боотурдара».

Фонетические особенности говора зафиксированы по возможности максимально близко к аутентичному произношению. Одно самое заметное своеобразие языка есейских якутов – это нарушение гармонии гласных (появление так называемого индифферентного *и*), который, по сути, является аллофоном фонемы *ы*. Этот гласный встречается в монгольских, тунгусо-маньчжурских, из тюркских – в уйгурском, хакасском. Он «с разной степенью частотности встречается во всей северо-западной группе говоров» [2, с. 55] и определяется влиянием эвенкийского субстрата [2, с. 50].

Приведем примеры:

Маа *һытааччи* (вместо лит. *сытааччы*) кыыс

Һаналаах буола һыппыта [10, с. 105].

Онтон *маанни* (вместо лит. *маабыын*) обонньоро маһы һүгэн

Барбыт һиринэн хоту барар [10, с. 107].

Чередование кратких и долгих гласных в текстах также часто представлено заменой краткого гласного долгим, что было отмечено диалектологами [2, с. 54]:

Абыс күннүктээх һиртэн

Айдаана (вм. *айдаана*) иһиллэр [10, с. 118].

Но встречается и обратное явление: замена долгого гласного кратким:

Хайдах-хайдах кынан,

Хаччаба биллибэт, дъэ, маа маһы

Һуллардаба (вм. *сууллардаба*) абааһы уола [10, с. 120].

В материале есейских сказаний представлены также особенности консонантной системы – это, прежде всего, чрезвычайно широкое распространение чередования анлаутного *с/һ*:

Һир ийэ *һиксигэ һитэ* илигинэ,

Орто кэбэл дойду улаата илигинэ [10, с. 94]

Приведенный переход анлаутного *с* в *һ* в тексте применяется последовательно, поэтому ограничимся одним примером. Исследователями истории якутского языка он объясняется как одно из явлений, имеющих тунгусский субстрат, которые «имеют четкую территориальную привязку и сохраняют живую связь с тунгусскими диалектами» [11, с. 62].

Следующий пример демонстрирует случай, когда «полностью сохранилась традиция устной речи, в т.ч. реализация фарингального *h* в начале слова» [2, с. 60]. Предполагается, что здесь субстратом также был эвенкийский язык, точнее, его илимпийский говор, в котором часто сохраняется начальный *h*: «*һекума (екума)* ‘какой’, *һутэлэпти* ‘прежний’ и т.д. [2, с. 60].

Маанаа һуол тамаһар киирбитэ.

Субу да *һөксээкии* (вместо лит. *өксөкү*) һаға буоллар,

Тумсун тыаһа

Туустаах үһү [10, с. 144].

Обсуждаемое слово *һөксээкии* образовано при помощи «эвенкийского аффикса *-ки*, образующего название животного, признака или качества» [2, с. 178] и восходит к *һоксаакии* ‘кукша’.

Приведенный пример демонстрирует факт, когда усиленная форма указательного местоимения последовательно сохраняет литературную форму *субу* без замены диалектным *һубу*.

В текстах встречается соответствие звонкого/глухого. К примеру, *дь/ч*:
Бу дьон *эчийкээн* (вм. лит. *эдьийкээн*) эмээхсиннээхтэр [10, с. 94]

Следующее соответствие *дь/ч* представляет собой не только фонетическое, но и лексическое своеобразие говора:

Чэнкир кураанах оннун туттара һылдьар,

Ити тиин көрдүк [10, с. 114].

Здесь слово *чэнкир* имеет диалектное значение *мэлдьи*, *наар* ‘всегда, постоянно’ [ДСЯЯ, с. 307].

В целом, выявленная здесь оппозиция *дь/ч* известна; в якутском языке она проявляется в большей степени в словах монгольского и эвенкийского происхождения (слова *эдьий* ‘сестра’ и *дьэнкир* ‘прозрачный’ относятся к монгольской этимологической группе) и объясняется как результат перестройки системы шумных согласных [11, с. 139].

Широко распространенное в алтайских языках чередование сонорных *р/-й* в материалах говора представлено переходом *р* в *й* [подробный обзор см.: 9, с. 62]. Данное диалектное явление встречается и в северо-восточной группе говоров, т.е. оно образует четкую северную изоглоссу. Приведем пример из текста олонхо:

Абатынааһай (вм. лит. *абатынааһар*) хастөгүлүнэн ордук

Киэннээх, дьүһүннээх киһибуолбут [10, с. 123].

В тексте часто встречается чередование *х/к*, при этом оно проявлено как замена *к* на *х*:

Туохпуттан тулла Һытыахпыный,
Айыы киһитигэр *барбахха!* – диир (вм. лит. *барбакка*) [10, с. 117]

Айыытын киһитэ уҥа диэхи буолар,

Абааһытын киһитэ дьээнин (вм. *дьэгин*) диэхи (вм. лит. *диэки*) буолар [10, с. 125].

Обнаруживается также диалектное чередование *д/т*, которое, как предполагают исследователи, имеет смешанное, древнетюркское и монгольское происхождение [11, с. 128]:

Хайтах (вм. лит. *хайдах*) үчүгэйдик олорбутун курдук

Олороллор кыһын кытта [10, с. 115].

Грамматический строй текста в целом соответствует литературным нормам, но и в морфологии, и в синтаксисе текстов есть особенности. Это, прежде всего, употребление древней формы множественного числа с показателем *-т*:

Субу бүгүн, *нохоттоор*,

Хаарыан Һырдык чыычаахпыт

Халтык өтөр күннэрэ көһүннүлэр,

Нойоттоор! [10, с. 100]

Или: *Түнүрэттэр* Һыҥаахтарын тыаһа инньэнэн үһү [10, с. 109].

Данная особенность также имеет четко очерченную северную изоглоссу и связывается с процессом вхождения монголизмов [подробный обзор см.:3, с. 139].

Наблюдается также стяжение форм слова в результате словосложения:

Миинэрин *оккурдук* баайан кэбиһэр

Оккэннэ икки ньилбэҕин

Охсунан кээһэ-кээһэ һиэлэн халгайдаҕа [10, с. 113].

Синтаксис текстов соответствует традиционным способам построения эпического текста, которые определяются как «высокая степень формульности; основной стилеобразующий фактор – закон сингармонизма; закон сингармонизма и агглютинативный строй якутского языка обусловили ритмико-синтаксический параллелизм» [7, с. 23–24]. В якутской традиции это – периодически повторяющиеся группы слов, име-

ющие одинаковое грамматическое оформление, и связанные единым смыслом. Приведем несколько примеров:

Нир ийэ Hicksигэ Hitэ илигинэ,

Буор ийэ уһуга тиллэ илигинэ... [10, с. 94].

Здесь описание времени событий дано повтором формы рудиментарного местного падежа служебного имени илик' до того как'.

Формула описания жилища героев олонхо дано повтором формы на-лаах со значением обладания и глагола буол – 'быть, стать':

Өбөөн үктүүр үрүн көмүс

Муосталаах буолбуттар,

Ааҕан үктүүр адарай алтан

Модьоболоох буолбуттар [10, с. 95].

Обнаруженные в лексическом составе текстов особенности обусловлены изолированным развитием говора, тесными языковыми контактами с эвенками, особенностями традиционной хозяйственной деятельности, влиянием русского языка. Это архаизмы, например:

Манан хопто бүүтэбин көрдүк

Үрүн көмүс балаҕаннаах буолтара [10, с. 95].

Большой толковый словарь якутского языка дает следующий перевод слова с пометой эргэр. 'архаизм': «Бүүтэх – заволока (волосяной шнурок, который протаскивали через нарыв, чтобы выпустить гной, обычно у лошадей)» [БТСЯЯ, Т. 2, с. 659]. В тексте имеет метафорическое значение.

Текст отличается, естественно, употреблением диалектной лексики:

Обонньор чэркэ хатырыгын хүгэтинэн

Хаппыт чөнөчөгү хайа һуоруна турар [10, с. 107].

Слово чэркэ диалектологический словарь якутского языка приводит со следующим пояснением: «кыра лэһигирэс собо 'карась ниже средней величины'» [ДСЯЯ, с. 308].

Айыытын киһитэ уһа диэхи буолар,

Абааһытын киһитэ дьэгин диэхи буолар [10, с. 125].

Слово дьэгин ДСЯЯ зафиксировал со значением ханас, ханас өттү-нээби' левый', и отсылает к эвенкийскому дегин 'левша' [ДСЯЯ, с. 102].

Кини обургү буолан баран

Ойон туран дьүкээлдьитин харбаата [10, с. 139].

Данное слово также имеет эвенкийский субстрат – ДСЯЯ сравнивает его с эвенкийским *юкэнг* женское верховое седло: *табаба олох ынгыыр* ‘оленье верховое седло’. Оно зафиксировано в фонетическом варианте *дьукээнди* и в различных речевых реализациях [ДСЯЯ, с. 100].

Киһи һуолуттан атын, эмиэ ханкыс һуолун көрдүктээх этэ.

ДСЯЯ приводит вариант *ханкыл*: *табаба состоро баайыллыбыт уһун синньигэс урабас* ‘длинная тонкая палка, привязываемая к пасущемуся оленю, чтобы оставался след на снегу при ее волочении’ [ДСЯЯ, с. 279].

Приведенные диалектизмы связаны с особенностями традиционного хозяйства есейских якутов – с оленеводством.

Нужно отметить также, что встречаются случаи семантического изменения лексем. Например:

Ойох батыннабым диэн

Хаһыы хайынан халхайдаба дьэ ини [10, с. 110].

Здесь слово *бат* – в данном случае выступает в значении ‘искать’ [ДСЯЯ, с. 61], оно стоит в форме возвратного залога, значение которой в говорах часто нивелируется. Выражение *ойох батыннабым* имеет значение ‘поищу-ка я себе жену’.

Орто уолбут эйиигин ылаары кынар,

Онон икки һыа буолуохтаах [10, с. 108].

В приведенном примере слово *һыа* употреблено в метафорическом значении ‘обильная еда, связанная со свадебным пиром’, вместо литературного *уруу* ‘свадьба’.

Краткие заметки о некоторых языковых особенностях текста есейского олонхо позволяют заключить, что в них сохранились особенности говора. Многие замеченные фонетические и лексические диалектные явления остались вне обзора. Дальнейшее изучение их с привлечением обширного круга словарей, материалов и выводов новых сравнительно-исторических исследований может дать интересные результаты, свидетельствующие о путях развития якутского языка и его говоров.

Литература

1. Анисимов Р.Н., Корякина Р.В. Взаимодействия олонхо северных якутов и фольклора эвенков и эвенов // Вестник Северо-Восточного федерального университета: Серия Эпосоведение. – 2019. – № 1 (13). – С. 102-114.

-
2. *Воронкин М.С.* Северо-западная группа говоров якутского языка. – Якутск: Якутское книжное издательство, 1984. – 224 с.
 3. *Воронкин М.С.* Диалектная система якутского языка: образование, взаимодействие с литературным языком. – Новосибирск: Наука, 1990. – 197 с.
 4. *Долгих Б.О.* О некоторых этногенетических процессах (переселениях народов и распространении языков) в Северной Сибири//Советская этнография. – 1952. – № 1. – С. 51-59.
 5. *Дьэһиэй сахаларын фольклора.* – Дьокуускай: Агроинформ, 2002. – 228 с.
 6. *Ефремов П.Е.* Долганское олонхо. – Якутск, 1984. – 132 с.
 7. *Роббек Л.В.* Лексико-семантические особенности языка якутского героического эпоса олонхо. – Новосибирск: Наука, 2014. – 140 с.
 8. *Саввинов А.И.* Фольклор эссеистских якутов: к истории собирания, изучения и публикации//Северо-восточный гуманитарный вестник. – 2016. – № 1 (14). – С. 96-101.
 9. *Харабаева В.И.* Сравнительный падеж в говорах якутского языка// Коренные народы Якутии: территориальные и культурные диалекты [Электронный ресурс]: сборник научных статей. – Якутск: ИГИ и ПМНС СО РАН, 2018.– С. 61-65.
 10. *Хотугу сахалар олонхолоро.* – Дьокуускай: Бичик, 2019. – 304 с. – (Саха боотурдара 21 томнаах; Т. 21)
 11. *Широбокова Н.Н.* Отношение якутского языка к тюркским языкам Южной Сибири. – Новосибирск: Наука, 2005. – 269 с.

Список источников

- БТСЯЯ – Большой толковый словарь якутского языка. Т. 2. – Новосибирск: Наука, 2005. – 912 с.
- ДСЯЯ – Диалектологический словарь якутского языка. – М.: Наука, 1976. – 390 с.

СИНОНИМИЯ МОДЕЛЕЙ СО ЗНАЧЕНИЕМ РОДА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ПРОФЕССИИ В ТУВИНСКОМ ЯЗЫКЕ

Н.Ч. Серээдар
(г. Кызыл)

Выявление и описание структурных и семантических моделей предложений являются актуальными проблемами для тувинского синтаксиса. Статья посвящена изучению, выявлению и описанию моделей простого предложения, поиску смысловых сходств и различий синонимических конструкций. Проблема синонимии в нашей работе решается на широком фоне – в аспекте выявления зависимости между словообразовательными особенностями предикатов, синтаксическими и коммуникативными свойствами моделей, определяющими участие в конструировании того или иного коммуникативного типа речи. Проблема синонимии синтаксических конструкций с именным и глагольным предикатом предстает на современном этапе ее освоения менее исследованной в своем синтаксическом аспекте, чем в аспекте словообразовательном. Тем не менее, обращение к словообразовательной стороне изучаемого явления может быть мотивировано тем, что комплексный – словообразовательно-синтаксический – подход позволит решить ряд общих для названных наук проблем. К числу таковых может быть отнесена и проблема выявления инвариантного значения, объединяющего разные в морфологическом плане единицы. В статье предпринята попытка изучения языковых свойств синонимов (их дистинктивных признаков) во взаимообусловленности их словообразовательных, синтаксических и коммуникативных особенностей: а) последовательно представлены языковые уровни, на которых обнаруживаются сходства и различия синонимических единиц; б) синонимические свойства моделей исследуются в связи с их коммуникативными функциями при соотношении с гипермоделями; в) предложен механизм прогнозирования синтаксических и коммуникативных свойств мотивированных предикатов со значением профессии по типу их производности. Синонимичные предложения обладают одним типовым значением, т.е. отражают одну и ту же типовую ситуацию. Синонимические модели со значением профессии, рода деятельности в тувинском языке об-

разованы разными способами: аффиксальным, лексико-семантическим, синтаксическим (изафет, управление). В работе проанализированы четыре группы моделей со значением профессии, рода деятельности, оценки.

Ключевые слова: модель, элементарные простые предложения, структурная схема, семантика предложения, структура предложения, пропозиция, синонимия моделей, синтаксические синонимы, именные модели, глагольные модели.

SYNONYMY OF MODELS WITH THE MEANING OF THE TYPE OF ACTIVITY AND PROFESSION IN THE TUVAN LANGUAGE

N. Ch. Sereedar
(Kyzyl)

Identification and description of structural and semantic models of sentences is relevant for Tuvan syntax. The article is devoted to the study, identification and description of models of a simple sentence, search for semantic similarities and differences of synonymous constructions. The problem of synonymy in our work is solved against a broad background – in the aspect of identifying the relationship between the word-formation features of predicates, syntactic and communicative properties of models that determine participation in the construction of a particular communicative type of speech. The problem of synonymy of syntactic constructions with nominal and verbal predicate appears at the present stage of its development less studied in its syntactic aspect than in the aspect of word formation. Nevertheless, the appeal to the word-formation side of the phenomenon under study can be motivated by the fact that a complex – word-formation-syntactic – approach will solve a number of problems common to these sciences. Among these can be attributed the problem of identifying an invariant value that unites morphologically different units. The article attempts to study the linguistic properties of synonyms (their distinctive features) in the interdependence of their word-formation, syntactic and communicative features a) consistently presents the language levels at which similarities and differences of synonymic units are found; b) synonymic properties of models are investigated in connection with their communicative functions when correlated with hypermodels; c) a forecasting mechanism is proposed syntactic and communicative properties of motivated predicates with

the meaning of profession by the type of their derivation. Synonymous sentences have the same typical meaning, i.e. they reflect the same typical situation. Synonymous models with the meaning of profession, occupation in the Tuvan language represent different model-forming methods: affixal, lexical-semantic, syntactic (izafet, management). The paper analyzes four groups of models of profession, type of activity, assessment.

Keywords: model, elementary simple sentences, block diagram, sentence semantics, sentence structure, proposition, synonymy of models, syntactic synonyms, nominal models, verbal models.

Определению модели предложения посвящено немало работ, при этом разные исследователи по-разному представляют и по-разному описывают эту эмическую сущность. Так, Т.П. Ломтев представлял языковые сущности, «образцы», в виде искусственных фраз, в которых устранялось все лишнее, и оставались только структурно необходимые компоненты. Например, Иван бьет Петра, Иван дает Петру книгу, Иван режет мясо ножом [5]: Подобные предложения, с одной стороны, облачают грамматическое устройство образца, наглядно демонстрируя то, что позже будет названо *структурной схемой*, с другой стороны, так же непосредственно выражают определенный синтаксический смысл, т.е. намечают некоторый класс ситуаций, которые можно описать таким же способом. Такой способ представления соблазняет своей конкретностью, но он не позволяет детализировать это представление, не описывает семантических возможностей данного образца.

В.Ю. Копров отмечает следующие общие подходы к типологии предложения и классификации русского простого предложения: 1) традиционные взгляды и идеи (Грамматика русского языка, 1954); 2) в основе типологии простого предложения должен лежать предикативный минимум (Н.Ю. Шведова, С.И. Кокорина и др.); 3) идея об информативном минимуме предложения (Л. Теньер, В.Г. Адмони, Н.Д. Арутюнова, И.П. Распопов и др.); 4) в чем-то совпадающие, а в чем-то отличающиеся концепции от вышеперечисленных (Г.А. Золотова, А.М. Ломов, З.Д. Попова) [4].

В русской синтаксической традиции наблюдается противостояние двух тенденций: логической и структурно-грамматической. Об этом пи-

шет В.В. Виноградов [1], противопоставляя логический, формальный, ложно-грамматический и структурно-грамматический, семантико-синтаксический, морфологический подходы в синтаксисе [8].

Настоящая работа основывается на положениях и терминологии Новосибирской синтаксической школы, основанной М.И. Черемисиной, подход которой в основных чертах перекликается с изложенными выше. По М.И. Черемисиной, основной синтаксической единицей является элементарное простое предложение (ЭПП). ЭПП как языковая сущность недоступна прямому наблюдению, поэтому его записывают в виде моделей, в которых отражается понимание исследователем структурно-семантического устройства этих языковых объектов.

Мы будем представлять каждое предложение (единицу языка) его *моделью*, которую понимаем как двустороннюю сущность: план ее выражения есть структурная схема, план ее содержания есть пропозиция. Уточним соотношение терминов и понятий: подлинная единица высшего, синтаксического уровня языка есть *предложение* (точнее, *элементарное*, минимальное предложение, в котором представлены необходимые и достаточные компоненты). Но эта единица нам непосредственно *не дана, недоступна*, и потому мы *представляем ее моделью*. Модель – это зафиксированное определенным образом *наше понимание* того, что такое предложение. Поэтому в дальнейшем будем пользоваться термином «модель», говоря о единицах языка.

Модель предложения – это искусственное построение, *конструкт*, который создается исследователем, лингвистом, в соответствии с тем, как он понимает, представляет себе предложение как единицу языка. Модель не претендует на точное отражение того психического образования, которое хранится у каждого в подсознании, но она должна сделать явными *самые существенные* с точки зрения говорящего черты, характеристики этого объекта. ЭПП есть синтаксическая единица языка на уровне простого предложения. Одному предложению как единице языка может соответствовать бесконечное множество конкретных речевых построений. Элементарным мы называем простое предложение минимального состава, содержащего предикат и все его актаны.

Модель ЭПП фиксирует необходимые компоненты синтаксической единицы, которые представляются с помощью традиционных «симво-

лов классов слов» [9, с. 58]. Подобный подход к описанию структурно-семантического устройства предложений позволяет за пестрым, поистине бесконечным множеством фраз увидеть небольшое число минимальных «образцов», к которым это разнообразие можно и нужно свести, чтобы понять их истинную природу [10, с. 47]. План выражения ЭПП можно представить в виде структурной схемы. Планом же содержания ЭПП является пропозиция – абстракция, которая соответствует смыслу предложения как знака языка [11, с. 47].

ЭПП отражает необходимые компоненты синтаксической единицы, которые представляются с помощью традиционных «символов классов слов». Подобный подход к описанию структурно-семантического устройства предложений позволяет за множеством фраз увидеть небольшое число минимальных «образцов», к которым это разнообразие можно и нужно свести, чтобы понять их истинную природу. План выражения ЭПП можно представить в виде структурной схемы. Что же касается плана содержания, то означаемым ЭПП является пропозиция – абстракция, которая соответствует смыслу предложения как знака языка [12, с. 47].

Модели, находящиеся в одном синтаксическом поле, вступают в определенные отношения между собой. Идея о развитии в синтаксисе отношений синонимии заложена в работах Т.П. Ломтева. К проблемам синтаксической синонимии предложен подход в рамках структурно-семантического направления синтаксических исследований в работах Т.П. Ломтева [6], Г.А. Золотовой [2], в которых найдено иное решение вопроса о месте семантики в синтаксисе.

При установлении синонимичности Т.П. Ломтев [5] на первый план выносит тождество синтаксических позиций. По Ломтеву, разные грамматические средства, выражая различные оттенки одного основного значения, находятся в отношении синтаксической синонимии. Он отмечает также важную роль синтаксической синонимии в усложнении, обогащении и дифференциации грамматических конструкций [7, с. 31]. С теорией позиции Т.П. Ломтева сближается теория функциональной синонимии.

Синтаксическими синонимами в работах Г.А. Золотовой называются единицы, «формирующиеся одинаковым набором одноименных, но разнооформленных компонентов» [3, с. 682]. Понятие одноименности

(включающее значение подкласса части речи), характеризующее синонимичные единицы, рассматривается как основание их смысловой инвариантности. Условием синонимического варьирования синтаксической конструкции признается сохранение типового содержания модели. Типовое значение, понимаемое как значение смысловых констант предложения, и модель соотносятся друг с другом как семантическая структура предложения и его семантико-грамматическая структура.

Одним из этапов семантико-словообразовательного анализа производных имен и глаголов является их соотнесение с единицами производящими. В качестве таковых признаются мотивирующие слова, взятые в контексте своего синтаксического окружения – мотивирующая синтаксическая конструкция. Цель анализа составляет исчисление исходных конструкций, выявление их семантико-грамматических признаков и на их основе предполагаемый прогноз о синтаксическом потенциале производного – типа его функциональной парадигмы.

Одно из проявлений системности в сфере моделей предложения заключается в том, что модели, четко противопоставленные друг другу в своих основных формах и значениях, могут давать функционально близкие варианты, в том числе и синонимичные (квазисинонимичные). Типовое значение «род деятельности, профессия» объединяет следующие основные модели:

$$\{N_{\text{Nom}} N_{\text{NOM(cop)}}\}$$
$$\{N_{\text{Nom}} N_{\text{LOC(cop)}}\}$$
$$\{N_{\text{Nom}} V_f\}.$$
$$\{N_{\text{Nom}} N_{\text{ACC}} V_f\}.$$

Сфера именных и глагольных моделей представляет большой интерес для исследователя. Она изучена недостаточно. Остаются открытыми вопрос об инвентаре этих моделей, об их примерном количестве и качестве, о большем или меньшем соответствии именных и глагольных моделей в разных родственных языках. Эта сфера в целом трудно обозрима в силу своей сложности и отсутствия четких критериев, позволяющих разграничить разные модели и их варианты.

Общее множество предложений-моделей первым шагом делится на две подсистемы: модели с глагольными предикатами, т.е. глагольные модели противопоставляются моделям с именными предикатами – именным моделям.

Подсистема глагольных моделей представлена несколькими взаимосвязанными и взаимно противопоставленными микросистемами. Первое основание противопоставления базируется на наличии или отсутствии прямого объекта. Модели с прямым объектом составляют основную, базовую микросистему; ей противостоят модели, в структуре которых такого компонента нет.

Центр «прямообъектной» микросистемы составляет двухкомпонентная модель с подлежащим и прямым дополнением (объектом); ее структурная формула – $\{N_{\text{Nom}} N_{\text{Acc}} V_f\}$, которой соответствует обобщенная пропозиция: {кто/что – кого/что – действие}. Под действием всегда будет пониматься процесс, направленный на прямой объект, выраженное переходным глаголом в переходном значении.

Для тувинского языка характерны повторы родственных слов, в частности глаголов и существительных, которые часто являются производимыми от указанных глаголов. Это явление присуще как языку фольклора и современной литературы, так и обычной разговорной речи. Значения глаголов типа *аңна* = 'охотиться' и *малда* = 'пасти скот' включают в свою семантику компоненты, выраженные словами *аң* 'зверь' и *мал* 'скот'. Поэтому они вполне употребимы без названий указанных объектов, а выражения *аңаңна*, *мал малда* избыточны. Хотя повтором существительных в определенной мере усиливается семантика глаголов, им придается какая-то особая конкретность, наглядность.

Базовые модели (минимальные коммуникативные единицы) имеют такие типовые значения, как субъект и его квалификация, субъект и его деятельность, субъект и его свойство, субъект и его качество. Типовое значение представляет собой общее значение равнозначных предложений, оформленных разными формами компонентов. Изосемическими или неизосемическими способами выражено это общее типовое значение. Изосемический способ выражения предиката в моделях с типовым значением «субъект и его квалификация» – это категория профессии, род деятельности.

Глаголы деятельности, профессиональной активности человека. Глаголы деятельности человека связаны с полем профессиональной активности, поскольку любая деятельность так или иначе связана с профессией. Глаголы этого класса объединяются вокруг слов деятельности,

обозначая работу, занятия в какой-либо области. Они тесно смыкаются с глаголами социальной активности человека: 1) бытовая деятельность (ведение домашнего хозяйства); 2) животноводство (коневодство, овцеводство); 3) охота; 4) рыболовство; 5) ремесленная деятельность (кузнечное дело); 6) Земледельческая деятельность; 7) строительная деятельность; 8) административная деятельность; 9) культурная искусственная деятельность; 10) техническая деятельность; 11) военная деятельность; 12) медицинская деятельность.

Синонимичные предложения обладают одним типовым значением, т.е. отражают одну и ту же типовую ситуацию. В тувинском языке существуют именные и глагольные предикаты для выражения рода деятельности, профессии: 1) *Ол – малчын* – Он – чабан; 2) *Ол малчыннап турар* – Он чабанит; 3) *Ол малда* – Он в скотах; 4) *Ол мал малдап турар* – Он пасет скот. Синонимические модели со значением профессии, рода деятельности в тувинском языке составляют разные способы: аффиксальный, лексико-семантический, синтаксический (изафет, управление). В работе проанализированы четыре группы моделей профессии, рода деятельности, оценки. В тувинском языке существуют разнообразные синтаксические модели для выражения профессии, рода деятельности: $\{N_{Nom} N_{Nom(cop)}\}$, $\{N_{Nom} N_{Loc(cop)}\}$, $\{N_{Nom} V_f\}$, $\{N_{Nom} N_{ACC} V_f\}$.

Некоторые из синтаксических различий моделей проявляются уже на словообразовательном уровне, другие – на синтаксическом и коммуникативном.

Предикативное оформление конструкций со значением профессии, рода деятельности в современном тувинском языке весьма разнообразно. Типовое значение «профессия, род деятельности» передается словами разных частей речи, что позволяет использовать для выражения пропозиции «субъект и его деятельность» как глагольные, так и именные модели предложений разных видов, ср.: *Сүлдем – малчын* – Сүлдем – чабан, *Сүлдем малда* – Сүлдем (находится) в скотах, *Сүлдем малчыннап турар* – Сүлдем чабанит. Семантическая соотносительность именных и глагольных конструкций обусловлена прежде всего словообразовательными связями предложнопадежных сочетаний с глаголом: *Сүлдем мал малдап турар* – Сүлдем пасет скот. Данные предложения являются синонимичными, образуют синонимический ряд. Разно-

формленность состава именных предложений со значением профессии, рода деятельности и глагольных предложений сводится прежде всего к противопоставлению предикатов-сказуемых. Поэтому для удобства противопоставляемые пары предложений обозначаем с помощью оппозиций «составное именное сказуемое — глагольное сказуемое». Глагольная модель со значением рода деятельности, профессии в отличие от субстантивной, воспринимается как динамическая, активная.

Своеобразие развития тувинского языка в эпоху демократизации общества состояло в возрастании роли профессионализмов в различных сферах общения. Необходимость ознакомления учащихся со словами, связанными с особенностями работы людей той или иной специальности, профессии, привела к появлению, даже в школьных учебных пособиях, нового раздела, в котором рассматриваются профессиональные слова. На начальных этапах развития тувинского языка слова, выражающие наименования лиц по профессии, ограничивались несколькими десятками. Например: *Амбын Чазаандан үнген элчи кижиги мен* (ИБ, АК) – Я посыльный, отправленный из административного правления (по имени) Амбын; *Ол Чызаан чериниң бижээчизи-ле боор* (ИБ, АК) – Он (наверное) секретарь административного правления; *Түрөп чораан уруг баштай моол бижикти, ооң соонда тыва бижикти өөренип алгаш, Барыын-Хемчик кожууннуң бичээчизи болу берген* (Кыстың бүдүжү) – Девушка, которая мучилась, вначале выучила монгольское письмо, а потом выучила тувинское письмо и стала делопроизводителем Барыын-Хемчикского кожууна.

Лексикографические источники тувинского языка в целом предоставляют достаточно полные сведения о наименовании лиц по роду деятельности, профессии [ТРС, 1968; РТС, 1958; РТС, 1980; ТСТЯ, т. 1, 2003; ТСТЯ, т. 2, 2011]. Большое количество таких наименований содержится в Толковом словаре тувинского языка. Например: *инек=чи* ‘скотник’ (ТСТЯ, 590), *кузет=чи* ‘пастух’, ‘табунщик’, ‘охранник’, *бижээчи* 1) ‘писарь’, ‘письмоводитель’, ‘делопроизводитель’; 2) ‘человек, помогающий людям составлять письма’; 3) перен. ‘секретарь собрания’; 4) перен. ‘писатель’ (ТСТЯ, с. 252), *сымыраачы* ‘колдун’, ‘знахарь’ (ТСТЯ, т. 2, с. 780), *дус=чу* ‘рабочий, добывающий соль’ (ТСТЯ, с. 519), *ажыл=чы* ‘трудящийся, работающий, рабочий’ (ТСТЯ, т. 1, с. 79), *ажыл=чын* 1) ра-

бочий; 2) работник, слуга; 3) являющийся рабочим, относящийся к рабочим (ТСТЯ, т. 1., с. 79) и др.

Тувинский язык отличается большей детализацией в характеристике лица по разным признакам и действиям в результате образования производных наименований лица, по сравнению с русским языком. В тувинском языке имеется богатый лексикон распространенного занятия охотой. Присоединяясь к именным основам, аффикс =чы образует новые слова, выражающие профессию, деятельность, привычки. Встречаются более детализованные имена существительные. К ним относятся следующие *аң=чы* 'охотник' (ТСТЯ, 141), *дииң=чи* 'охотник на белок' (ТСТЯ, с. 446), *балык=чы* 'рыбак' (ТСТЯ, 215), *бөрү=жү* 'охотник на волков', *дилги=жи* 'охотник на лисиц', *сыын=чы* 'мараловод' (ТСТЯ, 793), *киш=чи* 'охотник на соболя' (ТСТЯ, 140) и др.

Современный тувинский язык постоянно пополняется новыми наименованиями лиц по профессии, преимущественно заимствованного характера, лишь малая часть которых попадает в лексикографические издания. Например: *ветеринар* 'ветеринар', *геолог* 'геолог', *почта=чы* 'почтальон', *машина=кчы* 'машинист', *проходчик* 'проходчик', *зоотехник* 'зоотехник', *ламповщица* 'ламповщица' и др. Например: *Анай 18 харлыг почтачы* (С. Пюрбю) – Анай восемнадцатилетняя почтальонша; *Мен бурильщик база чораан мен* (М.К-Л., АБК) – Я также был бурильщиком.

Лексика наименований лиц по профессии очень разнообразна по своему морфологическому строю. Встречаются слова простые, производные и сложные.

1. Простые слова образуются только из одного корня. Например: *хам* 'шаман', *лама* 'монах' и др.;

2. Производные наименования лиц по профессии образуются при помощи следующих суффиксов: =чы, =чын, =кчы. Например: *душчу* 'прорицатель', 'толкователь снов', *кижизид=икчи* 'воспитатель', *мал=чын* 'чабан', *өрүмне=кчи* 'бурильщик' и др. Например: *Мен кончуг душчу кижимен* (Тоолдан) – Я очень большой сновидец.

Среди номинаций лица со значением профессии в количественном отношении преобладают отглагольные дериваты лица. Например: *шыгаа=кчы* 'наводчик (боец)', *шылгад=ыкчы* 1) экзаменуемый 2) испытываемый, *шылга=кчы* 'экзаменатор', *эпте=кчи* 'монтажник', 'сбор-

щик', *ужуд=укчу* 'летчик', *узан=ыкчы* 1) кузнец; 2) мастер ср. дарган, *утте=кчи* 'бурильщик', 'сверловщик', *ялала=кчы* 'прокурор', *чарла=кчы* 1) глашатай 2) конференсье, *бужи=кчи* 'корреспондент', *каңна=кчы* 'паяльщик', 'сварщик', *кежир=икчи* 'перевозчик' и др. Например: *Балчый – алдарлыг өрүмнекчи* (М.К-Л., АБК) – Балчый - известный бурильщик.

В тувинском языке рассмотренные нами конструкции представляют собой пример синтаксической синонимии. Существуют разнообразные синтаксические модели для выражения профессии, рода деятельности: $\{N_{\text{Nom}} N_{\text{Nom (cop)}}\}$, $\{N_{\text{Nom}} N_{\text{Loc (cop)}}\}$, $\{N_{\text{Nom}} V_f\}$, $\{N_{\text{Nom}} N_{\text{Acc}} V_f\}$. Синонимичные предложения обладают одним типовым значением, т.е. отражают одну и ту же типовую ситуацию. Синонимические модели со значением профессии, рода деятельности в тувинском языке представляют разные моделиобразующие способы: аффиксальный, лексико-семантический, синтаксический (изафет, управление). В работе проанализированы четыре группы моделей профессии, рода деятельности, оценки.

Именное предложение со значением рода деятельности, профессии представляет собой особую разновидность именного предложения, которая имеет семантическую, грамматическую и функциональную специфику. Семантическая специфика именных предложений со значением рода деятельности, профессии заключается в возможности выражения субстантивными предикативными формами профессию, род деятельности человека в любой сфере. Грамматическая специфика заключается в возможности выражения основной части составного субстантивного сказуемого именем существительным в определенных формах, что обусловлено бифункциональностью существительного как языкового знака.

Содержание именных предложений связано с отнесенностью к определенному временному отрезку, с «присутствием» говорящего субъекта, автора, наблюдающего и оценивающего ситуацию. Выделенные особенности именных предложений могут, как представляется, помочь при дальнейшей систематизации разновидностей тувинского предложения со значением профессии, рода деятельности.

Литература

1. *Виноградов В.В.* Основные вопросы синтаксиса предложения (на материале русского языка) // Вопросы грамматического строя. – Москва, 1955. – С. 389–435.

2. *Золотова Г.А.* О структурных основаниях синтаксической синонимии // Русский язык в национальной школе. – 1968. – № 6. – С. 5–10.

3. *Золотова Г.А.* Коммуникативные аспекты русского синтаксиса. – Москва, 1982.

4. *Копров В.Ю.* Номинативный аспект структурно-семантического устройства простого предложения: На материале русского, английского и венгерского языков: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – Воронеж, 1999.

5. *Ломтев Т.П.* Основы синтаксиса современного русского языка. – Москва, 1958.

6. *Ломтев Т.П.* Предложение и его грамматические категории. – Москва, 1972.

7. *Ломтев Т.П.* Очерки по историческому синтаксису русского языка. – Москва, 1956. – С. 89–174.

8. *Новоженова З.Л.* Русское глагольное предложение: структура и семантика: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – Саратов, 2001. – 51 с.

9. *Черемисина М.И.* Исследование моделей ЭПП в тюркских языках Южной Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. – 1997. – № 4. – С. 56–61.

10. *Черемисина М.И., Скрибник Е.К.* О системе моделей элементарных простых предложений в языках Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. – 1996. – № 4. – С. 46–57.

11. *Черемисина М.И.* Исследование предложения в языках Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. – 1995. – № 4. – С. 63–68.

12. *Черемисина М.И.* Языковая «картина мира» в ее отношении к моделям элементарных простых предложений // Гуманитарные исследования: итоги последних лет; сб. тезисов науч. конф., посвящ. 35-летию гуманитарного факультета НГУ. – Новосибирск, 1997. – С. 219–222.

Источники

ИБ, АК – Иргит Бадра. Арзылаң Күдерек. Бирги ном. – Кызыл, 1996.

С. Пюрбю – Сергей Пюрбю. Чогаалдар чыындызы. – Кызыл, 1973.

М.К-Л, АБК – Монгуш Кенин-Лопсан. – Кызыл, 1989.

РТС, 1958 – Русско-тувинский словарь. – Москва, 1958.

РТС, 1980 – Русско-тувинский словарь. – Москва, 1980.

ТСТЯ, т. 1 – Толковый словарь тувинского языка. Том 1, А-Й. – Новосибирск, 2003.

ТСТЯ, т. 2. – Толковый словарь тувинского языка. Том II, К-С. – Новосибирск, 2011.

ТРС, 1968 – Тувинско-русский словарь / под ред. Э.Р. Тенишева. – Москва, 1968.

Тоолдан – Тыва тоолдар. – Кызыл, 1951.

Условные сокращения

ACC – винительный падеж;

(cop) – вспомогательный глагол;

LOC – местный падеж;

N – имя существительное или его эквивалент;

NOM – именительный падеж;

Vf – финитный глагол.

УДК 811.512.157'373

ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ В ЯКУТСКОМ ЯЗЫКЕ, ВЫРАЖАЮЩИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ СПОСОБНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Л.М. Готовцева

(г. Якутск)

В статье исследуются якутские фразеологические единицы (ФЕ), относящиеся к интеллектуальной сфере человека. Отбор материала осуществлен с помощью лексикографических словарей и представляет собой начальный этап исследования в данном направлении. Состав анализируемого материала разнообразен. С учетом структурирования действительности в понятийной сфере «Человек» проведена классификация по идеографическому принципу: в блоке «Внутренний мир человека» раздела «Разум» выделяется фразеосемантическая группа (ФСГ) «Интеллектуальные/умственные способности». Данная ФСГ включает две тематические группы: «глупый человек», «умный человек». Тематические группы состоят из синонимических рядов (СР). Деление на подгруппы внутри СР производится по дифференциальному признаку, и по этому признаку подгруппы противопоставляются, в результате чего устанавливаются сложные семантические отношения между ними. Целью статьи является определение группы ФЕ якутского языка, называющих человека по его интеллектуальным способностям, вы-

явление их семантической структуры с помощью компонентного анализа. Особое внимание уделяется системным отношениям (явлению синонимии, антонимии), семантически опорным компонентам как образным основам ФЕ. Результаты анализа фразеологизмов ФСГ «Интеллектуальные способности» могут послужить основой для составления фрагмента идеографического словаря якутской фразеологии.

Ключевые слова: якутский язык, фразеология, классификация, семантика, системные отношения, образная основа.

PHRASEOLOGICAL UNITS EXPRESSING HUMAN INTELLECTUAL ABILITIES, IN THE YAKUT LANGUAGE

L.M. Gotovtseva
(Yakutsk)

The article examines Yakut phraseological units (FE) related to the intellectual sphere of a person. The selection of the material was carried out with the help of lexicographic dictionaries and represents the initial stage of research in this direction. The composition of the analyzed material is diverse. Taking into account the structuring of reality in the conceptual sphere of «Man», the classification according to the ideographic principle is carried out: in the block «The inner world of a person» of the section «Mind» is distinguished by the phraseosemantic group (FSG) «Intellectual/mental abilities». The data includes two thematic groups: «stupid person», «smart person». Thematic groups consist of synonymous series (SR). The division into subgroups within the SR is carried out on a differential basis and on this basis the subgroups are opposed to each other. Thus, complex semantic relationships are created, interconnected with each other. The purpose of our research is to identify a group of Yakut language FE that name a person by his intellectual abilities, to identify their semantic structures using component analysis. Special attention is paid to system relations (the phenomenon of synonymy, antonymy), semantically supporting components, since they contain figurative foundations. The results of the analysis of phraseological units of the FSG «Intellectual abilities» can serve as a basis for compiling a fragment of an ideographic dictionary of Yakut phraseology.

Keywords: Yakut language, phraseology, classification, semantics, system relations, figurative basis.

Обращение исследователей к антропологическому лингвистическому аспекту – одно и ведущих направлений в современном языкознании.

Фразеологические единицы (ФЕ), являясь знаками косвенной номинации, имеют антропоцентрическую сущность, они описывают человека, его деятельность, состояние, внешность, дают ему характеристику. Сфера интеллектуальной деятельности является одной из основных характеристик духовной составляющей сущности человека.

В языковой картине мира у разных народов с интеллектуальной сферой связываются ум, разум, рассудок. В «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой ум определяется, как способность человека мыслить, основа разумной жизни [21, с. 676]. В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля ум – это общее название познавательной способности человека, способность мыслить [22, с. 676]. В «Большом толковом словаре якутского языка» дается следующее определение лексемы өй – киһи толкуйдуур, ол-бу ис дьинин ырыналыыр, билэр дьобура, кыаба ‘ум, разум, рассудок человека’ [8, с. 385].

В каждом языке имеются фразеологические единицы, выражающие особенности интеллекта человека, его умственные способности. Так, в «Словаре фразеологических синонимов русского языка» А. Бирих, В. Мокиенко, Л. Степановой фразеологизмы, номинирующие человека по интеллектуальным способностям, состоят из 8 синонимических рядов, в которые включены 43 фразеологизма со значением «глупость» и из 10 СР, включающих 18 единиц со значением ум [20].

Различные аспекты лингвистического анализа (семантические, мотивационные, аксиологические, сравнительно-типологические, лингвокультурологические) фразеологии понятийной сферы «Интеллектуальная деятельность человека» затрагиваются в исследованиях Т.В. Бахваловой [2], М.Л. Ковшовой [18, с. 60–63], Й. Дапчевой [15, с. 172–184], Н.И. Шкабара [23], Р.Р. Замалетдинова, Г.Ч. Файзуллиной [17, с. 165–169].

Сравнительный анализ фразеологизмов с компонентами названия ‘головы’ якутского и тюркских языков Южной Сибири проводится в статье Р.Н. Анисимова [1, с. 72–79]. Автор выявляет, что в тюркских языках соматический компонент ‘мозги’ как средоточие умственных способностей фигурирует в составе фразеологических единиц.

Первый опыт сопоставительно-типологического анализа пословиц и поговорок, характеризующих умственные способности человека в немецком и якутском языках проводится в статье М.Г. Кунцендорф, Е.Н. Дмитриевой [19, с. 72–79]. Рассматривая пословицы и поговорки как малый жанр устного народного творчества, авторы на основе изучения теоретической, лингвокультурологической, лексикографической литературы сопоставляют концепт мудрости в пословицах и поговорках.

Целью нашего исследования является определение группы ФЕ якутского языка, называющих человека по его интеллектуальным способностям, выявление их семантических структур с помощью компонентного анализа. Особое внимание уделяется системным отношениям (явлению синонимии, антонимии), семантически опорным компонентам, так как в них заключаются образные основы.

‘ФЕ, относящиеся к фразеосемантической группе (ФСГ) «Интеллектуальные способности», составляют 43 единицы. Степень умственных способностей лица колеблется в очень широких пределах: от максимальной до минимальной, т.е. полного отсутствия интеллектуальных способностей. Таким образом, создаются семантические объединения единиц, демонстрирующие синонимическо-антонимические ряды. Интегральной семой исследуемых ФЕ является сема умственная характеристика’.

ФСГ, дающее оценку интеллектуальным характеристикам человека, состоит из двух тематических групп (ТГ): «глупый человек», «умный человек». Отмечается преобладание наименований глупого человека (32 единицы) над номинациями умного (11 единиц).

Понятие «глупость» имеет широкую понятийную сферу. Фразеологизмы этой тематической группы имеют отрицательную коннотацию, дают негативную характеристику интеллектуальных способностей как самому человеку, так и результатам его интеллектуального труда. Градация степени «глупости» во фразеологическом преломлении гораздо более детализирована, чем градация степени «умности». Рассмотрим некоторые из них.

Синонимический ряд представлен фразеологизмами, включающими доминирующие семы ‘глупый’, ‘тупой’, ‘максимальная степень признака’: **аар акаары (дааргы)** букатын акаары (букв. огромный дурак)

[3, с. 166] ‘круглый дурак’, **далай акаары** мунгура суох, түгэбэ биллибэт акаары ‘круглый дурак, болван’ (букв. глубокий дурак), **тар (дар) акаары** с такой же семантикой ‘круглый дурак, болван’ [3, с. 373].

Внутри синонимического ряда анализируемые единицы квалифицируются семантически и стилистически и делятся на подгруппы. Деление на подгруппы внутри СР производится по дифференциальному признаку, и по этому признаку подгруппы противопоставляются друг другу:

– подгруппа с дифференциальной семьей ‘совершенно, безнадежно глупый, тупой’ репрезентирована синонимами: **мас акаары** тугу да толкуйдуур кыаба суох (букв. дурак как дерево) ‘набитый дурак; глуп как пробка’ [3, с. 373], **маска баппат балай акаары** букатын акаары ‘отпетый дурак’ [24, с. 9];

– подгруппа с дифференциальной семьей ‘пустоголовый человек, слабоумный’ включает синонимы: **хон мэйии разг. неодобр. үгэрг.** олох акаары киһи, өйө суох ‘пустая голова’ (букв. пустой мозг, хон – – звуко-подраж. слово) [7, с. 396], **хонхо бас разг. неодобр.** ‘пустая башка’ (букв. пустая голова), **көндөй көбүс кэлс.** акаары, өйө суох киһи **разг.** ‘пустая голова’ (букв. полая спина) [6, с. 222], **көндөй төбө кэлс.** тугу да толкуйдаабат, быһаарбат, акаары **разг.** ‘бестолковый, глупый’ (букв. полая голова) [6, с. 288];

– подгруппа с семьей ‘крайне глупый человек; невежда’ состоит из единиц: **илини-арбааны билбэт (быһаарбат) кэлс.** адьас акаары **разг.** ‘набитый дурак; балбес’ (букв. восток-запад не знает) [5, с. 651] и **иннин-кэннин билбэт** анала, маалгын ‘болван, недоумок, невежда’ (букв. не знающий передней и задней стороны) [5, с. 652];

– подгруппа с семьей ‘плохо, медленно соображающий человек’ представлена синонимами: **көмүрүө мэйии** анала киһи, ситэтэ суох өйдөөх киһи, бытааннык өйдүүр киһи ‘тупой, непонятливый’ (букв. мозг (головной) из ноздреватых костей) [6, с. 263], **куба олоорон диал.** акаары, аах-маах ‘тупой, непонятливый, тупица’ [6, с. 414], **улар мэйии** акаары, анала ‘бестолковый, непонятливый, безмозглый; тупой’ [7, с. 396];

– подгруппа с дифференциальной семьей ‘очень глупый, бестолковый человек’: **идьээгэй мэйии фольк. сэнээн** акаары, тугу да кыайан өйдөөбөт киһи **фольк.** ‘тупица, мякинная голова (башка)’ (букв. творожный мозг) [7, с. 105], **килэбир харах** акаары, тугу да өйдөөбөт, ылыммат ‘бестолочь, глупец’ (букв. лупоглазый) [6, с. 105].

Активны во фразеобразовательном отношении лексемы **акаары** ‘дурак’ и **мэйии** ‘мозг’, **төбө/бас** ‘голова’. Так, глупость, тупость, недостаток ума, сообразительности передаются с компонентом **мэйии** в составе 9 фразеологизмов, с компонентом **акаары** – 6, **төбө/бас** – 5.

Общим семантическим свойством фразеологизмов, обозначающих полное отсутствие интеллекта, является наличие в их семантике коннотативных сем: *сөбүл*. ‘неодобрительно’, *үгэрг*. ‘иронично’, например, **көппөжөр мурун неодобр.** ‘дубина стоеросовая’ (букв. вздутый нос), **хон мэйии үгэрг**. олох акаары киһи, өйө суох ‘слабоумный человек’ [7, с. 396].

Наряду с доминирующей семьей ‘очень глупый, тупой’ в индивидуальном значении некоторых фразеологизмов выявляются дополнительные семы, отражающие следующие свойства характера: ‘ограниченный, не воспринимающий что-л.’: **чой орой (бас)** тугу да өйдөөбөт, ылыммат, акаары ‘дубовая голова, чугунный лоб’ [13, с. 162]; ‘полоумный, сумасшедший’: **өй анаардаах** акаары, өйүнэн мөлтөх иирээкитинги (букв. имеющий половину ума) ‘полоумный, сумасбродный’ [8, с. 385]; ‘недостаточно умный, сообразительный человек’: **убаҕас мэйиилээх** улаханы кыайан өйдөөбөт, сыппах өйдөөх *разг.* ‘неумный, глуповатый’ (букв. с жидким мозгом) [11, с. 70]; ‘безмозглый’: **туос акаары** хон мэйии, көстөн турар акаарыны сангарар киһи ‘человек, несущий явную глупость, чушь’ (букв. дурак как береста) [3, с. 373]; ‘бестолковый, неразумный человек’: **окко-маска умньаммат акаары** олус акаары, олус оттомо суох ‘набитый дурак’ [8, с. 361]; ‘недалекий, ограниченный’: **аах-маах киһи кэлс.** *разг.* татым өйдөөх, билиитэ-көрүүтэ суох киһи ‘неумный, мало-развитый человек; придурковатый, с придурью’ [3, с. 219].

Все единицы ТГ «глупый человек» дают оценочную характеристику лицу, обладают индивидуальными признаками, смысловыми и стилистическими оттенками.

Синонимическому ряду ФЕ с общим значением ‘очень, крайне глупый, тупой человек’, семантически противопоставлен фразеологический ряд, объединенный контрастирующими семами ‘очень умный’, ‘много знающий’ (*человек*). В семантике некоторых из них актуализируется оценка интеллектуального умения приобретать знания **сир түннүгэ (киһи)** өйдөөх, киэн билиилээх-көрүүлээх, бөлүһүөк ‘ходячая энцикло-

педия' (букв. окно земли) [9, с. 425], **сир быта (киһи)** киэн билиилээх, барыны бары билэр 'человек, осведомленный во всем' (букв. вошь земли) [4, с. 781], **хаама сылдыар энциклопедия калыка** киэн билиилээх, ханнык бабарар боппуруска эппиэти биэрэр киһи 'ходячая энциклопедия' [12, с. 96].

Человека, способного ясно, четко мыслить, называют **өй хаата** *шутл.* улахан өйдөөх 'большой умница' (букв. коробка для ума) [8, с. 388]. Сема 'сметливый' выявляется в значении ФЕ **барба киһи диал.** булугас өйдөөх 'быстро мыслящий, соображающий человек' [16, с. 59]. Семантика этих фразеологизмов содержит коннотативные семы с положительной оценкой с оттенком одобрения.

Дополнительные семы 'хитроумный', 'мудрый' выделяются в составе ФЕ: **бэдэр мэйии** киитэрэй өйдөөх, мындыр 'с тонким, пронизательным умом, мудрый' (букв. рысий мозг) [7, с. 395]; **саһыл мэйии** киитэрэй, албын өйдөөх (букв. лисий мозг) 'хитрый, плутоватый человек' [7, с. 396], **тиинг мэйии** мындыр, киитэрэй өйдөөх киһи 'очень хитрый, хитроумный' (букв. беличий мозг) [7, с. 396].

Сема 'сообразительный' содержится в значении ФЕ **төбөтүн олору-ута үчүгэй** *разг. шутл.* 'сообразительный и умный, смысленный' (букв. голова его хорошо сидит) [10, с. 519].

На основе полной противоположности, расхождении их индивидуальных сем в антонимические отношения вступают единицы: **баһа суох киһи кэлс.** өйө суох, ааргы киһи 'неумный, туповатый, несообразительный человек' (букв. без головы человек) [24, с. 129] и **бастаах (төбөлөөх) киһи кэлс.** олус өйдөөх, толкуйдаах киһи 'очень умный, толковый человек' (букв. с головой человек) [24, с. 127].

Способности, ум человека связываются с представлением о наличии головы, мозга – органа человека, осуществляющего его интеллектуальную деятельность, о чем свидетельствует наличие ФЕ с соматизмами **бас/төбө 'голова'**, **мэйии 'мозг'**: **мэйии киһи разг.** 'даровитый' (букв. мозговитый человек) [24, с.30]; **бастаах (төбөлөөх) киһи разг.** олус өйдөөх, толкуйдаах киһи 'даровитый, башковитый человек' (букв. человек с головой). Данные лексемно-компоненты выступают образной основой большинства фразеологизмов с характеристикой лица по интеллектуальным способностям.

Для ФЕ со значением ‘глупый’, ‘слабоумный’, ‘тупой’ характерны следующие образные представления:

– необычное, невозможное в действительности свойство или состояние органа (головы, темени, мозга): **чой орой (бас)** ‘чугунная голова’ (букв. твердое, крепкое темя), **убаџас мэйиилээх** разг. ‘недостаточно сообразительный, тупой’ (букв. с жидким мозгом), **мэйиитэ сытыйбыт бран.** ‘отпетый дурак’ (букв. мозг его сгнил) [7, с. 396];

– пустое пространство головы, спины: **көндөй төбө** разг. ‘бестолковый, глупый’ (букв. полая голова) **кураанах төбө көн. кэлс.** ‘бестолковый; пустая голова’ [24, с.30], **хон мэйии** ‘пустая голова, пустая башка’ (хон – звук, получаемый от удара (стука) по предмету, имеющему пустоту) [7, с. 396], **хонхо бас** ‘пустая голова’ (хонхо пустой в середине), **көндөй көбус** разг. ‘пустая голова; пустельга’, (букв. полая спина) [24, с. 234];

– необычный материал, приписываемый органу: **көмүрүө мэйии** ‘плохо, медленно соображающий человек; тупица’ (букв. мозг (головной) из ноздреватых костей) [6, с. 262], **кумах мэйии** – *простор.* ‘разиня, голова садовая’ (букв. песчаный мозг);

– необычный объект, находящийся в голове: **төбөм иһэ хааһы** ‘у меня каша в голове’;

– образы создаются при помощи названий пищевых продуктов: **издъэгэй мэйии** ‘тупица, мякинная голова (башка)’ (букв. творожный мозг), **суорат мэйии** *кэлс.* ‘глупый, глуповатый’ (букв. заквашенный из кипячёного молока мозг);

– образной основой служит ориентация лица в пространстве: **илини-арџааны билбэт (быһаарбат)** разг. ‘набитый дурак; балбес’ (букв. восток-запад не знает) и **иннин-кэннин билбэт** ‘болван, недоумок, невежда’ (букв. не знающий передней и задней стороны).

В качестве опорных компонентов, обозначающих представителей фауны, используются названия мозга животных и птиц, где мозг выступает как орган мышления. Это следующие ФЕ: **бэдэр мэйии** ‘умный, проныцательный, с тонким умом’ (букв. рысий мозг), **тиин мэйии** ‘памятливый, не забывающий’ (букв. беличий мозг).

Глупость репрезентируется через образы птиц: куба – лебедь: **куба олоорон** ‘тупой, непонятливый, тупица’ (букв. озирающийся по сторонам, словно лебедь); улар – глухарь: **улар мэйии** ‘бестолковый, безмозглый’ (букв. глухариный мозг).

Итак, анализ ФЕ, выражающих интеллектуальные способности человека, показал, что они составляют довольно многочисленную серию фразеологизмов, образуют синонимические и антонимические ряды, характеризующиеся своеобразными образами. При этом количество фразеологизмов, употребляемых для обозначения глупого человека, значительно превышает число выражений, обозначающих человека умного. Доминирование единиц отрицательной семантики объясняется тем, что подавляющее большинство фразеологизмов, характеризующих глупого человека, указывает на отклонение от нормы, выполняя тем самым регулирующую функцию.

Образные основы в целом основываются на соматических фразеологизмах с актуализацией лексем-соматизмов **бас/төбө** 'голова', **мэйии** 'мозг' как символа рассудка. Также основанием для образов выступают объекты животного мира, большей частью зоонимы.

Таким образом, особенности языковой репрезентации интеллекта человека представляют собой продукт мировосприятия носителя языка, обусловленные традиционным укладом жизни и его наивной картиной мира.

Следующий этап работы видится в выявлении сочетаемостных, прагматических свойств фразеологизмов данной ФСГ путем анализа примеров его употребления, содержащихся в текстовых корпусах.

Литература

1. *Анисимов Р.Н.* Сравнительный анализ фразеологизмов с компонентами названия 'голова' якутского и тюркских языков Южной Сибири // Сохранение и развитие родных языков в условиях полилингвизма: проблемы и перспективы [Электронный ресурс] : сб. матер. Регион. науч.-практ. конфер., посвящ. 110-летию со дня рождения известного якутского ученого Н.С. Григорьева (16 декабря 2016 г.) / редкол.: Д.И. Чиркочева, И.Ю. Васильев, А.Е. Новгородова. – Якутск: Изд. дом СВФУ, 2017. – С. 101–106.

2. *Бахвалова Т.В.* Характеристика интеллектуальных способностей человека лексическими и фразеологическими средствами языка (на материале орловских говоров). – Орел, 1993. – 201 с.

3. Большой толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2004. – Т. I. 610 с.

-
-
4. Большой толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2005. – Т. II. 912 с.
 5. Большой толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2006. – Т. III. 844 с.
 6. Большой толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2007. – Т. IV. 672 с.
 7. Большой толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2009. – Т. VI. 519 с.
 8. Большой толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2010. – Т. VII. 519 с.
 9. Большой толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2011. – Т. VIII. 572 с.
 10. Большой толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2013. – Т. X. 575 с.
 11. Большой толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2015. – Т. XII. 598 с.
 12. Большой толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2016. – Т. XIII. 639 с.
 13. Большой толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2017. – Т. XIV. 592 с.
 14. Большой толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2018. – Т. XV. 576 с.
 15. *Дапчева Й.* Фразеологизмы, обозначающие интеллектуальные свойства человека в болгарском и русском языках (семантический и лингвокультурологический аспекты). – Вестник МГУ. Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2006. – № 1. – С. 172–184.
 16. Диалектологический словарь якутского языка / сост.: П.С. Афанасьев, П.С. Воронкин, М.П. Алексеев – Москва: Наука, 1976. – 392 с.
 17. *Замалетдинов Р.Р., Файзуллина Г.Ч.* Языковой образ интеллектуально полноценного / неполноценного человека в сибирских диалектах татарского языка // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. – 2016. – № 7. – С. 165–169.
 18. *Ковшова М.Л.* «Ум» и «голова» как ключевые слова в составе фразеологических единиц: опыт сравнения // Прагматика. Семантика. Грамматика: матер. конф. науч. сотр. и аспирантов. – Москва, 1993. – С. 60–63.

19. Кунцендорф М.Г., Дмитриева Е. Н. Сопоставление пословиц и поговорок, характеризующих умственные способности человека в немецком и якутском языках // Вестник СВФУ. – 2020. – № 2 (76). – С. 72–79.

20. Словарь фразеологических синонимов русского языка / под ред. А.К. Бирих, В.М. Мокиенко, Л.И. Степанова – Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. – С. 5.

21. Толковый словарь русского языка / сост.: С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. – Москва: Русский язык, 2003. – 816 с.

22. Толковый словарь живого великорусского языка / сост.: В. Даль. – Москва: Цитадель, 1998. – Т.4. – 666 с.

23. Шкабара Н.И. Лексические и фразеологические диалектные единицы, характеризующие человека по умственным способностям, в донском диалекте: системная организация и мотивационные отношения: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Волгоград, 2012. – 20 с.

24. Якутско-русский фразеологический словарь / сост.: А.Г. Нелунов. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. – Т I. – 286 с.

25. Якутско-русский фразеологический словарь / сост.: А.Г. Нелунов. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2002. – Т II. – 420 с.

Сокращения

бран. – бранное слово

букв. – буквально

диал. – диалектное слово

ирон. – ироничное слово

көн. кэпс. – көннөрү кэпсэтиигэ – в просторечии

кэпс. – кэпсэтиигэ – в разговорной речи

неодобр. – неодобрительно

простор. – просторечное слово

разг. – разговорное слово, выражение

СР – синонимический ряд

ТГ – тематическая группа

сөбүл. – сөбүлээбэккэ этии – неодобрительно

үгэрг. – үгэргээн этии – ироническое выражение

үрд. – үрдүк истиил – высокий стиль

фольк. – фольклорное слово

шутл. – шутливое выражение

ФСГ – фразеосемантическая группа

ФЕ – фразеологическая единица

О СПЕЦИФИКЕ ФРАЗЕОЛОГИИ В ЯКУТСКОЙ ПЕРИОДИКЕ

М.Т. Борисова,
Н.М. Борисова
(г. Якутск)

Данная статья посвящена изучению употребления фразеологических сочетаний, которые применяются журналистами в современных газетах и журналах на языке саха. Термин «фразеологические сочетания» используется в широком понимании, к ним отнесены метафорические синонимы, фразеологические обороты, эпитеты, сравнения, поговорки и пословицы, афоризмы писателей, крылатые слова и выражения. Эти самобытные выразительные сочетания, веками взлелеянные в языке народа, нашли отражение в трудах известных якутоведов, таких как Н.В. Емельянов, Н.С. Григорьев, П.С. Афанасьев, Н.К. Антонов, А.Г. Нелунов, Л.М. Готовцева и др. В современной якутской прессе наблюдается тенденция использования фразеологических сочетаний без каких-либо ограничений, также здесь происходит переработка, или даже культивирование их сочетаний. Кроме этого, на страницах якутских периодических изданий можно выявить фразеологические кальки или сочетания с переносными значениями, совпадающие по содержанию с русскими сочетаниями. В общем, трудно представить публикацию на страницах газет или журналов без ярких, выразительных сочетаний, идиоматических средств. При умелом использовании образных сочетаний публицистический текст оживляется, тем самым, как нам кажется, происходит своеобразное избавление от канцелярских и речевых штампов, что подтверждает реальность специфического набора фразеологии якутской периодики.

Ключевые слова: Фразеологические сочетания, фразеологические обороты, метафорические синонимы, эпитеты, сравнения, поговорки и пословицы, афоризмы писателей, крылатые слова и выражения.

ABOUT THE SPECIFICS OF THE PHRASEOLOGY OF YAKUT PERIODICALS

M.T. Borisova,
N.M. Borisova
(Yakutsk)

This article is devoted to the study of phraseological combinations of Yakut periodicals in a broad sense. So, we attributed to these combinations metaphorical synonyms, phraseological phrases, epithets, comparisons, sayings and proverbs, aphorisms of writers, winged words and expressions that are used by journalists in modern newspapers and magazines in the Sakha language. These peculiar expressive combinations, preserved for centuries in the language of the people, were reflected in the works of famous Yakut scientists, such as N.V. Yemelyanov, N.S. Grigoriev, P.S. Afanasyev, N.K. Antonov, A.G. Nelunov and others. In the modern Yakut press, there is a tendency to use phraseological combinations without any restrictions, and there is also a processing or even cultivation of their phraseological combinations. In addition, on the pages of Yakut periodicals, one can trace phraseological tracing paper or combinations with figurative meanings that coincide in content with Russian combinations. In general, it is difficult to imagine a publication on the pages of newspapers or magazines without bright, expressive combinations, idiomatic means. With the skillful use of figurative combinations, the journalistic text is enlivened, thereby, it seems to us, there is a kind of getting rid of clerical and speech stamps. Thus, all this confirms the reality of a specific set of phraseology of the Yakut periodicals.

Keywords: phraseological combinations, phraseological turns, metaphorical synonyms, epithets, comparisons, sayings and proverbs, aphorisms of writers, winged words and expressions.

Фразеология в широком смысле отражает национальную специфику языка любой нации, передает идеи, связанные с работой, бытом и культурой народа, т.е. запечатлевает богатый исторический опыт народа. По этому поводу В.Л. Серошевский в своем труде «Якуты. Опыт этнографического исследования» писал: «Чтобы, вполне познакомиться с якутским языком, со всем богатством его оборотов и форм, необходимо знать быт якутов... Якуты любят остроумные обороты, каламбуры, красное словцо, прибауточки и сравнения... Ту же роль играют пого-

ворки, щедрой рукой рассыпанные в каждом якутском повествовании» [9, с. 568–576]. Не будет преувеличением сказать, что собрание якутских пословиц и поговорок является плодом многолетнего труда ученого-фольклориста Н.В. Емельянова [2], богатство, национальное своеобразие якутской фразеологии отражены в трудах Н.С. Григорьева [1] и А.Г. Нелунова [5, 6], различные выразительные сочетания можно найти в работах П.С. Афанасьева, Н.К. Антонова, Л.М. Готовцевой и др.

Мы полагаем, что «понимание фразеологического оборота как воспроизводимой в готовом виде языковой единицы, структурно выходящей за рамки слова и имеющей целостное значение, предполагает включение в границы фразеологии большой группы устойчивых образований, от идиом до пословиц» [4, с. 151]. В частности, в данной статье мы относим к фразеологизмам метафорические синонимы, фразеологические обороты, эпитеты, сравнения, поговорки и пословицы, афоризмы писателей, крылатые слова и выражения, которые используются журналистами в современных якутских периодических изданиях.

Эти явления, так называемые выразительные, эмоционально-экспрессивные слова разговорной и ораторской речи можно было усмотреть с первых ростков демократической якутской газетной публицистики. Академик П.А. Слепцов писал об этом следующим образом: «Многие публицистические статьи насыщены различными фигурами, метафорическими выражениями, шаблонной фразеологией и построены по типу своеобразной эмоционально выразительной ораторской речи» [10, с. 359]. Мы считаем, что это утверждение относится и к современным газетам и журналам на языке саха. Итак, разберем детально специфику использования фразеологизмов в широком смысле на страницах якутской периодики.

1. Метафоры играют важную роль на страницах газет и журналов, с их помощью «публицист не только познает мир, но и дает оценку явлениям, событиям или фактам» [3, с. 112]. Использование ярких, метафорических синонимов обычно подбирается в определенной ситуации для замены какой-либо единицы речи более точной и выразительной единицей.

Онуоха эбии аныгы технологияны баһылааһын идеологията баһылан турар кэмизэр кэмчи дьонноох-сэргэлээх сиргэ талаһан олохсу-

йуу, бур-бур буруо таһааран, хороҕор муостааҕы, сыспай сиэллээҕи баҕаран туран иитии, биир даҕаны күн олонорон көрбөккө эрэ хара үлэни кытта өрө мөхсүү – модун хорсун санааны эрэйэллэр (Байдам 5 (67) № 2021, с.13).

Билинни кэмнэ ынах-сүөһү иитии барыһы киллэрэр дуу эбэтэр, этэллэрин курдук, хороҕор муостаахха киһи хамначчыт эрэ буолар дуу? (Байдам 5 (67) № 2021, с. 13).

Куйаар ситимэ тэттимнээхтик кирибит үйэтигэр дьыэҕэ олонорон араас сонуннары билиэххин, элбэх дьону кытары билсиэххин сөп (Үйэ 4 (75) № 2021, с. 38).

Судаарыстыба төһөнөн дьонугар-сэргэтигэр чугас да, онно өрүү иэҕэйэр икки атахтаах талаһар, тардыһар, эргиллэ турар (Үйэ 3 (73) № 2021, с. 3).

«Массыына» диэбиккэ дылы, тимир көлөнү баһылааһын манна эмиэ, бэл, континеннар ортолоругар инники күөһүнэ сылдьар (Үйэ 3 (73) № 2021, с. 3).

2. Употребляются журналистами фразеологические обороты, веками выношенные в языке народа. Иными словами, как писал А.Г. Нелунов, «фразеологизмы якутского языка отражают национальные реалии, которые в свое время составляли самобытность культуры народа саха» [7, с. 194], и они становятся типичным явлением.

Афанасьевтар туохтан да толлон-чаҕыйан турбат хорсун ыаллар эбит, элбэх оҕолоох дьыэ кэргэн оннук эрэ буоллаҕына, аныгы уустук үйэҕэ оҕолорун атахтарыгар туруорар кыахтааҕын өйдөөбүттэр (Байдам 4 (66) № 2021, с. 6).

Сыл анаара ааспытын кэнниттэн, ийэлээх аҕатыгар үлэтэ суох айах адаҕата буолан олоҕорбот туһуттан кэргэниинин таптал уята оностубут дьыэтигэр төһөнөр (Кыым, 07.10.2021, 10:29).

3. Используется один из наиболее популярных приемов образной речи у народа саха – сравнение. «Сравнения используются в тексте с целью усиления его изобразительности и образности, создания более ярких, выразительных образов и выделения, подчеркивания каких-либо существенных признаков изображаемых предметов или явлений, а также с целью выражения авторских оценок и эмоций» [8, с. 16]. Обычно сравнение в языке саха встречается в предложениях с использованием

слов курдук, кэриэтэ, дылы ‘подобно, вроде, как, словно, почти как’ и аффикса -лыы:

Иичэбэй тирбэбэ быстыбатыныы, хаахыныыр мас охтубатыныы ураанхай сахалар тулуйан, тулуктаһан көрүүбүн. Хаарыаннаах дойдубутун кэлбит-барбыт дьонно хаалларымыахайын, ыт-кус тэпсилгэнэ онорумуохайын (Кыым, 28.10.2021, с. 5).

Бүгүнгү кэмнэ бу Н.И. Иванова кыым ыстанарын курдук ыйбыт суола төлөн буолан барыбытын сирдиэ дуо? (Кыым 28.10.2021, с. 6).

Кириилээх-тахсыылаах олох, истириэс, киһини өрүс долгунун курдук илдэ барар бүппэт түбүк (Кыым, 05.08.2021, 09:45).

Кини үрүүй сьрдык ыраас уутунуу кылыгырыы сүүрэр куолаһыттан ырыа бастакы матыыптарын кэрэ дьүрүскэнэ тохтон барда даҕаны, саала иһэ ытыс тыаһынан хабылла түһэр (Далбар Хотун, 5 (151) № 2021, с. 20).

4. Наблюдается на страницах якутских газет и журналов образное и переносное употребление слов:

Уһун кыһыны быһа кир-хох, бадараан диэни билбэтэх дьон сааспыт кэлэн, хаарбыт уулан, мантан иннэ түөх баар «кэрэбит», кыһыны быһа муннууллубут «баайбыт» көстөн кэлиэ буоллаҕа (Киин күорат, 03.04.2021, 10:20).

Хамсыгы утары охсуһууга бары миэрэ көдүүстээх. Оччобуна эрэ уодаһыннаах ыарыыны кыайыахпыт (Кыым, 14.10.2021, 12:43).

Кут-сүр бөбөргүүр, күүс-уох түмүллэр, өй-санаа өрөгөйдүүр, сьрдык ыра олохсуйар Горнайбыт үүнэ-сайда, чэчирии турарыгар бигэ эрэллээхпин (Үйэ, 3 (73) № 2021, с. 7).

5. Есть интерес к синонимичным определениям-эпитетам, которые больше характерны для фольклорного стиля:

Харытын күүһүнэн үлэлээн, көмүс көлөһүнүн тоҕон, үрүн тыынын өллөйдөммүт хара үлэһит барахсан күн сириттэн сүттэбэ, күрэннэбэ (Кыым, 28.10.2021, с. 5).

Күлэр күннээх оҕо саас үөрэр-көтөр, кэрэбэ үһүйүллэр айыы сьрдык алаһатын иитээччитэ Анна Елисеевна Захарова оҕолор ийэ тылларынан санаран, үһүйүүлэри ылынан, ыырдара кэнээн, айылгылара аһылларыгар, үйүлбалара үһүктэригар айымныылаахтык, ситимнээхтик үлэлиир былаана кизэн (Үйэ, 3 (73) № 2021, с. 90).

Күн киһитэ көмүскэс, айыы киһитэ аһыныгас санааннан салайтаран Сахабыт сириҥ үтүө мааны, киэн тутта ааттыыр артыыстар-быт бу күн айылҕа кэрэ көстүүлэрин, төрөөбүт төрүт дойдуга, бар дьоммутугар дьолу-тапталы хоһуйар ылбаҕай ырыалары, кэрэ-нарын үнкүүлэри көрөөччүлэргэ бэлэхтээтилэр (Кыым, 11.10.2021, 14:26).

6. Используются журналистами якутские пословицы и поговорки для придания убедительности, яркости и силы слову в речи:

Олох диэн араас. Бүгүн эн – ат үрдүгэр, сарсын – ат өрөбөтүгэр! Кыһалҕабын, ыар баттык санаабын кимиэхэ эрэ кэпсиэххин санаан буолбат, кыбыстабын, бэйэбэр бэйэн сабыллан хаалабын. Саха өс хоһооно этэринии, «Барар сириҥ баҕана үтэ, кэлэр сириҥ кэлии» үтэ буолар (Кыым, 05.08.2021, 09:45).

Сүгэ кыайбатабын сүбэ кыайар (Киин күорат, 19.02.2021, 08:39).

Ойуурдаах куобах охтубат, дьонноох киһи тутайбат (Кыым, 11.10.2021, 14:26).

Уол оҕо биир күн – ат үөрбатыгар, иккис күн – ат өрөбөтүгэр... (Кыым, 28.10.2021, с. 17).

7. Современные якутские журналисты также проявляют интерес к фольклорной лексике:

Буутун этэ буһарыгар, холун этэ хойдоругар, сүһин этэ ситэригэр ааттаах-суоллаах убайдарын тэлбит суоллара дьайбыта да буолуо, ону сэргэ аҕатын үтүө холобуругар улаатан, успуорка хатарылынна-ба (Кыым, 08.10.2021, 15:09).

Саҥа аал үоту оттуммут, алаһа дьэиэни тэриммит эдэр ыалга ийэлээх аҕа икки өттүттэн сүбэ-ама биэрэллэрэ баа буолбатах (Кыым, 09.08.2021, 14:35).

8. Встречаются меткие слова и выражения выдающихся людей, так называемые цитаты, крылатые слова и выражения:

Авар норуотун биллиилээх бэйиэтэ Расул Гамзатов «куоракка нэһилиэнньэ олорор, тыа сиригэр – нуруот» диэн бэргэн этиитигэр ааҕааччылар болҕомтолорун туһаайабын (Кыым, 18.11.2021, 13:49).

Бу буоллаҕа «дьоруой буолан төрөөбөттөр, дьоруой буола үүнэллэр» диэн бэргэн этии мээнэбэ этиллибэттин, оруннаабын тую-хута (Кыым, 28.10.2021, 15:55).

Таким образом, трудно представить публикацию на страницах газет или журналов без ярких, выразительных сочетаний, идиоматических

средств. Якутские журналисты стремятся использовать фразеологизмы без каких-либо ограничений, культивируют их, иногда даже видоизменяют. Кроме того, в якутской периодике могут встречаться фразеологические кальки или фразеологические сочетания, совпадающие по содержанию с русскими образными сочетаниями. В целом, при умелом использовании их публицистический текст оживляется, избавляется от канцелярских и речевых штампов. Все это свидетельствует о том, что язык якутской периодики обладает специфическим набором фразеологии.

Литература

1. *Григорьев Н.С.* Саха тылын сомоьо домобун тылдыыта (Фразеологический словарь якутского языка). Около 3000 словарных статей. – Якутск: Кн. изд-во, 1974. – 126 с.
2. *Емельянов Н.В.* Якутские пословицы и поговорки. – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1962. – 93 с.
3. *Ляпун С.В.* Газетная публицистика в парадигме лингвистических исследований XXI века // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. – 2011. – № 1. – С. 109–115.
4. *Наджафова Р.В., Ступкина М.В.* Границы и объем фразеологии // Язык и культура. – 2013. – № 8. – С. 147–151.
5. *Нелунов А.Г.* Якутско-русский фразеологический словарь. – Новосибирск, 1998. – 287 с.
6. *Нелунов А.Г.* Якутско-русский фразеологический словарь. – Новосибирск, 2002. – 420 с.
7. *Нелунов А.Г.* Фразеологизмы якутского языка, обусловленные социально-историческими факторами // Система ценностей современного общества. – 2010. – № 10–1. – С. 191–194.
8. *Паршукова М.М.* Сравнение как средство образности и выразительности в зарубежном языкознании // Вестник Югорского государственного университета. – 2017. – № 1–2 (44). – С. 16–21.
9. *Серошевский В.Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. – 2-е изд. – Москва, 1993. – 736 с.
10. *Слепцов П.А.* О языке первых якутских газет // Сахалыы бастакы хаһыаттар, сурунаал. Саха дойдута (1907–1908), Саха олоьо (1908–1909), Саха саната (1912–1913) / хомуйан онордулар: Н.В. Бурцева, А.Н. Жирков, В.Г. Семенова. – Якутск, 2017. – 368 с.

НОМИНАЦИИ ЧЕЛОВЕКА В ЯКУТСКОМ ЭПОСЕ ОЛОНХО (на материале олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» П.А. Ойунского)

Е.Н. Афанасьева
(г. Якутск)

Статья посвящена системному изучению номинаций человека в олонхо с использованием ономаσιологического и когнитивного подходов. С точки зрения ономаσιологического подхода, помимо лексической номинации, наименования образованы морфологическим и синтаксическим способами. Большинство имен состоит из сочетаний слов, выполняющих номинативную функцию. Часть из них многокомпонентна и встроена в формульные выражения в виде изафетных сочетаний, сочетаний имен существительных способом примыкания, сочетаний имен существительных и прилагательных. Часто имена образуются при помощи аффикса *-лаах*, форма множественного числа имен прилагательных также служит обозначением человека. В создании имен важную роль играют перифразы эвфемистического характера и эпитеты. Наименования человека составили восемь групп, которые характеризуют человека с разных сторон, создавая его многоликий образ. С точки зрения когнитивного подхода человек в олонхо представлен как божественное создание, стремящееся к идеалу. Он является частью общества, национально идентифицирован как саха, имеет определенное происхождение, социальный статус, род деятельности, возрастную характеристику и свое отношение к окружающему миру. Отрицательный человек противопоставлен человеку от бога. Самую большую группу составили наименования по социальному статусу, семь подгрупп создают представление о иерархии древнего общества – это богатыри, предводители родов, знаменитые личности, потомки знатных родов, служители культа, низшее сословие и представители иных племен. Как деятельное и эмоциональное существо, признающее динамичность мира, человек способен изменить мир.

Ключевые слова: якутский язык, эпос олонхо, номинация человека, ономаσιологический подход, когнитивный подход.

NOMINATIONS OF A PERSON IN THE YAKUT EPIC – OLONKHO
(based on the material of olonkho «Nyurgun Bootur the Swift»
by P.A. Oyunsky)

E.N. Afanas'eva
(Yakutsk)

The article is devoted to the systematic study of human nominations in olonkho using onomasiological and cognitive approaches. From the point of view of the onomasiological approach, in addition to lexical nomination, names are formed in morphological and syntactic ways. Most names consist of combinations of words that perform a nominative function. Some of them are multicomponent and embedded in formulaic expressions in the form of metaphorical combinations, combinations of nouns by way of adjunction, combinations of nouns and adjectives. Often names are formed using the affix *-laakh*, the plural form of adjectives also serve as a designation of a person. Euphemistic periphrases and epithets play an important role in the creation of names. The names of a person made up eight groups that characterize a person from different sides, creating his many-sided image. From the point of view of the cognitive approach, a person in olonkho is presented as a divine creature striving for an ideal. He is a part of society, is nationally identified as a Sakha, has a certain origin, social status, type of activity, age characteristic and his attitude to the surrounding world. A negative person is opposed to a person from God. The largest group consisted of names by social status, seven subgroups recreate the hierarchy of an ancient society – these are heroes, leaders of clans, famous personalities, descendants of noble families, priests of the cult, the lower class and representatives of other tribes. As an active and emotional being who recognizes the dynamism of the world, a person is able to change the world.

Keywords: Yakut language, eposolonkho, human nomination, onomasiological approach, cognitive approach.

Наряду с трудами других фольклористов исследования Н.В. Емельянова внесли большой вклад в развитие якутского эпосоведения, обогатили методологию исследования олонхо. На сегодняшний день, судя по цитируемости в публикациях последних лет, его исследования показы-

вают высокую востребованность у современных ученых и являются незаменимой опорой для новых научных изысканий.

Целью настоящей работы является системное изучение номинаций человека, представленных в тексте якутского эпоса олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» П.А. Ойунского. Анализируемый материал рассматривается с точки зрения когнитивной ономазиологии. С одной стороны ономазиологический подход представляет номинацию как процесс и результат именованя фрагментов действительности с помощью языковых единиц. Под термином «номинация» понимается результат процесса наименования. С другой стороны имя несет познавательную нагрузку и в этом плане когнитивный взгляд – процесс репрезентации ментального образа объекта – позволяет раскрыть смысл имени с точки зрения значимости в пространстве олонхо, а также иметь представление о структуре общества древних якутов.

В тюркском эпосоведении отмечают создание идеализированного образа героя. Рассматривая систему образов эпоса «Манас», Мухтар Борбугулов заметил: «в центре эпоса стоит индивидуум – идеализированный герой, воплощение народного духа, миссия которого заключается в служении народу и свершении его воли» [1]. З.Н. Рахматуллина подчеркивает динамичность эпического мира и роль человека в нем: «Концептуальный тезис эпоса «'Урал-батыр'» заключается в идее человека, способного изменять себя и мир» [4, с. 141]. Сходные трактовки феномена человека обнаруживают в эпической традиции саха. Семантический анализ собственных имен персонажей олонхо, проведенный Н.И. Филипповой, показал дополнительные подтекстовые значения имен, которые подчеркивают божественность происхождения героев, отражают традиционную мифологическую символику, тотемистические воззрения, подчеркивают богатство, мужество, геройство, несут открытую оценочную характеристику, идеализируя или уничижая различных персонажи [5].

Изучение наименований человека в эпосе в той или иной мере может позволить реконструировать основы концепции древнего человека, его ментальные установки и обыденную жизнь. Материал собран из текста олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» П.А. Ойунского с указанием страниц [3]. Языковые единицы олонхо, именующие человека, состави-

ли несколько групп, представляющих его в разных ипостасях: человек – дитя айыы, человек – идеал, человек как часть определенного рода, номинации человека по возрасту, социальному статусу, роду деятельности, номинации, выражающие отношение, наименования отрицательного человека.

Рассмотрим категории номинаций, выделенные по различным параметрам.

Человек – дитя айыы. В олонхо подразумевается божественное происхождение человека *айыы обото* 54, вместе с тем он этнически идентифицируется как саха, например, имена, образованные способом примыкания: *ураанхай саха* 115, 37, 169 ‘урянской саха’, *ус/түөрт саха* 16, 40, 60 ‘три/четыре саха’, *саха киһи* 35 ‘человек саха’. С наибольшей частотностью в тексте употребляются составные имена в форме изафета, которые представляют человека как часть человеческого рода, это в основном перифразы эвфемистического характера: *орто дойду обото* 51 ‘дитя среднего мира’, *буор сир богдото* 55 ‘человек глиняной земли’, *күн-өркөн улууһун обото* 168 ‘дитя солнечного улуса’. Нередко в качестве способа именования употребляются имена существительные с аффиксом – *лаах*, характеризующие человека как индивида: *иннинэн сирэйдээх, икки атахтаах* 11, 22 ‘лицом вперед смотрящий, двуногий’. Подобные составные имена создают целый синонимический ряд обозначений человека.

Человек – это идеал. Ядро номинации – лексема *киһи* ‘человек’ в якутском языке сохраняет свою древнюю форму, как внешнюю, так и внутреннюю. Древнетюркская форма *kiši* ‘человек’ имеет следующие значения: 1. человек, человеческий, 2. жена, производная форма *kišilik* ‘человечность’, ср. *kisl, kišilikqil* – ‘поступать человечно’ [2, с. 310]. Примеры показывают, что человеком (или саха) нужно становиться: *киһи буолуох киһи, саха буолуох саргылаах* 37 ‘из него выйдет человек, ему посчастливится быть саха’. Словосочетания с эпитетом *улуу* создают эталон высокого идеала: *ураанхай улуу бэрдэ* 276 ‘самый великий из урянхаев’, *орто дойдулуу дуолана* 276 ‘великая громада срединной земли’, *ураанхай саха улуу ньургунна* 115 ‘великий и прославленный из саха-урянхаев’ (*перевод наш*). Совершение благородных поступков приближает человека к идеалу. Действия олонхо постепенно раскрывают

эволюцию сознания героя, меняющегося от отрицательного к положительному. Слова богатыря Нюргуна, выражающие его стремление к совершенству, полны амбиций великих подвигов: [Нюргун Боотур:] *Мин дабаны/ убарыйбат уохтаах,/ уйадыйбат эттээх,/ уһун тыыннаа / улуу киһи буолуом...*[3, с.163–164]. [Нюргун Боотур:] Я тоже стану великим человеком, с неумной энергией, неуязвимым телом, неиссякаемым сильным духом...'. Благословение содержит представление о высших качествах человека, подготовленного к любому противостоянию: *Үс өргөстөөх үтүө киһи буол, абыс кырыылаах ааттаах киһи буол* 85 'Будь добрым человеком с тремя острями, славным человеком с семью гранями'. Тем не менее человеку свойственны слабые стороны. *Киһи буолан баран ким киэн көхсө кыараабатай?* [3, с. 197] 'Человек есть человек, кому не бывало тяжело, кто никогда не отчаивался?'

Человек как часть определенного рода. Человек олонхо есть представитель определенного рода, репутация которого определяет его положение в обществе. В этой группе используется в основном прямая номинация. Отец и мать '*тойон аба*', '*хотун ийэ*' рассматриваются как творцы, их роль в рождении и защите детей. Муж и жена равноправны и называют друг друга *добор* 'друг'.

Уважительное отношение и благодарность к родителям демонстрируется во многих примерах, содержащих термины родства: [Үрүн Уолан]: *Айына Сизэр тойон абалаах, / Айыы Нуоралдьын хотун ийэлээх, Мүлүрүйбэт өргөстөөх/ Мүлдүн Бөбө убайдаах/ Абыс халлаан/ арчыһыта аатырбыт/ Айыы Умсуур удабан диэн/ абастаах* этим... [3, с. 324]. [Юрюнг Уолан]: были у меня господин отец мой Айынга Сизэр, мать моя госпожа Айыы Нуоралжын, брат мой, обладатель острого копья Мюлджюн Беге, а моя старшая сестра известна как удаганка Айыы Умсуур...'. Жених просит руки невесты у родителей словами: *Тунабаннаах ньуурдаах/ Туйаарыма Куо оҕобутун/ Хоойго сытар/ Холлоонноох добор, Хотун ойох/ Кэпсэтэ кэллим, кэргэнинэн кэмчибин,/ дьахтарынан дьадахпын...* [3, с. 324]. 'Пришел просить руки вашего дитяти, Туйаарымы Куо, чтобы она стала мне госпожой супругой, делила бы со мной постель, была бы мне подругой равной, сам я не женат, женщины у меня нет...'

Наименования по социальному статусу. В олонхо повествуется о жизни высшего общества, и социальный статус персонажа играет важную роль. Персонажи составляют несколько групп.

1. **Богатыри** – главные действующие лица героического эпоса: *бухатыыр киһи* 29 ‘богатырь’, *бухатыыр бэрдэ* 50 ‘великий человек, лучший богатырь’, *буулаба бухатыыр киһи* 112 ‘буйный, сильный богатырь’. Богатыри среднего мира обладают положительными качествами, а нижнего мира – отрицательными: *улуу бухатыыр аатыран уһун сурахтан, үөмэ тийибэт үрдүк өрөгөйдөн* [3, с.165] ‘пусть слава твоя как великого богатыря распространится далеко и поднимется недостижимо высоко’; *түүн сырыылаах, түүлээх уллунах, абыс уон абыс албастаах, тобус уон тобус куотар кубулбатаах, бардам быһыылаах, баламат майгылаах Баарабай бухатыыр киһи (Уот Уһутаакы)* [3, с. 121–122] ‘известный ночными похождениями, меховыми пятками ступающий, обладающий восьмьюдесятью восьмью уловками, девяносто девятью разными оговорками, дерзкими повадками и нахальным нравом Громадный богатырь (Уот Усутаакы)’.

2. **Предводители родов**, люди, занимающие высокие должности: *аба баһылык* 26 ‘глава рода’, *тойон киһи* 185 ‘господин, предводитель’. Продуктивным способом образования имени в этой категории становится, помимо аффиксального образования, форма множественного числа: *үрдүк соллоохтор, үрдүк дуоһунастаахтар* 26 ‘высокопоставленные чиновники’, *үрдүк ааттаахтар, үтүө соллоохтор* 276 ‘прославленные, благородные чиновники’, *үрдүктэр, үтүөлэр* 26 ‘высокие, благородные’. Имена людей, обладающих высоким социальным статусом, наделяются титулом *тойон/нойон, хотун*: *Саха төрдө буолбут / Саха Саарын тойон, / Сабыйа Баай хотун икки* [3, с. 308]. ‘Ставшие родоначальниками саха господин Саха Саарын и госпожа Сабыйа Баай’. Обращение-титул *нойон* часто сочетается со словом *богдо* как синоним в значении ‘господин, господа’: [*Уот Уһутаакы*] *Дьэ, нойоон богдо, / Дьэргэйбитин эрэ бэрдэ* 209 ‘Ну, господин человек, что-то ты слишком веселый’.

3. **Знаменитые личности**, снискавшие уважение народа: *орто туруу дойду улуулара* 328 ‘великие люди срединного мира’, *улахан киһи* 18 ‘большой человек’, *киһи кинээһэ* ‘князь из людей’, *ытык киһи* 112 ‘ува-

жаемый, почитаемый человек', *үтүө киһи* 112 'добрый, благородный человек', *ааттаах киһи* 116 'знаменитый, прославленный человек', *силээхтэ киһи*, *толуу киһи* 178 'изысканный, видный человек'. В наименованиях определяющую роль играет эпитет.

4. **Потомки знатных родов:** *сүдүөр ыал ыччата*, *аарыма ыал оҕото* 112 'потомок уважаемой семьи, дитя из старинного рода'. Потомки знатных родов пользуются особым почитанием: *Ытык ыал ыччата буолуон буолбут*, *Төрүт ыал/ Төрүөбэ буолан/ Төрүөн төрөөбүт* [3, с. 325]. 'Видать, ему на роду было написано быть потомком уважаемого рода, родиться в знатном семействе'.

5. **Служители культа:** *удабан дьахтар* 53 'удаганка'; *улуу ойуун* 111 'великий шаман', *битиһит* 314 'плясун'; *Ытык халлаан/Ыраас кыһа/ Кыбый Эрэмэх удабан* 334 'чистая дочь священного неба удаганка Кыбый Эрэмэх', *тобус халлаан домньута*, *абыс халлаан арчыһыта* 172 'покровительница девяти небес, хранительница восьми небес', *сэттэ иирэр эмэгэт битиһиттээх* 314 'имеет семь сумасшедших божков-плясунов'.

6. **Низшее сословие** представлено работниками, слугами и попрошайками: *хамначчыт киһи* 89 'работник, слуга', *кулут* 314 'раб', *сорук-боллур оҕо* 330 'посыльный', *умнаһыт* 309 'попрошайка'. Перечисление обязанностей слуг следует параллелизмами: *Дьулуруйар Ньургун Боотур обургу/ Хотонун хамначчыта, / Хоолдьуга оҕото,/ Сырыһыт киһитэ, /Сылгыһыт уола, ... сорукка сылдьар / Сорук-боллур оҕото, / Тыллаах-өстөөх / Тыыннаах тылбаасчыта* [Суодалба уол] ... [3, с. 330]. 'Работник скотного двора Нюргуна Боотура Стремительного, его любимое дитя, и посыльный, и коневод... исполняющий разные поручения, острый на язык переводчик...'. *Ардьамаан-Дьардьамаан дизэн/ Ааттаах ойуун кулуттаах, Таллан-Бэкийэ дизэн/ Талыы киһи хамначчыттаах ...* [3, с.314]. 'У него рабом служит прославленный шаман по имени Аржамаан-Джаржамаан, в работниках у него лучший из людей по имени Таллан-Бэкийэ'. Изредка возникает образ старика – попрошайки: *сыына-сыраана сынньылыһыт /Умнаһыт оҕонньор буолан уодьасгына түстэбэ* [3, с. 308] 'и вдруг он предстал в виде сопливого старика попрошайки'.

7. **Представители иных племен:** *омук* 327, 192, 321, *тонус* 340, *та-таар* 308.

Номинации по роду деятельности связаны с основной хозяйственной деятельностью и другими видами занятий: *сылгыһыт* 330 ‘конеvod’, *аттаах киһи* 164 ‘всадник’, *олонхоһут* 38 ‘сказитель’, *тылбаасчыт* 330 ‘переводчик’. Спортсмены представлены по национальным видам: *туस्ताаччы киһи*, *тустуук* ‘борец’, *кылыыһыт* ‘прыгун’, *сыссыык* ‘бегун’. Видно, что состязаниям придавали большое значение: *Тустуук дьону ыйыттахтарына/туस्ताаччы киһилээхпин диэр*, *Кылыыһыт киһини көрдөөтөхтөрүнэ/ Кылыыһыт уоллаахпын диэр*, *сыссыык киһини ыйыттахтарына/ Сырыһыннарар уоллаахпын диэр...* [3, с. 308]. ‘Если будут спрашивать о борцах, скажи, что они у тебя есть, если будут интересоваться прыгунами, скажи, что они у тебя есть, если спросят про бегуна, скажи, что у тебя есть юноша, способный состязаться в беге’. Персонажи много ездят, часто преодолевая огромные расстояния: *ыалдьыт* 109 ‘гость’, *айан киһитэ* 323 ‘путешественник’, *сырыы киһитэ* 188 ‘путник’.

Номинации человека по возрасту. Персонажи олонхо – это почтенные старики, мужчины, женщины и дети.

Эпитеты указывают на уважение к старикам и их значимость в семье и обществе. Образ старика вызывает чувства уважения, почитания, сочувствия и жалости: *аарыма кырдыаҕас* 30 ‘глубокий старец’, *ошонньор дьаалы киһи* 154 ‘почтенный старец’, *ошонньор барахсан* 83 ‘бедный старик’, *ошонньоттор эрдэйдээхтэр* 309 ‘бедняги старики’. Старик со старухой составляют цельный образ: *ошонньордоох эмээхсин икки* 319. ‘старик со старухой’.

Мужчины зрелые, молодые и резвые, что передается при помощи эпитетов: *уолан киһи* 14, 51 ‘зрелый человек’, *эдэр киһи* 54, 90 ‘молодой человек’, *эдэр эмньик киһи* 134 ‘молодой, резвый человек’.

Женщины разновозрастны: *эдэр дьахтар* ‘молодая женщина’, *кыыс дьахтар* 51 ‘девушка’, *аҕам дьахтар* 37 ‘женщина в возрасте’. Нередко в наименованиях присутствует оттенок сочувствия *дьахтар барахсан* 35 ‘бедная женщина’. Она продолжательница рода; обозначения беременной женщины передаются синонимами *хат дьахтар*, *буос дьахтар* 348.

Молодежь беззаботна и игрива, это маленькие дети, девочки и мальчики, юноши и девушки. Наименования показывают любование и умиление детьми *астык оҕо* 325 ‘ребенок что надо’, *кэрэ ыччат* 327 ‘пре-

красная молодежь', в то же время отмечается твердость характера некоторых из них *сүгэ-батас оёо* 112 досл. 'ребенок топор-пальма'. Дети упоминаются с самого младенческого возраста *ньирэй оёо, баччыр оёо* 199, они в будущем способны изменить мир *үйэни уларытар/ үстээх оёо* 30 'трехлетний ребенок, способный изменить мир'. Тем самым утверждается понятие динамичности и изменчивости мира. Дети – это надежда на будущее.

Номинации, выражающие отношение: пренебрежения *далай акаары* 315, күтүр өстөөх 175, дружественного расположения *аналлаах атаһым* 128, любовь *биэбэйим оёото* 172, жалость *барахсан*. Некоторые имена вызывают чувство настороженности *татаар тыллаах/ таайбатын, /юттаах харахтаах утары көрбөтүн <...>* 308 'пусть не угадает говорящий на татарском языке, пусть не смотрит прямо в глаза тот, у кого огненные глаза'. Некоторые слова передают иронию и употребляются в противоположном значении *бэрт киһи – эн бэйэккэлээх...* 315 'добрый человек – и это конечно ты...'. Слово *обургу* 'славный малый, молодец' употребляется для обозначения и богатыря айыы, и абаасы: *Үрүн Уолан обургу* 339, *Уот Кындыалана обургу*.

Обозначения отрицательного человека: сыновья беса *адьарай уола* 52, *абааһы уола* 51, дочь войны *илбис кыыһа*, сын несчастного случая *оһол уола* 48, разбойники, сомнительные люди *хара түөкүн, илизэхэй* 328. Антагонистом людей айыы является род ажараев, богатыри среднего мира зреют в жестокой схватке с ними. Имя владыки нижнего мира встречается в разных вариантах: *Адьярай аймабын абата буолбут (Арсан Дуолай)* [3, с. 346]. 'Ставший отцом рода ажараев (Арсан Дуолай)'. Редко встречается название-русизм: *адьярай аймабын /атамаана буолбут* 208 'ставший атаманом рода ажараев'. Ажараи являются источником всех бед в среднем мире: *илизэхэй бэттэрэ/ Илэ изнигийэннэр,/ Адьярай бэттэрэ/ ала чаччы адабайаннар/ Ахсаана биллибэт/ Адьярхай буолбута* [3, с. 329]. 'Как заявили наяву жесточайшие из леших, нагрянули живьем страшные ажараи, начались нескончаемые бедствия'. Люди айыы вынуждены находиться в условиях борьбы со злом.

Итак, системное изучение номинаций человека в олонхо позволило выделить восемь групп. С точки зрения ономаσιологического подхода, помимо лексической номинации, наименования образованы морфоло-

гическим и синтаксическим способами. Большинство состоит из сочетаний слов, выполняющих номинативную функцию. Часть из них многокомпонентна и встроена в формульные выражения: изафетные сочетания, сочетания имен существительных способом примыкания, сочетания имен существительных и прилагательных. В создании имен важную роль играют перифразы эвфемистического характера и эпитеты. Часто имена образуются при помощи аффикса *-лаах*, форма множественного числа имен прилагательных также служит обозначением человека.

С точки зрения когнитивного подхода номинации позволяют вычленивать отдельные смыслы, репрезентирующие мировидение эпического человека, его опыт и познания. Выделены основные признаки концепции человека олонхо: имеет божественное происхождение, идентифицирует себя как *сах*/урянской *сах*; стремится к идеалу совершенства; социальное существо, имеющее определенный статус; представитель рода и индивид; постоянно борется со злом; деятельное и эмоциональное существо, признающее динамичность мира и способное изменить его.

Литература

1. *Абакиров К.А.* Общие вопросы исследования системы образов эпоса «Манас» [Электронный ресурс] // *Universum: филология и искусствоведение*. – 2016. – Вып. № 11 (33). – Режим доступа: <http://eposmanas.ru/abakirov-ka-obshie-voprosy-issledovaniya-sistemy-obrazov-eposa-manas> (дата обращения: 07.05.2021).
2. *Древнетюркский словарь* / ред.: В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. – Ленинград: Наука, 1969. – 715 с.
3. *Ойунский П.А.* Дьулуруйар Ньургун Боотур: олонхо / подг. к печати: П.Н. Дмитриев, С.П. Ойунская. – Якутск, 2003. – 544 с.
4. *Рахматуллина З.Н.* Концепция человека в национальном эпосе «Урал-батыр» // *Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке*. – 2020. – Т. 9. – № 3А. – С. 141–147.
5. *Филиппова Н.И.* Собственные имена персонажей в якутском эпосе олонхо: Структура и семантика: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Якутск, 2000. – 21 с.

**НАИМЕНОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ ПОСУДЫ И УТВАРИ
В ЯКУТСКИХ ЗАГАДКАХ: СЕМАНТИКА ДИАЛЕКТНЫХ СЛОВ
(на материале словаря Э.К. Пекарского)**

Е.Р. Николаев
(г. Якутск)

Статья посвящена диалектному аспекту якутских народных загадок, включенных в «Словарь якутского языка» Э.К. Пекарского. Актуальность темы обосновывается тем, что тематическая лексика якутских загадок с точки зрения диалектологии ранее не была подвергнута специальному изучению. Целью исследования является выявление семантики диалектных слов относящихся к лексико-тематической группе «Диалектные названия якутской традиционной посуды и утвари». Источником и материалом для исследования послужили Словарь Э.К. Пекарского, Большой толковый словарь якутского языка, диалектологические словари. Использованы следующие методы: лингвокультурологическое описание семантики диалектных слов, дескриптивный метод с применением приема интерпретации языкового материала. В ходе анализа определен вербальный фонд якутских загадок (более 50), относящихся к лексико-тематической группе «Традиционная посуда и утварь». Выявлены лексемы, которые можно отнести к диалектному пласту якутского языка. Определено, что лексический состав якутских народных загадок имеет литературно-нормативный характер. Проанализированные единичные диалектные слова говоров якутского языка представляют собой составную часть загадок различных вариантов, не влияющих на их общий контекст. Определенный интерес вызывает диалектное слово *тахтай* 'берестяная посуда; клеянка', которое представляет интерес для перспектив дальнейшего исследования.

Ключевые слова: якутский язык, диалектология, якутские загадки, диалектные слова, семантика, якутская посуда.

NAMES OF TRADITIONAL DISHES AND TABLES IN THE YAKUTSK RIDDLES: THE SEMANTICS OF DIALECT WORDS (ON THE MATERIAL OF E.K. PEKARSKY'S DICTIONARY)

E.R. Nikolaev
(Yakutsk)

The article is devoted to the dialectal aspect of the Yakut folk riddles included in the «Dictionary of the Yakut language» by E.K. Pekarsky. The relevance of the topic is justified by the fact that the thematic vocabulary of the Yakut riddles from the point of view of dialectology has not previously been subjected to special study. The aim of the study is to identify the semantics of dialect words belonging to the lexico-thematic group «Dialectal names of the Yakut traditional dishes and utensils». The source and material for the study were the Dictionary of E.K. Pekarsky, Big explanatory dictionary of the Yakut language, dialectological dictionaries. The following methods were used: linguoculturological description of the semantics of dialect words; descriptive method using the technique of interpreting linguistic material. In the course of the analysis, the verbal fund of the Yakut paremias (more than 50), related to the lexico-thematic group «Traditional dishes and utensils», was determined. Identified lexemes that can be attributed to the dialectal layer of the Yakut language. It is determined that the lexical composition of the Yakut folk riddles has a literary and normative character. The analyzed single dialect words of the dialects of the Yakut language are an integral part of the riddles of various variants that do not affect their general context. Of particular interest is the dialect word *takhtai'* a birch bark utensils; oilcloth', which has all the prospects for further research.

Keywords: Yakut language, dialectology, Yakut riddles, dialect words, semantics, Yakut dishes.

Вербальный фонд традиционной культуры в условиях поликультурной организации общества требует различных культурологических интерпретаций в сочетании с лингвистическим анализом. Смена поколений подразумевает некоторые корректировки культурных кодов, которые подвергаются различным влияниям. Мы наглядно можем видеть процессы нивелирования, утраты, ремиссии, рекреации, реабилитации, возрождения, стабилизации и т.д. С учетом всего этого, в настоящее

время со стороны якутских лингвистов, филологов назрела острая необходимость аккумулирования существующих материалов (тематических словарей, полевых материалов, научных отчетов, тематических списков и т.п.) в виде конкретных тематических изданий (справочников, указателей, словарей и т.п.). Для этого необходимо создавать базу данных терминов различных лексико-тематических групп, которая станет лексическим фондом, частью корпуса якутского языка.

Источником для нашей статьи послужил Словарь якутского языка Э.К. Пекарского 1959 г. издания, содержащий более 700 якутских народных загадок с пометой «заг.». Следует признать, что в Словаре отсутствует перевод отгадок, тем самым часто возникают сложности для их дальнейшего использования.

По нашим наблюдениям, загадки Словаря Э.К. Пекарского не входили в поле специальных исследований лингвистов, по крайней мере, остается недостаточно изученной диалектная лексика. Тем самым можно подчеркнуть актуальность данной статьи, где в качестве научной новизны автор представляет лексические особенности текста загадок, а именно – диалектные.

Целью данной статьи является выявление и описание диалектных особенностей якутских народных загадок в Словаре якутского языка Э.К. Пекарского в рамках лексико-тематической группы «Традиционная посуда и утварь якутов». Решаются следующие задачи: 1) выделить загадки, в которых упоминается якутская традиционная посуда и утварь; 2) выявить и описать диалектные, семантические особенности отдельных лексем; 3) определить лингвокультурологический контекст лексем.

Для достижения цели был проведен лингвокультурологический анализ семантики диалектных слов, отобранных лексем, использован дескриптивный метод с применением приема интерпретации языкового материала.

Диалектная часть наименований традиционной пищи (блюдов) во многом связана с наименованиями традиционной посуды и утвари, во многих случаях является частью семантического поля (периферии) наименований пищи. Стоит подчеркнуть, что исследования лексики народных загадок имеют несистемный характер. Тем не менее, язык якутских народных загадок как богатый языковой фонд национальной культуры

изучали С.П. Соловьева-Ойунская – тематическую систему загадок, их национальное своеобразие и средства художественной выразительности [16], Е.И. Оконешников – образность и поэтический характер, постоянный модальный компонент *yhy* [10, с. 104], В.В. Филиппова – лингвокультурологический аспект, антропонимический базис загадок, культурные коды сакрально-значимых объектов [18] и др.

В Словаре Э.К. Пекарского мы выявили более 50 загадок, которые в той или иной мере касаются якутской традиционной посуды и утвари, как в отгадках, так и в самом тексте загадки как «загадковое» слово, раскрывающее семантику загадываемого предмета.

Лексика традиционной посуды и утвари содержит ценный фактический материал, который может пролить свет на тюркские языковые и культурные контакты на почве скотоводческого быта. Данный факт отметил еще В.Л. Серошевский: «Добрая треть, если не половина, якутских загадок касается скотоводства или оттуда заимствует свои сравнения» [15, с. 576]. В настоящее время, кроме этнографических, фольклорных заметок, материалов, в изучении терминов традиционной посуды и утвари собственно лингвистический подход имеет несущественную долю, за исключением единичных научных статей [8; 9]. В данной статье был определен круг использованных в якутских народных загадках диалектных слов традиционной посуды и утвари, которые могут дополнить языковую картину традиционного быта тюркских народов. Они выражаются в следующем.

Эриэн сэтии **дьэндистээх** (энньиргэлээх)=с привеском (висячими узорами) из пестрой волосяной веревки, увешанной пестрыми веревочками (*симиир; кумысный мех*) [11, стлб. 810]; Эриэн сэтии энньиргэлээх (**дьэндистээх**), биэс тиит олбохтоох олох лаглай=С привесками из пестрой волосяной веревки, с основанием из пяти лиственниц широкое тяжелое сиденье (*олбохтоох симиир (көбүөр); кумысный мех с подножьём*) [12, стлб. 1461–1462]. *мех* мы перевели как *симиир*, по примеру издания С.П. Слепцовой-Ойунской (под ред. Н.В. Емельянова): *симиирдээх кымыс* ‘кожаный бурдюк’. Литературно-нормативное *илбиргэс* ‘небольшое подвесное украшение, подвеска’ [17, с. 605] имеет диалектный прототип *дьэндис:* *илбиргэ’* привеска, привешанное украшение’ [5, с. 103]. Данную лексику можно использовать как якутский вари-

ант наименования современной серебряной или золотой подвески: *подвеска=илбиргэ* или *илбиргэс*.

Үтүө **бэһэмээн** арыылаабын умнан кээспит үһү=Добрая посудинка за-была, говорят, что в ней было масло (*иһэх; комок снегу или грязь, налипший под лошадиное копыто*) [11, стлб. 158]; Борон сонобоҥо кутуругун уйбат=Сивый коник своего хвоста поднять не может (*мэһэмээн; безмен*) [13, стлб. 2979–2980]. У С.В. Ястремского: *конёк* [20, с. 169]. Берестяная посуда *бэһэмээн* в литературном варианте пишется как *мэһэмээн*. Данная загадка присутствует и в другом варианте: Көбөччөр ат кутуругун уйбат=Серый конь свой хвост не выдвуживает (*мэһэмээн; безмен*) [7, с. 263]. Как диалектное слово *мэһэмээн* имеет значение ‘*чабычах, у.-алд., берестяная посуда с низкими стенками*’ [5, с. 171]. Исходя из некоторых выводов диалектолога С.А. Иванова, можно утверждать, что соответствие *б-м* в начале слова представлено во многих говорах как «борьба противопоставленных вариантов; территориальная принадлежность не уточнена» [3, с. 23], что подтверждается присутствием в Словаре фонетических вариантов данного слова: *мэһимээн, мэһэмээн, бэһимээн, бэһэмээн* ‘берестяная посуда для молока’ [12, стлб. 1564].

Киһэлээх сарсыарда удабан дьахтар **мэнэрийэр** үһү=Утром и вечером женщина-шаманка сходит с ума (*ытык; мутовка*) [12, стлб. 1554]. *Мэнэрий* ‘биться в нервном припадке, бесноваться’ [2, с. 409]. *Мэнэрий* имеет также исходную диалектную семантику: *мэнэр* ‘иирээки, сумасшедший; сүпсүлгэннээх беспокойный’; *мэнэр киһи* ‘беспокойный человек’ [4, с. 170]. Несмотря на то, что данная лексема употребляется относительно и к женскому (например, удаганке), и мужскому полу: *уйгур мэнэрик* ‘в высшей степени истеричный (о женщинах, а иногда и о мужчинах), у кого припадки часты и очень продолжительны’ [12, стлб. 1555]; *Кыһалба утуйаары сытан, мэнэрийэн ыһыллан турбута (...)* (И. Гоголев «Хара кыталык») [1, с. 409], она чаще встречается при описании женского характера, что мы и видим в загадке.

Ала кулун иһигэр **чопчу** баар үһү=Внутри пегого жеребенка, говорят, пуговица (*уот, күөс; огонь, горшок*) [13, стлб. 3646]. Как диалектное слово, *чопчу, чопчуу* ‘тимэх; пуговица’ находится в статусе архаизма. Диалектологический словарь ссылается на Словарь Э.К. Пекарского как лексема усть-янского говора [4, с. 300].

Интересным может быть частое присутствие берестяной посуды *тахтай* в загадках.

Таабырын төрдө там-татахай (там-тахай; там-татай) баар үһү=Есть корень (начало) загадок там-татахай (*тахтайдаах силим; клей в клеянке*) [13, стлб. 2544]. У И.А. Худякова отгадка звучит как *клей в посуде* [19, с. 369]. Он отметил также, что «эту загадку встречают со смехом как общеизвестную» [19, с. 369]. Другие варианты перевода этой загадки есть и у других исследователей. У С.В. Ястремского якутские загадки записаны только в русском варианте: корень загадок – там татахай (*берестяная клеянка*) [20, с. 170]. У М.Н. Ионовой также даны отгадки на русском языке: «Таабырын төрдө там татай баар үһү=У всех загадок есть корень тамтатай (*клей в посуде*). Якуты делают клей из пузыря рыбы стерляди, варят его в берестяной посуде *тахтай*. Начало загадок начинается всегда с этой загадки» [7, с. 262].

Есть и другие варианты этой загадки: Тэнкэ мас тайахтаах=С посохом из долгого (длинного) дерева (*туос тахтай туттаабын туһунан; о ручке берестяной клеянки*) [13, стлб. 2636]. У С.В. Ястремского: С посохом из долгой лиственницы аккуратный железный есть, говорят (*в клеянке варят клей, ручка клеянки*) [20, с. 170].

Тиэрэ халлаан дьыэлээх=Опрокинутое небо – дом его (*силимнэх туос тахтай туһунан; о берестяной клеянке*) [13, стлб. 2654]. У С.В. Ястремского имеется более полный вариант: Опрокинутое небо – дом его, длинное дерево – посох (*берестяная клеянка, посудинка, в которой варят клей*) [20, с. 170]. Вероятно, посох – это палочка, которой помешивают клей.

Тэйгэл тиит тирэхтээх=Имеющий подпорой большую лиственницу (*тахтай, тахтай туттааба; клеянка и ея ручка*) [13, стлб. 2680].

Тиэрэ халлаан хаппардаах=Опрокинутое небо – сумочка его (*туос тахтай туһунан; о берестяной клеянке*) [13, стлб. 3319]. Выяснилось, что Э.К. Пекарский, ссылаясь на С.В. Ястремского, включил в Словарь неполный вариант загадки: Опрокинутое небо – сумочка его, большая лиственница – посох, с золотой колотушкой муть-шаман есть, говорят (*клей в клеянке*) [20, с. 170]. Текст загадки отчасти раскрывает предметы, использовавшиеся для склеивания чего-либо.

В древности «для приклеивания различных частей лука якуты применяли клей из рыбьего пузыря, особо ценился клей из пузыря стерляди. Способ изготовления клея нам не удалось выяснить, по сведениям информантов, клей просто вываривался» [2, с. 69]. Диалектное слово *тахтай*, видимо, сохранялось до недавнего времени в среднеколымском, саккырырском говорах как ‘чабычах плоская берестяная посуда; берестяное лукошко’ [5, с. 238]. Иное значение *тахтай* мы видим в загадках и в Словаре Э.К. Пекарского: *тахтай* ‘берестяной чуманчик для варки клея, берестяная клеянка; сыалдыа, оҕо тахтайа; детские штанишки’ [13, стлб. 2607]. На фоне последних научных изысканий якутских ученых [6] можно говорить, что слово *тахтай* ‘берестяная посуда; клеянка’ имеет существенную роль в качестве языкового, историко-культурного иллюстративного материала для лингвокультурологических исследований.

На основе анализа можно сделать следующие предварительные выводы: 1) в якутских народных загадках практически отсутствуют диалектные слова, что обусловило общераспространенность загадок и литературно-нормативный характер их лексического состава; 2) вкрапление единичных диалектных слов в загадках не доказывает принадлежность той или иной загадки определенному говору якутского языка; 3) диалектное слово *тахтай* ‘берестяная посуда; клеянка’ в настоящее время требует более детального изучения для включения его в лексико-тематическую группу «Традиционная якутская посуда и утварь».

Литература

1. Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2009. (Буквы Л, М, Н). – Т. VI: 519 с.
2. *Васильев Ф.Ф.* Военное дело якутов / под ред. д.и.н. Д.Г. Савинова. – Якутск: Бичик, 1995. – 224 с.
3. Диалектологический атлас якутского языка (сводные карты). Часть I. Фонетика / отв. ред. д.ф.н. И.Е. Алексеев; сост. С.А. Иванов. – Якутск: Изд-во ЯФ СО РАН, 2004. – 124 с.
4. Диалектологический словарь языка саха: Дополнительный том / сост.: М.С. Воронкин, М.П. Алексеев, Ю.И. Васильев. – Новосибирск: Наука, 1995. – 296 с.
5. Диалектологический словарь якутского языка / сост.: П.С. Афанасьев, М.С. Воронкин, М.П. Алексеев. – Москва: Наука, 1976. – 392с.

6. *Иванова С.Ф., Петрова Н.Н.* Исследование коллагена из плавательного пузыря осетровых (Acipenseridae) и сиговых (Corogenidae) пород рыб // Вестник СВФУ. – 2015. – № 5 (49). – С. 51–59.

7. *Ионова М.Н., Пуговкина М.И.* Якутские загадки // Олонхолор, ырыалар, этнографической бэлиэтээһиннэр, ыстатыйалар / хомуйан онордо Е.И. Коркина; отв. ред. П.А. Слепцов. – Дьокуускай: Кудук, 1998. – С. 257–268.

8. *Николаев Е.Р.* Лексико-семантические особенности наименований кумысной кожаной посуды (сосудов) в якутском языке // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2021. – № 1 (34). – С. 96–107.

9. *Николаева А.М.* Об этнографической реалии якутского народа ‘чорон’ // Научный журнал КубГАУ. – 2015. – № 113 (09). – С. 1532–1542.

10. *Оконешников Е.И.* Э.К. Пекарский как лексикограф / отв. ред. П.А. Слепцов. – Новосибирск: Наука, Сибирское отд-е, 1982. – 140с.

11. *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка. – 2-е изд. – Ленинград: АН СССР, 1959. – Т. I. – 1278 стлб.

12. *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка. – 2-е изд. – Ленинград: АН СССР, 1959. – Т. II. – 2010 стлб.

13. *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка. – 2-е изд. – Ленинград: АН СССР, 1959. – Т. III. – 3858 стлб.

14. Саха таабырыннара = Якутские загадки / сост. С.П. Ойунская; науч. ред. Н.В. Емельянов. – Якутской: Саха сиринээҕи кинигэ изд-та, 1975. – 374 с.

15. *Серошевский В.Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. – 2-е изд. – Москва, 1993. – 736 с.

16. *Соловьева-Ойунская С.П.* Якутские народные загадки: специфика жанра / отв. ред. Н.В. Емельянов. – Санкт-Петербург: Наука, 1992. – 110 с.

17. Толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2006. – 844 с. (Буквы Г, Д, Дь, И).

18. *Филиппова В.В.* Якутские загадки: семантика и структура: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Улан-Удэ, 2012. – 22 с.

19. *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа / под ред. чл.-кор. АН СССР В.Г. Базанова; подгот. текста О.Б. Алексеевой; ред. якут. текстов и примеч.: Г.У. Эргиса, Н.В. Емельянова, П.Е. Ефремова; вступ. ст. В.Г. Базанова и Н.В. Емельянова. – Наука, Ленинградское отд-е, 1969. – 437 с.

20. *Ястремский С.В.* Образцы народной литературы якутов / ред. В.Л. Комаров. – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1929. – 226 с.

**ГЛАГОЛЬНАЯ РЕДУПЛИКАЦИЯ
В ЯКУТСКОМ ФОЛЬКЛОРНОМ ТЕКСТЕ
(на материале паремиологических жанров)**

Е.М. Самсонова
(г. Якутск)

В статье представлены особенности функционирования редуцированных глагольных форм в текстах малых фольклорных жанров – пословицах, поговорках и загадках. Установлено, что частотность и функциональная значимость тех или иных удвоенных конструкций находится в прямой зависимости от жанровой принадлежности рассматриваемых текстов. Для якутских пословиц и поговорок более характерно применение редуцированных деепричастий на *-ан* и *-а (-ыы)*, выражающих в зависимости от семантики основы те или иные аспектуальные значения. Если в примерах с деепричастиями, образованными от переходных предельных глаголов, наиболее четко прослеживается многократность повторения действия, то с основами, обозначающими непредельные непреходные процессы, преобладает значение длительности или интенсивности. В загадках удвоенные формы играют стилиобразующую роль, так как используются в составе индизнаказательного средства, указывающего на свойства загадываемого предмета или явления. Здесь комплекс редуцированных конструкций более разнообразен: полная редупликация личных форм глагола с частицей *да*, причастий в сочетании с союзами *да (даҕаны)*, деепричастий на *-а (-ыы)*, *-ан* со вспомогательным глаголом *бар-*, звукоподражательных слов с глаголом *диэ* – ‘говорить, сказать’. Наиболее характерным для загадок является употребление данных форм в составе уступительно-противительных конструкций и устойчивых сочетаний.

Ключевые слова: якутский язык, фольклорный текст, пословица, загадка, редупликация, глагол, деепричастие, аспектуальность.

VERB REDUPLICATION IN THE YAKUTIAN FOLKLORE TEXT (ON THE MATERIAL OF PAREMIOLOGICAL GENRES)

E.M. Samsonova
(Yakutsk)

The article presents the specific features of functioning of reduplicated verbal forms in the texts of small folklore genres – proverbs, sayings and riddles. It has been established that the frequency and functional significance of certain doubled constructions is directly related to the genre of the texts being under consideration. For Yakut proverbs and sayings, the use of reduplicated adverbial participles, ending in *-an* and *-a(-yy)*, is more typical, expressing certain aspectual meanings depending on the stem's semantics. If in the examples, where the adverbial participles are formed from transitive terminative verbs, the repetition of an action is most clearly traced, then with stems denoting non-terminative intransitive processes, the value of duration or intensity prevails. In riddles, doubled forms play a style-forming role, as they are used as part of an allegorical meaning, which indicates the characteristics of an object or phenomenon being thought of. Here, the complex of reduplicated constructions is more diverse: complete reduplication of finite forms of the verb with the particle *da*, participles in combination with the conjunctions *da (da5any)*, adverbial participles in *-a (-yy)*, *-an* with the auxiliary verb *bar-*, onomatopoeic words with the verb *diie* – 'to speak, to say'. The most distinctive feature of riddles is the use of these forms as part of concessive-opposing constructions and various steady combinations.

Keywords: Yakut language, folklore text, proverb, riddle, reduplication, verb, converb, aspectuality.

Якутский фольклорный текст, как отмечают специалисты, «демонстрирует высокую степень обработанности языка, сосредоточив в себе все богатства средств речевой выразительности» [9, с. 228]. Одним из наиболее часто используемых среди них является повтор, или удвоение слова, так называемая редупликация. В «Лингвистическом энциклопедическом словаре» редупликация определяется как «фономорфологическое явление, состоящее в удвоении начального слога или удвоении, повторении всей основы (корня), целого слова» [4, с. 408]. Данная универсалия связана со всеми уровнями языка и выполняет различ-

ные семантические функции: от выражения грамматических значений до варьирования или изменения лексической семантики. В тюркских языках основная функция удвоения и повторения основы, по словам Е.И. Убрятовой, это «усиление лексического значения основ и как следствие этого – выражение дополнительных грамматических значений: интенсив имен прилагательных, множественность, собирательность в именах существительных и т.п.» [10, с. 221].

Несмотря на частоту использования в фольклорном тексте удвоенных именных форм, в данной статье нам хотелось бы более подробно остановиться на глагольной редупликации. Это явление издавна привлекает внимание исследователей якутского языка. Так, первое упоминание о редуплицированных глагольных формах встречается в классическом труде академика О.Н. Бетлингга «О языке якутов»: удвоение слова в якутском языке «служит для усиления понятия» и «обозначает более частое повторение одного и того же отношения или действия, продолжающегося в течение более длительного времени» [1, с. 419]. Дальнейшее изучение отдельных аспектов данного явления связано с исследованиями по морфологии и синтаксису якутского языка (работы Л.Н. Харитоновой [11], Е.И. Убрятовой [10], Е.И. Коркиной [3], Н.Е. Петрова [5, 6] и др.). По мнению Н.Е. Петрова, композиты и словоформы, образуемые повторением (удвоением основы), «это очень продуктивный, но неисследованный способ слово- и формообразования» [5, с. 275]. В якутском языке встречается как полный, так и частичный повтор глагольных форм. Наиболее часто редупликации подвергаются деепричастия на *-ан* и *-а (-ыы)* (*саараан-саараан*, *ыла-ыла*), личные формы глагола (*киир-киир*, *барар да барар*), образные и звукоподражательные слова (*ибир-ибир гын*, *даах-даах диэ*). Семантически удвоения глагольных форм в основном используются для выражения аспектуальных и модальных значений.

Для выявления особенностей использования тех или иных удвоенных глагольных конструкций в тексте необходимо учитывать его жанровую принадлежность. В качестве материала для исследования нами были выбраны малые фольклорные жанры, так называемые паремии – пословицы и загадки. Поскольку их специфической особенностью является краткость и традиционность, «легкая запоминаемость, которая

достигается отточенной художественной формой и изобразительными средствами» [2, с. 78], будет интересно рассмотреть роль редуцированных глагольных форм в выражении семантических и поэтических функций.

1. В якутских пословицах и поговорках частота использования редуцированных глагольных форм невысока. Например, в «Сборнике якутских пословиц и поговорок» (1965) [8] найдено только 10 примеров использования глагольной редукации, представленной исключительно удвоенной формой деепричастий на *-ан* и *-а (-ыы)*.

Как отмечает Е.И. Коркина, «удвоенная форма деепричастия на *-а/-ыы* в большинстве случаев обозначает многократность» [3, с. 32], что наиболее четко прослеживается в примерах с переходными предельными основами (глаголами физического воздействия на объект и физиологического действия). Например: *Kuhu этин хайа быһа-быһа тууһу куппут курдук* [8, с. 176] ‘Подобно тому, как, разрезая тело человека, насыпать туда соли’; *Омурда-омурда ыһар да, онорбута холоон* [8, с. 100] ‘Хотя разбрызгивает, набирая полный рот, не особенно много сделал’ и т.п. В данном случае аспектуальная семантика рассматриваемой формы заключает в себе многократное повторение единичных актов предельного действия, тогда как с глагольными основами, обозначающими неопредельные непереходные процессы такими, как *күл* – ‘смеяться’, *оонньоо* – ‘играть’, преобладает семантика длительности действия: *Күлэ-күлэ күлүн булкуйбут, оонньоу-оонньоу уотун умуруорбут* [8, с. 51] ‘Шутя и смеясь, развеял его пепелище, играя и резвясь, потушил его очаг’.

В отличие от удвоенных деепричастий на *-а/-ыы* с семантикой внутренней незавершенности действия, формы на *-ан* в основном служат для передачи длительно либо интенсивно продолжавшегося процесса. В рассматриваемых текстах больше представлены формы с основами-глаголами состояния и отношения: *Ыт ыксаан-ыксаан икки хараба суох оһону төрөтөр* [8, с. 185] ‘Собака, поспешив, рождает слепых детенышей’; *Кударыһан-куодарыһан кутуругуттан туппут* [8, с. 97] ‘Неотступно следуя за ним, поймал его за хвост’ и т.п. При редукации предельных деепричастий действие мыслится как длительно повторявшийся многоактный процесс: *Эргинэн-эргинэн иннэбэ тиэрпиккэ*

дылы [8, с. 57] ‘Подобно тому, как, торгуя и меняя, свел (свой капитал) к иголке (о плохом торговце)’. Или: Талан-талан тарабайга табыллыан [8, с. 141] ‘Слишком привередничая, нападешь на плешивого’.

2. В отличие от пословиц и поговорок, в текстах якутских загадок морфологический повтор глагольных форм является функционально более значимым. Так, в текстах из сборника «Якутские загадки» (1975) [7] полная редупликация глагольных форм выступает в качестве специфического иносказательного средства, обозначающего то или иное свойство загадываемого предмета. Чаще всего употребляется в составе уступительно-противительной конструкции с союзами *да* (*даҕаны*): Умайар-умайар да бүппэт баар үһү ‘Говорят, горит-горит да не кончается’ [7, с. 27]; Устар-устар даҕаны, устан бүппэт, сүүрэр-сүүрэр даҕаны, сүүрэн бүппэт баар үһү ‘Говорят, некто плывет-плывет, да не уплывает, бежит-бежит, да не кончается’ [7, с. 58]. В данном случае семантика удвоенного причастия на *-ар* выражает бесконечно повторяющийся, постоянный признак зашифрованного предмета или явления. В некоторых случаях союз может опускаться: Эргийэр-эргийэр – элэйбэт, барар-барар – бараммат баар үһү ‘Говорят, нечто крутится-вертится – не прикручивается, идет-идет – не кончается’ [7, с. 19]; Быһабын-быһабын суола суох, кэрдэбин-кэрдэбин хаана суох ‘Режешь-режешь – следа нет, рубишь-рубишь – крови нет’ [7, с. 66].

Схожей семантикой, но с более интенсивной продолжительностью, обладают конструкции, состоящие из повторяющихся форм глагола, соединенных частицей *да*: Быс да быс, быстыбат баар үһү ‘Говорят, нечто рвешь-режешь – не рвется’ [7, с. 57].

В якутских загадках, как и в пословицах, широко представлены случаи редулицированного употребления деепричастий на *-а* (*-ыы*). Например: Саһа-саһа тахсар сара суккуй баар үһү ‘Говорят, линялый чирок, прячась-скрываясь, выходит’ [7, с. 29]. Наиболее распространенным при этом является применение устойчивого сочетания *күн тура-тура* ‘каждый день, изо дня в день’, образуемого путем сочетания редулицированного деепричастия от основы *тур* – ‘вставать’ с существительным *күн* ‘день’: Биир эмээхсин күн тура-тура ынабын аабар үһү да, мунурун билбэт үһү ‘Говорят, некая старушка каждый день коров подсчитывает, да конца им не видит’ [7, с. 34]; Күн тура-тура көтөхтөрөр баар үһү ‘Говорят, некто ежедневно худеет’ [7, с. 71].

Кроме того, редуцированные деепричастия часто входят в состав аспектуальных конструкций с семантикой завершения. Например, в сочетании со вспомогательным глаголом *бар-*: «*Өлбүтүм да иһин эрэй-дэнэн-эрэйдэнэн баран эдэрбэр түһэбин*», – *диир баар үһү* ‘Говорят, некто молвит: «Хоть и умру, а помучаюсь-погорюю да опять молодым становлюсь»’ [7, с. 36]; *Күлүүк кыыс оҕо күн устата сүүрэн-сүүрэн баран сынньанытыгар, аргыс кыыһа баланыйар диэри барыта көлөһүн буолан баран, күлүүк кыыс суолун солуу турар үһү* ‘Говорят, девчушка-хохотушка, целый день *пробегав*, отдыхает, а спутница, запыхавшись-запылившись, по следам девчушки-хохотушки следует’ [7, с. 38].

Редупликация звукоподражательных слов с глаголом *диэ* – ‘говорить, сказать’ обычно используется в качестве иносказательного средства, намекающего на звуки, издаваемые загадываемым предметом или явлением: *Лүһүргүүр түн-түн, лаһыргыыр тан-тан диир баар үһү* ‘Говорят, «трух-трух» гроыхает, «трах-трах» раскатывается’ [7, с. 50] и т.п.

Таким образом, глагольная редупликация в якутских текстах малых фольклорных жанров может быть представлена в качестве одного из изобразительных средств. При этом, как показывает материал исследования, частотность использования тех или иных удвоенных конструкций и их функциональная значимость напрямую зависят от жанровой принадлежности рассматриваемых текстов. Если для пословиц и поговорок более характерно применение редуцированных деепричастий, выражающих аспектуальное значение, то в загадках комплекс используемых удвоенных форм более разнообразен (редупликация инфинитивов, причастий, деепричастий, звукоподражательных глаголов), а их стилистическая роль чаще всего может быть представлена в качестве иносказательного средства, указывающего на те или иные свойства загадываемого предмета или явления.

Литература

1. *Бетлингк О.Н.* О языке якутов / пер. с нем. В.И. Рассадина – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1990. – 646 с.
2. *Емельянов Н.В.* Якутские пословицы и поговорки. – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1962. – 96 с.
3. *Коркина Е.И.* Деепричастия в якутском языке. – Новосибирск: Наука, 1985. – 203 с.

-
-
4. Лингвистический энциклопедический словарь / под ред. В.Н. Ярцевой. – Москва, Большая российская энциклопедия, 2002. – 707 с.
 5. *Петров Н.Е.* Частицы в якутском языке. – Якутск: Якутское кн. изд-во, 1978. – 308 с.
 6. *Петров Н.Е.* О содержании и объеме языковой модальности. – Новосибирск: Наука, 1982. – 161 с.
 7. Саха таабырыннара=Якутские загадки. – Якутскай: Саха сиринээби кинигэ изд-вота, 1975. – 376 с.
 8. Сборник якутских пословиц и поговорок=Саха өһүн хоһооннорун хо-муура / сост. Н.В. Емельянов. – Якутск: Якутское кн. изд-во, 1965. – 248 с.
 9. *Слепцов П.А.* Якутский литературный язык: формирование и развитие общенациональных норм. – Новосибирск: Наука, 1990. – 288 с.
 10. *Убрятова Е.И.* Удвоение основы слова в якутском языке // Вопросы грамматики: сб. ст. К 75-летию акад. И.И. Мещанинова. – Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 211-222.
 11. *Харитонов Л.Н.* Современный якутский язык. Ч. 1. Фонетика и морфология. – Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947. – 320 с.

УДК 811.512.157'373

ЛЕКСИКА ЯКУТСКИХ ПОСЛОВИЦ (архаизмы, диалектизмы, заимствования)

А.А. Скрябина
(г. Якутск)

Статья посвящена анализу языковых особенностей пословиц, составляющих неотъемлемую часть якутской духовной культуры. Анализируются архаичная лексика, заимствованные слова и диалектизмы, отраженные в якутских пословицах. Анализу подверглись лексические единицы, отобранные из сборников А.Е. Кулаковского и Н.В. Емельянова. Архаизмы и историзмы, выявленные в якутских пословицах, подразделены на 7 лексико-семантических групп: 1) оружие; 2) посуда, домашняя утварь; 3) предметы быта; меры веса; 4) термины родства; 5) продукты питания; 6) одежда; 7) слова, связанные с Советским союзом. В результате определено, что

наиболее многочисленную группу составляют наименования посуды и домашней утвари. В составе якутских пословиц выделяются заимствования из русского языка (16 единиц), которые, включаясь в звуковую систему якутского языка, претерпели фонетические и морфологические изменения. Выявленные в пословицах диалектизмы характерны для говоров западной и центральной диалектных зон.

Ключевые слова: фольклор, пословица, лексика, архаизмы, историзмы, диалектизмы, заимствованные слова, якутский язык.

VOCABULARY OF YAKUT PROVERBS (ARCHAISMS, DIALECTISMS, BORROWINGS)

A.A. Skryabina
(Yakutsk)

The article is devoted to the analysis of the linguistic features of Yakut proverbs, which are an integral part of the Yakut spiritual culture. Archaic vocabulary, borrowed words and dialectalisms, reflected in Yakut proverbs, are analyzed. The lexical units selected from the collections of A.E. Kulakovsky and N.V. Emelyanov are analyzed. Archaisms and historicisms, identified in the Yakut proverbs, are divided into 7 lexical-semantic groups: 1. weapons; 2. utensils, household utensils; 3. household items; measures of weight; 4. kinship terms; 5. food; 6. clothing; 7. words related to the Soviet Union. As a result, it has been determined that the most numerous group consists of the names of utensils and household utensils. Borrowings from the Russian language (16 units), which, being included in the sound system of the Yakut language, have undergone phonetic and morphological changes, stand out in the composition of Yakut proverbs. The dialectalisms revealed in proverbs are typical for the western and central dialects.

Keywords: folklore, proverb, vocabulary, archaisms, historicisms, dialectisms, borrowed words, Yakut language.

Одним из приоритетов в современном языкознании является изучение произведений народного творчества как источника истории, традиций, ценностей этноса. Особую значимость в этом аспекте приобретает изучение пословиц и поговорок, в которых отражается «как в зеркале, все мировоззрение данного народа, его быт, характер, на-

блюдательность и даже историческое прошлое» [4, с. 4]. В якутских пословицах и поговорках выделяются устаревшая лексика, диалектизмы и заимствования из русского языка. В якутском языкознании они получили достаточное освещение: разработаны теоретические принципы инвентаризации якутских пословиц и поговорок, исследованы их жанровые характеристики [3, 6, 7]. Паремиологические единицы описаны с точки зрения лингвокогнитологии на фоне их русских семантических эквивалентов [1]. Пословицы и поговорки рассматриваются как источники пополнения фразеологического фонда якутского языка [5]. Однако их языковые особенности не были предметом специального исследования, поэтому лексико-семантические, грамматические и другие лингвистические аспекты изучения остаются не до конца решенными. Между тем, в пословицах и поговорках закреплены лексические и грамматические нормы литературного языка, содержатся художественно-образительные средства, диалектизмы, заимствованные слова, отражены наиболее архаичные элементы, связанные с обычаями и верованиями якутов. Цель статьи – выявление и описание архаизмов, диалектизмов, заимствований, встречающихся в пословицах на якутском языке. Для осуществления данной цели выдвинуты следующие задачи: выявить пословицы, включающие в свой состав архаизмы, диалектизмы, а также заимствованные слова; подвергнуть их классификации по лексико-семантическим группам; провести лексико-генетический анализ выявленных лексем.

В настоящей статье исследование устаревшей лексики ведется на основе объединения историзмов и архаизмов в лексико-семантические группы. Материалом исследования послужили пословицы и поговорки, зафиксированные в сборниках А.Е. Кулаковского [4] и Н.В. Емельянова [6].

Анализ фактического материала показывает, что в лексическом составе пословиц на якутском языке выделяется 27 архаизмов и историзмов, которые можно распределить по следующим лексико-семантическим группам:

1. Оружие: *батыйа* ‘короткое охотничье копьё, пальма’, *батас* ‘древнее воинское оружие, пальма’, *садах* ‘старинный якутский лук’, *онобос* ‘стрела’, *кэнттик* ‘колышек, на который натягивается силок-насторожка самострела’.

Ох – батыяа тыл ‘слово, что стрела и пальма’ (т. е. острое слово), *бар дьон тыла – ох, санаата – батас* ‘слово народа – стрела, а желание его – меч’, *уолобо, саадабын үстэ ыйаан баран, киһи буолар* ‘молодец становится человеком, три раза повесивши колчан с луком’, *тиин онобоһун көрдүүр* ‘белка ищет свою стрелу’ (т.е. своей гибели), *кэмэ кэлбит, кэнтигэ охсуллубут* ‘пора его настала, синок самострела его натянулся’.

2. Посуда, домашняя утварь: *кытыйа* ‘деревянная долбленая чаша средней величины’, *хатын* ‘сосуд’, *хамыйах* ‘деревянный черпак, половник, деревянная поварёшка’, *мэхэмээн* ‘маленькая берестяная посуда с крышкой, берестяное лукошко’, *чабычах* ‘берестяной сосуд округлой формы’, *кытах* ‘большая чаша’.

Кытыйа кыырда, хамыйах хардааччыта, мэхэмээн мэкчиргэтэ ‘ястреб для мисок, сокол для ложек, сова для турсуков’; *кыыс дьахтар кытыйатын хамыйабын кытта кырбаһар, ойобо суох уол үтүлүгүн-бэрэгэтин кытта охсуһар* ‘девица в летах со своими мисками и ложками дерется, молодой человек без жены со своей шапкой и рукавицами бьется’; *үтэхэтэ туолбут, чабычаба такымнабыт* ‘его рожон переполнен, его турсук перелит через край’; *кураанах хамыйах айахха баппат* ‘сухая деревянная ложка в рот не лезет’ (ср. русск.: сухая ложка рот дерет); *кытыйа кытыйатын кытта кырбаһар, хамыйах хамыйабын кытта хабырыһар* ‘миска дерется с миской, ложка трется о ложку’ (мелюзга соперничает с мелюзгой, найдя себе равного в споре); *ыт баһа көмүс кытахтан төкүнүйбүт диэбиккэ дылы* ‘как говорится, собачья голова скатилась с золотого блюда’.

3. Предметы быта: *матаба* ‘небольшая сумка, котомка, изготовленная из кожи животных или рыб’, *хааһах* ‘большой кожаный мешок, сума для хранения продуктов или всяких мелочей’, *куойа* ‘деревянный обод сачка, которым ловят вялую, подледную рыбу’, *манкы* ‘длинный шест, служащий древком куойа и сачка’, *үтүмэх* ‘длинная жердина’.

Кырдыбаһа матаба хаалаан сылдьан субэлэтин ‘носите с собой старца в суме и спрашивайте у него совета’; *хааһахха хаайар, хабахха тыыннарар* ‘сажает в суму, заставляет дышать в пузырь’; *куойатыгар манкытыгар обустарбат* ‘он не допускает даже к своим куойа и манкы’.

4. Меры веса: *буут* ‘пуд’, *боппууда* ‘полпуда’, *муунта* ‘фунт’.

Бууту боппууда онорбукка дылы ‘подобно тому, как пуд превратить в полпуда’; *муунтаны үлэлээн, буту ыларга саныыр* ‘поработав на фунт, думает получить пуд’.

5. Термины родства: *ајас* ‘старшая сестра’, *ајас-балыс* ‘сестры’.

Иирии икки, итирии икки ајас-балыс ‘сумасшествие и опьянение – родные сестры’, *«ајаһым баһын унуојун ыјаабытым»* *диэбиккэ дылы* ‘подобно сказавши ему(ей): «повесил(а) череп своей сестры».

6. Продукты питания: *хайах* ‘масло’.

Саламааттаан баран хайабын харыстаабыт диэбиккэ дылы ‘сваривши саламат, пожалел хайах как говорится’.

7. Одежда: *баһырјас* ‘короткая летняя обувь’, *кытаайка* ‘китайка’, *уллунах* ‘подошва’.

Баһырјас быта баска ытынна, кэтинчэ быта кэтэххэ ыстанна ‘вошь торбазов взобралась на голову, вошь чулок вылезла на затылок’; *куорсун курдаах, кытаайка кыыннаах* ‘(щеголь) с поясом из перьев, с ножнами из китайки’; *түүн сырыы, түүлээх уллунах* ‘ночной ходок, мохнатая подошва’.

8. Слова, связанные с Советским Союзом: *колхоз, кулаак* ‘кулак’.

Былаас дьоллоох, колхоз күүстээх ‘власть счастлива, колхоз силен’; *кулак тылынан колхоһу үрдэтэр, дьыалатынан колхоһу үрэйэр* ‘кулак словами поднимает колхоз, делом своим разлагает его’.

В таблице приведена дифференциация выше указанной лексики по лексико-семантическим группам в количественном и процентном соотношении.

Соотношение архаизмов и историзмов по лексико-семантическим группам

ЛСГ	Количество наименований	Доля, %
Оружие	5	18
Посуда, домашняя утварь	6	22
Предметы быта	5	18
Меры веса	3	12
Термины родства	2	7

Продукты питания	1	3
Одежда	3	11
Слова, связанные с Советским Союзом	2	7
Всего	27	100

Как видно из таблицы, наиболее многочисленную группу составляют наименования посуды и домашней утвари, на втором месте располагаются наименования предметов оружия и быта.

Как известно, лексика языка является отражением истории и взаимоотношений народов в разных областях жизни. В составе якутских пословиц находим заимствования из русского языка. Данные единицы, включаясь в звуковую систему якутского языка, претерпели фонетические и морфологические изменения. Некоторые ударные гласные заменяются якутскими дифтонгами: портфель – *бартыбыал*. В пословицах якутского языка встречаются заимствования, относящиеся к именам существительным. Так, в состав якутских пословиц вошли следующие заимствованные слова: *хамыһаар* ‘комиссар’, *дуобурай* ‘добрый’, *бүрүкүрээт* ‘бюрократ’, *бартыбыал* ‘портфель’, *дьыала* ‘дело’, *кулаак* ‘кулак’, колхоз, *дохуот* ‘доход’, большевик, партия, *сокуон* ‘закон’, *былаас* ‘власть’, *испиир* ‘спирт’, *хаарты* ‘карта’, *ыстаал* ‘сталь’, *ырай* ‘рай’, *ачастаат* ‘аттестат’, *бирисээгэ* ‘присяга’.

Например: *Хантайдар эрэ – хамыһаар* ‘задрал нос – вот и комиссар’; *атаһыгар аламаҕай, доборугар дуобурай* ‘с приятелем любезен, с другом добр’; *бартыбыаллаах да балыынка, бүрүкүлээх да бүрүкүрээт* ‘с портфелем, да волынит, в брюках, да бюрократ’; *тылтан дьыалаҕа тахсыахха наада* ‘от слов надо перейти к делу’; *кулаактар – ообуй обустар* ‘кулаки – пауки’; *ким колхозка үлэлээбэтэх, ол дохуотка тиксибэтэх* ‘кто не работал в колхозе, тот и дохода не получил’; *большевик толлубат, ыстаал сынтарыйбат* ‘большевик не страшится, сталь не тупится’; *партия ыйыыта – биһиги олохпут сокуона* ‘указание партии – закон нашей жизни’; *дьолу танара биэрбэт, дьолу былаас биэрэр* ‘счастье не бог дает, власть дает счастье’; *испиир иэдээнэ, арыгы айдаана* ‘беда от спирта, скандал от вина’; *хаарты харабын да билбэт киһи* ‘не понимает даже карточной игры (о глупом неопытном человеке)’; *ойуун ойоҕо ырайга тахсар, аҕабыт ойоҕо аакка түһэр* ‘шамана жена

в рай возносится, священника жена в ад сносится'; *соботох тыл сокуон, ангардас тыл ачастаат, биир тыл бирисэээ* 'единственное слово крепко, как закон, аттестат и присяга'; *суут-сокуон кулгааҕа-хараҕа киэн* 'у суда и закона уши далеко слышат, глаза далеко видят'.

В лексической системе якутских пословиц имеется незначительное количество диалектных слов: *эрдьигэн* – Бүл., Үө. Бүл. – *эр бэрдэ, үтүө эр* 'молодец, удалец' [2, с. 321]; *ачаа* – Бүл., Ньурб., Сунт., Үө. Бүл. *атаах* 'капризный, балованный' [2, с. 54]. *Дьурики* – Абый, Амма, Бүл., Верх., Ордж., Сунт., Уус-Алд., Үө. Хал., Эдь., *моботой* 'бурундук' [с. 97], *Чаптаах* – намский вариант [4, с. 17].

Былырыыгы дьурики харабын эриэхсит диэбиккэ дылы 'подобно сказавшей: «а глазки-то, глазки прошлогоднего бурундука»; *эр бэрдэ элик (эрдьигэн) үтүөтэ* 'лучший из молодцов, добрый из удалцов', *баайдааҕар чаптаах (киһиргэс) улахан* 'хвастовство сильнее богатства'; *ачаа оҕо аһабатыгар дылы* 'подобно тому, как избалованный ребенок не ест'; *баайдааҕар чаптаах улахан* 'хвастовство сильнее богатства'.

Так, в пословицах якутского языка видим живой народный язык той среды, в которой они возникают. Выявленные диалектизмы характерны для говоров западной и центральной диалектных зон.

Проведенное исследование показывает, что пословицы отражают национально-культурные традиции и историю народа и имеют свои лексико-семантические и грамматические особенности. В результате определено: 1. В лексической системе якутских пословиц содержатся архаизмы и историзмы, связанные с наименованиями оружия, посуды и домашней утвари, предметов быта, меры веса, терминов родства, продуктов питания, одежды, а также историзмы, связанные с советским строем. 2. В составе якутских пословиц особое место занимают заимствования из русского языка, относящиеся к именам существительным. 3. В пословицах встречается незначительное количество диалектизмов, характерных для говоров западной и центральной диалектных зон.

Литература

1. *Борисова Л.П.* Лингвокогнитивный аспект исследования паремиологических единиц (на материале пословиц и поговорок якутского языка и их эквивалентов): автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Москва, 1999. – 208 с.

2. Диалектологический словарь языка саха: доп. том / сост.: М.С. Воронкин, М.П. Алексеев, Ю.И. Васильев. – Новосибирск: Наука, 1995. – 296 с.

3. *Емельянов Н.В.* Якутские пословицы и поговорки. – Якутск: Якутск. кн. изд-во, 1962. – 100 с.

4. *Кулаковский А.Е.* Якутские пословицы и поговорки. – Якутск: Якутск. гос. Изд-во, 1945. – 104 с.

5. *Прокопьева С.М., Николаева Т.Н.* Образная паремиология во фразеологической картине мира (на материале «Якутских пословиц и поговорок» А.Е. Кулаковского) // А.Е. Кулаковский в контексте историко-культурного развития в XX веке. – Якутск: Изд-во СО РАН, 2004. – 320 с.

6. Сборник якутских пословиц и поговорок / сост. Н.В. Емельянов. – Якутск: Якуткнигоиздат, 1965. – 246 с.

7. *Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. – Москва: Наука, 1974. – 402 с.

УДК 811.512.157'373

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ФУНКЦИОНАЛЬНО-СЕМАНТИЧЕСКИХ КОНСТРУКЦИЙ, ВЫРАЖАЮЩИХ ЕДИНИЧНОСТЬ В ТЕКСТАХ ОЛОНХО

И.Б. Иванова
(г. Якутск)

В статье проанализированы конструкции со значением 'единственный ребенок' на материале текстов олонхо; описан компонентный состав исследуемых единиц; рассмотрена и описана семантическая структура качественно-обстоятельственных единиц. На материале исследуемых единиц установлено, что языковые конструкции, репрезентирующие данную сему, могут представлять не периферийную зону средств выражения функционально-семантической категории количественности, а их ядро. Это объясняется тем, что якутские фразеологизмы, фразеологические обороты обладают экспрессивностью в плане выражения абсолютных количеств в языке и речи. Также выявлено, что количественность в якутском языке выражается не только при помощи числительных или аффикса множественного числа *-лар*, но и активно используемых в текстах олонхо сложно-структурных конструкций, что связано с пересказывательным эпическим характером данно-

го жанра якутского фольклора. Для наиболее полного раскрытия лексико-семантической и грамматической структуры конструкций был использован метод поморфемного глоссирования, основанного на Лейпцигских правилах репрезентации текстов.

Ключевые слова: якутский язык, функциональная грамматика, категория количественности, лексико-грамматические средства выражения, эпические формулы, олонхо, единичность.

REPRESENTATION OF FUNCTIONAL-SEMANTIC CONSTRUCTIONS EXPRESSING UNITY IN OLOKHO TEXTS

I.B. Ivanova
(Yakutsk)

The article presents functional-semantic constructions with a quantitative meaning “child’s unity” on the material of olokho texts; the component composition of the studied units is described; considered and described the semantic structure of the qualitative-adverbial units. Based on the material of the studied units, it has been established that linguistic constructions representing this “unity” may not represent the peripheral zone of the means of expressing the functional-semantic category of quantitateness, but their core. This is due to the fact that Yakut phraseological units, phraseological turns have expressiveness in terms of expressing absolute quantities in language and speech. Also, it was revealed that quantitateness in the Yakut language is expressed not only with the help of numerals, or the plural affix -lar, but also complex-structural constructions, which in olokho texts are one of the actively used forms of sentences, which is associated with the retelling epic nature of this genre Yakut folklore. For the most complete disclosure of the lexical-semantic and grammatical structure of the constructions, the method of pomorphic glossing was used, based on the Leipzig rules for the representation of texts.

Keywords: Yakut language, functional grammar, category of quantity, lexical and grammatical means of expression, epic formulas, olokho, singularity.

В якутской лингвистике под семантической конструкцией принято подразумевать «синтаксическое построение определенной структуры, имеющее собственный синтаксический смысл, не зависящий от лек-

сического наполнения» [8, с. 16], в которые входят «эпические формулы – типизированные структурно-семантические единицы, регулярно употребляющиеся в виде тех или иных вариантов в процессе авторской импровизации эпического произведения» [4; 5, с. 64]. Они представляют собой словосочетания, с помощью которых сказитель излагает свое творение, самостоятельно варьируя его в рамках сюжетной схемы. Известный фольклорист В.В. Илларионов констатирует, что эпические формулы имеют ядерные структурно-семантические элементы, опорные словосочетания: эпические формулы по объему кратки, основная мысль концентрируется на опорном словосочетании, по содержанию афористичны, по художественной форме поэтичны. Они легко запоминаемы и поэтому традиционно передаются от одного сказителя к другому, от текста к тексту [6, с. 28].

Одной из популярных традиционных эпических конструкций, выражающих понятие единственного, при этом самого важного, чело-века является *Көрдөр харабым дьүккэтэ, көтүрдэр тииһим миилэтэ* ‘единственный ребенок’. Данная конструкция состоит из притяжательного определительного словосочетания, изафета II типа [9, с. 362], в котором определяемое слово оформлено аффиксом принадлежности 3-го лица, единственного числа *-та*. Определяющие слова *харабым* ‘мой глаз’, *тииһим* ‘мой зуб’ тоже имеют форму принадлежности 1-го лица с аффиксом *-м*. При этом они имеют при себе определения в виде причастия условного наклонения или причастия настоящего времени, прилагательного:

<i>Көр-дөр</i>	<i>хараб-ым</i>	<i>дьүккэ-тэ,</i>
<i>Көтүр-дэр</i>	<i>тииһ-им</i>	<i>миилэ-тэ</i>
V-COND	NOM-poss.1sg	NOM-poss.3sg
‘Смотрящего глаза (моего) зрачок;		
Выпадающего зуба (моего) десна;		
единственный ребенок’.		

Препозицию в данной конструкции занимает определение в форме причастия на *-ар (-эр)*, которое, в свою очередь, является определением для первого существительного. Грамматическая форма первого имени существительного, т.е. аффикс принадлежности (*-м (-им)*, *-бит*, *-н (-ин)*, *-гит*, *-н (ын)*, *-лэрин*) первого существительного показывает, для

кого данный объект является единственным и любимым в своем роде. А второе имя существительное с аффиксом принадлежности 3 лица единственного числа *-тэ* подчеркивает, что оцениваемый (приравниваемый) объект в свою очередь является важной частью принадлежащего говорящему объекта.

Данная опорная единица в процессе импровизации по аналогии, о чем говорил В.В. Илларионов, расширяется, обогащается, в результате единственный ребенок в семье дальше приравнивается к различным милым, приятным объектам, таким как ласточка, светлое сияние, мотылек и т.д.:

*Адъына Баай Тойон обонньор,
Эдъинэ Баай Хотун
Көрдөр харахтарын дьүккэтин,
Көтүрдэр тиистэрин миилэтин,
Хара дьизэлэрин хараңаччытын,
Сырдык дьизэлэрин сыдъаайын,
Үрүң дьизэлэрин үрүмэччитин...
‘Любимейшую дочь Адъына Баайа и
Эджинэ Хотуна
Зеницу их глаз видящих,
Десну их зубов, выпадающих,
Ласточку их черного дома,
Сияние их светлого дома,
Мотылька их белого дома ...’ [7, с. 144–145].*

В текстах олонхо зафиксировано аналогичное с приведенной выше эпической формулой сложное изафетное словосочетание, где дочь отождествляют с *күн сарданата* ‘луч солнца’, *күн киистэтэ* ‘кисточка солнца’. Оно, в отличие от предыдущей формулы, состоит именно из причастия на *-ар*, определяющего имя существительное *күн* ‘солнце’ с посессивным показателем и второго имени существительного, которое тоже стоит в грамматической форме принадлежности:

*Тахсар күммүт сардаңатын,
Киирэр күммүт киистэтин
Хаанчылаан Куону...
‘Хаанчылаан Куо,*

Нашего восходящего солнца луч,
Нашего заходящего солнца свет' [7, с. 180–181].

Вторая конструкция со значением единственного и ценного ребенка (опять же дочери) является определительной придаточной частью сложной конструкции. Она состоит из постоянных эпитетов, представленных во фразеологических единицах высокого стиля [3, с. 178]: *хайбахтаах хара быар* и *нохтолоох тойон сүрэх* [1, с. 667], также послелогов и причастия прошедшего времени:

*Хайбах-таах хара быарбыт анныгар саһыарбыт,
Нохто-лоох тойон сүрэхпит тулатыгар дугуйдаабыт
Хаанчылаан Куо кыыспытын...*

NOM-prop Adj NOM-poss.1sg postp PPast

‘Под гладкой черной печенью лелеянную,
У могучего сердца возвращенную

Дочь нашу Хаанчылаан Куо’ [7, с. 154–155].

Здесь представлена конструкция с локативным значением. Послелого места указывают, где (под чем, вокруг чего), в каком особенном месте была спрятана и взлелеяна, возвращена единственная дочь.

Похожая конструкция с локативным значением состоит из деепричастий *кистээн*, *саһыаран* ‘спрятав’ и перечисления имен существительных в дательном падеже (*чуулаанна* ‘в чулане’, *ампаарга* ‘в амбаре’, *кириэппэскэ* ‘в крепости’):

Тобус хос чуллуруут-таах чуулааң-ңа

Баттаан-саһыаран ииппит

Num Adv NOM-prop (Adj) NOM-DAT

CVB PPast

‘В потайном девятислойном чулане

Спрятанная-воспитанная’.

Здесь речь идет о тайных закромах, где воспитывали единственную дочь, особое внимание уделяется тому, насколько кратно, крепко защищено место, где воспитывали дочь, тем самым показывается, насколько дорог родителям этот ребенок:

Тобус хос чуллурууттаах чуулааңа,

Абыс хос аарыма ампаарга,

Сэттэ хос ситэри кириэппэскэ

*Кистээн-кичэмэлээн,
Баттаан-сахыаран ииппит...
Мааны кыыстара...*

‘В потайном девятислоином чулане,
В просторном восьмислоином амбаре,
В неприступной семислоиной крепости
В глубокой тайне-скрытости
Спрятанная-вскормленная ... дочь’ [7, с. 146–147].

Рассмотрим следующую конструкцию, представленную в олонхо в отношении единственного дорогого ребенка, а точнее, в отношении единственной дочери-красавицы, состоящую из осложненного предложения с двумя цепными придаточными. В данной конструкции определительная часть имеет причинно-следственную придаточную часть со служебным словом. Отглагольный союз *диэн* ‘что, чтобы’ имеет функциональное значение цели или, как в нашем случае, причины:

*Былыттаах күн / Былабай былдьыа диэн / Быктаран көрбөтөх,
Күннээх халлааңца / Көмүс субата көлбөбүрүө диэн
Көрдөрөн көрбөтөх...*

Мааны кыыстара...

‘Любимейшая дочь,
Которую в пасмурный день
Наружу не показывали,
Чтоб ее нечистый не похитил,
В ясную погоду
Во двор не выводили,
Чтоб серебряный ее лик не потускнел’ [7, с. 144–147].

<i>Былыт-таах</i>	<i>күн</i>	
<i>Былабай</i>	<i>былдь-ыа</i>	<i>диэн</i>
<i>Бык-тар-ан</i>	<i>көр-бө-төх</i>	
NOM-prop	NOM	
NOM	V-fut	postp
CVB	Part/Indef	

Таким образом, выявлены три наиболее типичные конструкции, используемые в олонхо при описании единственного ребенка, состоящие из следующих форм:

1) сложно-притяжательная конструкция с адъективом

Adj (V-COND) + NOM-poss.1sg+ NOM-poss.3sg;

2) конструкция с причастием прошедшего времени *саһыарбыт* ‘спрятанная’ или с деепричастием *саһыаран* ‘пряча’ и причастием прошедшего времени *ииппит* ‘воспитанная’

а) NOM-prop + Adj + NOM-poss.1sg + postp + PPast;

б) Num + Adv + NOM-prop (Adj) + NOM-DAT CVB + PPast;

3) осложненное предложение с двумя придаточными частями, одна с причастием прошедшего времени *быктаран көрбөтөх* ‘не пробовали показывать’, *көрдөрөн көрдөрбөтөх* ‘не пробовали показывать’

NOM-prop + NOM + NOM + V-fut + postp + CVB + Part/Indef.

Таким образом, в олонхо при описании единственного ребенка участвуют именная (сложно-притяжательная конструкция с адъективом) и деепричастно-причастные конструкции в разных формах, состоящие из притяжательных словосочетаний и различных определительных придаточных предложений. В олонхо количественность выражается более эмоционально, красочно за счет саморазвивающихся, самообогащающихся эпических формул. Подобные конструкции являются вершиной художественного языка олонхо; в них посредством эпитетов, фразеологических единиц, сравнения, метафор, гипербол особенно эмоционально выражается любовь к единственному на свете ребенку, особенно к дочери. Специфической особенностью фразеологизмов, номинирующих единичность, является то, что в них содержится экспрессивно-оценочное отношение говорящего к объекту речи: любви, глубокого уважения, восхищения и т.д.

Литература

1. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2005. – Т. II: Буква Б. 519 с.

2. Винокурова Н.И. Глоссирование как метод репрезентации текстов в якутском языке // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2016. – № 4 (17). – С. 85–99.

3. Готовцева Л.М. Взгляд на природу фразеологических единиц якутского языка // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2016.– №1 (14). – С. 74–83.

4. *Ефремов Н.Н.* К проблематике формульности предложений олонхо (в контексте особенностей системы, структуры якутского языка) // Олонхо – духовное наследие народа саха: сб. науч. ст. / под ред. Е.М. Махарова, Ж.К. Лебедевой, В.М. Никифорова и др. – Якутск: ИГИ АН РС (Я), 2000. – С. 150–160.

5. *Ефремов Н.Н.* Эпические формулы в тексте якутского героического эпоса олонхо: лингвистический аспект // Вестник Северо-Восточного федерального университета. – 2013. – Т. 10. – №1. – С. 64–67.

6. *Илларионов В.В.* Эпические формулы и типические места в якутском эпосе // Язык – миф – культура народов Сибири: сб. науч. тр. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1988. – С. 71–78.

7. Кыыс Дэбилийэ: Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

8. *Пряткина А.Ф.* Союзные конструкции в простом предложении : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – Москва, 1977. – 46 с.

9. *Чиркочева Д.И.* Притяжательные словосочетания в якутском языке // Наследие предков и современный тюркский мир: языковые и культурные аспекты: матер. Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 95-летию со дня рождения известного якутского ученого-тюрколога А.К. Антонова. – Якутск: Изд-й дом СВФУ, 2016. – 494 с.

Условные обозначения

Adj – адъектив / прилагательное

Adv – adverb / наречие

COND – условное наклонение

CVB – converb / деепричастие

DAT – dative / дательный падеж

fut – будущее время

NOM – nominativ / имя

Num – number / числительное

Part /Indef – причастие неопределенного времени (-*мах*)

Poss – possessive / посессив / форма принадлежности

Postp – послелог

PPast – причастие прошедшего времени на -*быт*

Prop – proprietive / аффикс обладания -*лаах*

sg – singular / единственное число

V – verb / глагол

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ И ПРИЕМЫ ПЕРЕВОДА ЭПОСОВ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ НА ЯКУТСКИЙ ЯЗЫК

А.А. Васильева,
Т.П. Егорова
(г. Якутск)

В статье представлен опыт перевода на якутский язык алтайского и, частично, башкирского эпосов. В ходе перевода на якутский язык алтайского героического эпоса «Маадай-Кара» в 2015–2016 гг. творческим коллективом были выработаны четыре основных принципа перевода эпического произведения родственной лингвокультуры: 1) транскрипции реалий без языка-посредника; 2) актуализации общетюркской лексики; 3) сохранения денотативного содержания оригинала при переводе устойчивых выражений, имеющих аналоги в языке перевода; 4) эквилинеарности, т.е. соответствия перевода поэтическому ритму и объему оригинала. Далее эти принципы применялись при переводе башкирского героического эпоса «Урал-батыр» (2017 г.). Переводы эпосов на якутский язык выполнялись с русского переводного текста, но переводчики очень часто обращались к оригинальным текстам, так как в языке перевода-посредника были ясно видны особенности общетюркской лингвокультуры. При переводе эпосов родственных народов на якутский язык активация архаизмов-тюркизмов в некоторых случаях выглядит как переводческий прием введения неологизмов. Еще одним наиболее продуктивным способом перевода является лексико-грамматическое калькирование – при наличии в якутской лингвокультуре аналогов алтайских, башкирских пословиц, благопожеланий, эпических формул и др., переводчики переносят и денотативное содержание таких выражений, тем самым сохраняя яркий национальный колорит оригинала. Указанными принципами можно руководствоваться при переводе других фольклорных произведений родственных народов.

Ключевые слова: теория перевода, переводческие приемы, реалия, транскрипция, неологизм, эпос, фольклор, якутский язык, алтайский язык.

MAIN PRINCIPLES AND METHODS OF TRANSLATION OF TURKIC PEOPLES' EPICS INTO YAKUT LANGUAGE

A.A. Vasil'eva,
T.P. Egorova
(Yakutsk)

The article reviews the experience of translating Altai and – partially – Bashkir epics into the Yakut language. In the course of translating the Altai heroic epic «Maadai-Kara» into Yakut in 2015-2016, the translation team formulated 4 main principles of translation of a related linguoculture's epic: 1) the principle of transcribing a culture-specific element without a mediator language, 2) the principle of actualizing the overlapping Turkic vocabulary, 3) the principle of preserving the denotative meaning of the original in the translation of set expressions with equivalents in the target language, 4) the principle of equilinearity, or the translation accordance to the poetic rhythm and volume to the original. Then these principles were utilized in translating the Bashkir heroic epic «Ural-Batyr» (2017). The translations of the epics into Yakut were made from the Russian translation. However, the translators often consulted with the texts in the original languages as the features of the overlapping Turkic linguoculture were obvious. In some instances, the usage of archaic Turkic vocabulary in the translation of epics of a close culture may appear like a neology introduction. Another effective way of translation is lexical-grammatical loan translation. If there are equivalents of Altai and Bashkir proverbs, blessings, epic formulae, and others in the Yakut linguoculture, translators also relay the denotative meaning of such expressions. This allows preserving the national flair of the original. These principles can also be used when translating folklore of other close cultures.

Keywords: translation theory, translation methods, culture-specific elements, transcription, neology, epic, folklore, Yakut language, Altai language.

В рамках Второго десятилетия олонхо в Республике Саха (Якутия), поддерживаемого ЮНЕСКО, издается билингвальная серия «Эпические памятники народов мира». В этой серии в переводе на якутский язык выходят эпосы народов России и мира, а наиболее известный героический эпос якутов «Нюргун Боотур Стремительный» переводится на языки народов мира (с русского перевода В.В. Державина 1975 г.). В статье пред-

ставлено описание четырех основных принципов, выработанных переводческим коллективом при переводе алтайского эпоса «Маадай-Кара» на якутский язык в 2015–2016 гг. Эти принципы в дальнейшем были соблюдены при переводе башкирского эпоса «Урал-батыр» в 2017 г. Можно предположить, что они применимы и в других парах родственных языков.

Переводы на якутский язык делались с русских переводов, выполненных С.С. Суразаковым с алтайского языка и А.Х. Хакимовым – с башкирского. Это переводы высокого качества с большой точностью в языковом отношении, поэтому даже в них легко угадывалось сходство художественно-выразительных средств этих эпосов с таковыми в якутском фольклоре. Эта схожесть каждый раз отсылала переводчиков к оригинальным текстам эпосов, чтобы с интересом проверить, как выражение звучит в оригинале и насколько оно совпадает с выражениями, существующими в якутском фольклоре. Не зная языков оригинала, переводчики, пользуясь словарями и научной литературой, вникали в суть поэтических выражений и даже могли воссоздать аллитерацию и ассонанс при переводе синтаксических параллелизмов.

Генетическую общность и типологическое сходство алтайского и якутского эпосов установил еще в 1975 г. И.В. Пухов [4], а о сюжетных параллелях башкирского и якутского эпоса пишет Г.Р. Хусаинова [6]. Их выводы о сходствах и различиях эпосов ценны для обоснования выбора тех или иных переводческих приемов. Так, апеллируя к общим корням картин мира переводимой и принимающей лингвокультур, якутские переводчики применили приемы создания неологизмов по фонетическим и/или словообразовательным моделям, а также лексико-грамматическое калькирование. Общая тюркская эстетика стихосложения и красноречия вызвала необходимость транскрибирования реалий без языка-посредника. Это основные переводческие приемы, которые применялись при переводе на якутский язык эпосов родственных тюркоязычных народов в рамках четырех принципов, которые мы представим далее.

Принцип «чистой», или «непосредственной» транскрипции, т.е. транскрибирование напрямую без посредства русского перевода (№1). Для переводческого коллектива было важно воспроизвести наиболее близкое к оригиналу звучание реалий родственных лингвокуль-

тур в соответствии с якутской артикуляцией. Для этого были проведены консультации с носителями языков и культур – Б.И. Кортиным, переводчиком олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» на алтайский язык, и к.ф.н. Г.В. Юлдыбаевой, исследователем башкирского эпоса. Проверке и уточнению носителями языков и культур были подвергнуты 63 реалии алтайского и 36 реалий башкирского эпосов. В результате консультаций скорректированы, например, такие транскрипции, как *Кубабайчы* (в русском переводе – *Кубакайчы*); *Ойгулук* (в русском переводе – *Ойгылык*); *Йэнбидиэ* (в русском переводе – *Янбирде*), *Йэнбигэ* (в русском переводе – *Янбика*), *Сүлгэн* (в русском переводе – *Шульген*), название посуды *хабырсах* (в русском переводе – *ракушка*) и др.

Интересным представляется пример транскрипции названия духового музыкального инструмента, на котором играет главный герой алтайского эпоса. Дело в том, что в русском переводе эта реалия алтайской культуры передана способом уподобительного перевода *дудка*. Отсутствие в активном лексическом запасе современного якутского языка названия какого-либо музыкального инструмента, напоминающего дудку, заставило переводчиков в очередной раз обратиться к тексту эпоса на алтайском языке. Обнаруженное там название музыкального инструмента *шоор* очень сильно напомнило якутское слово «*чуор*» в значении «*звонкий*». Поэтому решено было ввести в язык перевода транскрибированный неологизм «*чоор*», максимально близкий по звучанию слову-оригиналу.

Принцип актуализации общетюркской лексики (№2). В современном якутском языке имеется много малоупотребительных слов тюркского происхождения. Такие слова сохраняются и используются, в основном, в языке фольклора и художественной литературы. При переводе алтайского и башкирского эпосов часто использовались следующие тюркизмы и архаизмы: *сурт* в значении *юрта*, *хой* в значении *баран*, *чой* в значении *чугун*, *чугунный*, *чэчик* в значении *цветы*, *цветок*, *бичик* в значении *книга* и др.

При первом ознакомлении с русским переводом алтайского эпоса одним из прогнозируемых трудностей перевода стал постоянный эпитет коня главного героя *хлопкогривый*. Трудность для перевода заключалась в том, что слово *хлопок* представляет собой иноязычную

реалию-эндемик для якутской лингвокультуры. Заимствованное из русского языка транскрибированное название растения *хулуopak* слишком сложное для поэтического текста и слишком чуждое для архаического эпоса. Поэтому один из переводчиков предложил вариант *көл сиэл-лээх*, т.е. *пышногвивый*, и этот вариант оказался созвучным алтайскому *көбөнҗалду*. В этом примере мы видим актуализацию общетюркского корня образного слова.

Принцип сохранения денотативного содержания при переводе устойчивых образных выражений (эпических формул, пословиц и поговорок, благопожеланий и т.п.) (№3). Эпический текст состоит из множества готовых формул, незначительно варьируемых от исполнителя к исполнителю. Оттачиваясь многими поколениями сказителей, такие формулы сохранили традиционность поэтики эпоса, одновременно являясь способом запоминания больших объемов информации и конструирования новых изустных произведений. Типологическое сходство эпосов родственных народов также выражается и в наличии общих, похожих, параллельных эпических формул в эпосах. Например, эпическая формула пространства *«Санысканагы учуп јетпес Сары чөлгө јайыла тўшти, Кускунагы учына јетпес Куба чөлгө чөйиле тўшти – По желтой степи, до конца которой сорочонок не долетает, Пустился, По голой степи, до конца которой вороненок не долетает, Полетел»* [3, с. 124; 2, с. 92] имеет в якутской лингвокультуре следующий аналог: *«...Кыталыктай кыыллар Кырыҕыта көтүтэлээн Кытыыларын булума түүһүтэлээбэтэх Кылбары күөх кырдаллардаах Киэн сыһылар тэниспиттэр. ... Туруйакаан кыыллар Тула көтөннөр Туораларын булуталаамына түүһүтэлээбэтэх Торбо күөх томтордордоох Улуу толооттор Утум-ситим унаарыспыттар»* [5, с. 14–17]. Однако для сохранения национального колорита алтайского эпоса необходимо было составить переводный синтаксический параллелизм, воспроизводящий не только структуру, но и денотативное содержание – *«Тураах көтөн мунурдаабат Араҕас дуолунан сүүрдэ, Суор көтөн уһугун булбат Халтан куйаар устун ойдо»* [2, с. 208].

Следующий пример: эпическая формула времени, т.е. продолжительности езды богатыря, в русском переводе алтайского эпоса звучит как *«О наступлении лета Когюдей-Мерген По вороту одежды узна-*

вал, Наступление зимы парень-богатырь Спиной своей чувствовал» [2, с. 95]. Такая же формула имеется и в якутском эпосе: «*Күһүннүтүн өксүөнүнэн билэн, Сааскытын хахсаатынан билэн, Сайыннытын самырынан сабажалаан, Кыһыннытын кырыатынан кыйдаран*» [7, с. 118–121]. Эти эпические формулы передают, что в обоих эпосах богатыри едут так быстро и без остановок, что о смене времен года, т.е. о проходящем в пути времени они узнают только по косвенным признакам. Однако из примеров видно, что денотаты аналогичных выражений весьма отличаются. Если в якутском эпосе упоминаются природные явления, характерные для того или иного времени года, то в алтайском эпосе, во-первых, упоминаемых времен года всего два, во-вторых, их признаки описываются как ощущения богатыря. В якутском переводе, благодаря точному переводу с русского, сохранен денотат алтайской эпической формулы: «*Сайын салаллан кэлбитин Сонун уолугунан билэр, Кыһын эргиллэн кэлбитин Кэтит көхсүнэн билгэлиир*» [2, с. 212]. Переводчики так поступают со всеми эпическими формулами из-за необходимости сохранять и выражать национальный колорит, уникальность оригинала. Таким образом, в результате перевода образуются новые выражения на якутском языке, очень похожие по строению на эпические формулы принимающей лингвокультуры, но не являющиеся якутскими. Например, в переводе первой строчки следующего афоризма-благопожелания явственно слышится якутский аналог «Татаар тыллаах таба эппэтин, уу харахтаах утары көрбөтүн» (Пусть злоязыкий тебя не проклянет, пусть скользкоглазый в упор не посмотрит): «*Пусть имеющий язык тебя не обругает, Пусть имеющий плечи тебя не ударит, Куда бы ни приехал ты, – там праздник пусть будет, Где бы ни был – там счастье пусть будет, Голова твоя пусть покоится [на плечах]*» [2, с. 140]. Однако переводчиками было принято решение перевести выражение с сохранением всех денотатов, насколько позволял размер стиха: «*Тыллаах таба эппэтин, Кэтит саннылаах охторботун, Барбыт сиргэр дьол тосхойдун, Тийбит сиргэр үөрүү буоллун, Баһын санныгар баар буоллун!*» [2, 254 с.]. В данном примере мы видим, что первая строка не переведена дословно, а делается отсылка к известному якутскому благопожеланию (но благопожелание не приводится полностью). Вторая строка переведена с использованием смыслового сино-

нима *охторботун* – *пусть не свалит* (т.е. не убьет). В переводе третья и четвертая строки переставлены, а слово *праздник* переведено словом из того же ассоциативного поля *уөрүү* – *радость*. Пятая строка алтайского благопожелания воспроизведена способом лексико-грамматической кальки и воспринимается как нововведение, так как аналог в якутском языке отсутствует, но благодаря ситуации и предшествующим параллелизмам смысл фразы легко и правильно понимается читателем–носителем якутской лингвокультуры.

Принцип эквилинеарности, т.е. соответствие перевода поэтическому ритму и объему оригинала (№4). Фольклор как отшлифованное веками духовное богатство, передаваемое из поколения в поколение, отражает не только мифологию, картину мира, историю, этнографию, но и эстетические представления того или иного народа о красноречии и поэзии. Поэтому при переводе фольклорного текста, в том числе героических эпосов, мы можем видеть какие-то уникальные признаки художественной выразительности. Они, повторяясь в каждом переводе, со временем формируют устойчивые соответствия на языке перевода, становясь маркерами той или иной лингвокультуры на языке перевода. Другими словами, художественные образы персонажей, их речевые характеристики, а также эпические формулы, точнее, их языковое воплощение на языке перевода – их переводные клише – делают узнаваемыми эти эпосы уже на другом языке, языке перевода. Таким же узнаваемым, на наш взгляд, является ритм фольклорного произведения. Этот ритм возникает с помощью созвучий, чередования количества слогов в строке (синтагме), повторами, характерными междометиями и запевками. Большую роль, конечно же, играет аккомпанемент или его отсутствие при исполнении эпоса. При переводе алтайского и башкирского эпосов творческая группа придерживалась принципа эквилинеарности, т.е. сохранения восьмисложной структуры строк оригиналов. Разумеется, четкое следование ритму оригинала важно тогда, когда музыкально-поэтическое произведение исполняется на языке перевода. Однако якутский перевод алтайского и башкирского эпосов не ставит целью их исполнение на якутском языке. Тут другая цель – продемонстрировать особенный ритм эпических произведений, а также возможности якутского языка воссоздавать эпосы родственных народов – другие, уникальные эпические миры, местами похожие на знакомый мир олонхо.

Таким образом, генетическое и типологическое сходство эпосов родственных лингвокультур, с одной стороны, облегчает их восприятие и перевод, а с другой становится источником некоторых переводческих трудностей. Следует отметить, что при переводе на якутский язык алтайского и башкирского эпосов некоторые реалии были переведены их якутскими аналогами. Например, *чакы – сэргэ* (коновязь), *курут – арабас илгэ* (сырчик, желтое илгэ), *йэнишишмэнэн – Өлбөт мэнэ уута* (Живой Родник (в русском переводе) и Вода вечного бессмертия (дословно с якутского) и др. Это может свидетельствовать о том, что в мифологии и быте родственных народов также имеются общие понятия, которые с течением времени, со сменой эпох и культур остались неизменными в своей сути. Профессор В.Н. Иванов считал, что «... содержание всех эпосов общечеловечно. Оно универсально с точки зрения этнической картины мира, в нем главенствуют положительные герои – почитатели идеи общественного прогресса, но в то же время они хранители всех этико-нравственных традиций народа, создавшего эпос. Речь идет об универсальности духовного потенциала эпоса, который был востребован обществом всегда и везде...» [1, с. 27]. Именно благодаря этой универсальности и общим, типологическому сходству сложившихся у каждого тюркского народа эстетики художественного слова, взаимопереводы эпосов так интересны и увлекательны. Они способны открыть еще много удивительных граней фольклора, языка, культуры и истории.

Литература

1. Иванов В.Н. Якутский героический эпос олонхо в контексте сравнительного изучения [Электронный ресурс] // Эпосоведение. – 2016. – №1. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/yakutskiy-geroicheskiy-epos-olonho-v-kontekste-sravnitel'nogo-izucheniya> (дата обращения: 16.01.2022).
2. Маадай Хара=Маадай Кара: алтаайбаатырдыы эпоһа / сост.: А.Н. Жирков. – Якутск: Бичик, 2017. – 318 с. – (Серия «Эпические памятники мира» (на русс. и як. яз.)).
3. Маадай-Кара: алтайский героический эпос. – Москва: Наука, 1973. – 474 с.
4. Пухов И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири: общность, сходства, различия // Пухов И.В. Якутский героический эпос –

олонхо. Публикация, перевод, теория, типология: избр. ст. – Якутск: Изд-во СО РАН, Якут. филиал, 2004. – С. 84–141.

5. Саха народнай ырыалара = Якутские народные песни / сост.: Эргис Г.У., Емельянов Н.В. и др. – Якутск: Кн. изд-во, 1976. – 232 с.

6. *Хусаинова Г.Р.* Башкирский эпос «Урал-батыр» и его сходство с эпосами тюрко-монгольских народов (на примере башкирского, якутского и бурятского материала) [Электронный ресурс] // Эпосоведение. – 2017. – №1 (5). – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/bashkirskiy-epos-ural-batyr-i-ego-shodstvo-s-eposami-tyurko-mongolskih-narodov-na-primere-bashkirskogo-yakutskogo-i-buryatskogo-materiala> (дата обращения: 16.01.2022).

7. Якутский героический эпос. Могучий Эр Соготох. – Новосибирск: Наука, 1996. – 440 с.

УДК 81'255.4

ПЕРЕВОДЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ КАК ИНСТРУМЕНТ ПРЕОДОЛЕНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ДИСЛОКАЦИИ ЭПИЧЕСКИХ ИМЕН

А.А. Находкина
(г. Якутск)

В статье рассматривается проблема переводческого комментария, функции, типология, причины возникновения. Материалом исследования послужил перевод на английский язык якутского героического эпоса олонхо «Дьулуруйар Ньюргун Боотур» П.А. Ойунского (англ. Nurgun Boturthe Swift). Переводческий комментарий является инструментом передачи и сохранения информации, национального своеобразия и эмоционально-экспрессивной функции образа. Переводчик выступает не только в роли интерпретатора текста оригинала, но и достаточно часто выполняет функцию человека, адаптирующего определенные культурные и языковые явления для инокультурной среды. Также анализируется опыт предыдущих изданий якутского эпоса на якутском языке и его переводов на русский и иностранные языки на предмет наличия переводческих комментариев. Уникальность материала и отсутствие разработанной якутско-английской переводческой

традиции делает исследование актуальным. С помощью сопоставительного метода автор предлагает к рассмотрению примеры из английского перевода олонхо, внутритекстовые комментарии, постраничные сноски, затекстовые комментарии и графические средства выделения экзотизмов.

Ключевые слова: переводческий комментарий, реалия, якутский язык, английский язык, сноска, курсив.

COMMENTS OF TRANSLATORS AS A TOOL TO OVERCOME CULTURAL DISLOCATION OF EPIC NAMES

A.A. Nakhodkina
(Yakutsk)

The paper outlines questions of functions, typology and origin of the comments of translators as integral part of cultural translation. This study is based on the English translation of the Yakut heroic epic olonkho «NurgunBotur the Swift» written by P.A. Oyunsky. The translation comment is a tool to transfer and save information, ethnic identity and emotional and expressive functions of the form. Translator not only gives his version of the source text, but also often reconstructs its specific cultural identity. The paper overviews previous publications of the Yakut epic and its translations into Russian and English. The material's singularity and lack of a Yakut-English translation tradition make this study relevant. The author defined various practical methods from the English translation of olonkho, including intratextual comments, footnotes, endnotes, and graphical tools of exoticism highlighting.

Keywords: cultural translation, translation comment, culture-specific concept, colour, epic, olonkho, Yakut, English, footnote, italic.

Перевод художественных произведений является неотъемлемой частью культурной взаимосвязи. Переводчик сталкивается со множеством трудностей при переводе художественных произведений. Он должен понять и передать информацию как можно ближе к тексту оригинала, но при этом сохранить национально-культурную специфику исходного текста. Переводческий комментарий является одним из эффективных решений такого рода задач, с помощью него можно сохранить колорит и выразительность в тексте перевода.

Российский лингвист Л.С. Бархударов предупреждает, что не следует путать переводческий комментарий с описательным переводом, суть которого заключается в «раскрытии значения лексической единицы исходного языка при помощи развернутых словосочетаний, раскрывающих существенные признаки обозначаемого данной лексической единицей явления, то есть, по сути дела, при помощи ее дефиниции (определения) на языке перевода» [1, с. 99].

Переводческий комментарий и причины, его вызывающие

Согласно Л.С. Бархударову «если полностью отсутствуют соответствия той или иной лексической единице одного языка в словарном составе другого языка, то в этих случаях принято говорить о так называемой безэквивалентной лексике. Под безэквивалентной лексикой, стало быть, имеются в виду лексические единицы (слова и устойчивые словосочетания) одного из языков, которые не имеют ни полных, ни частичных эквивалентов среди лексических единиц другого языка» [1, с. 94].

Ярким примером безэквивалентной лексики являются реалии, или лакуны. Они – одна из первых причин, вызывающих необходимость использования переводческого комментария. Другая причина, вызывающая необходимость комментария переводчика, – это иноязычные вставки в оригинале. Реалии/лакуны выступают как носители культурных данных, следовательно, очевиден тот факт, что у реалий присутствует определенный колорит. При переводе в первую очередь рассматривают соответствие тех или иных языковых явлений оригинала в языке перевода. Если нет соответствия в языке перевода, то тут мы имеем дело с лакунами.

Подобные несовпадающие и разъединяющие национально-специфические элементы в лексических системах языков и культур представляют особую трудность для перевода, поскольку именно необходимость сохранения национального колорита при переводе является одной из первых проблем, с которой сталкивается переводчик.

Для передачи якутских реалий типа «батыйа» или «дэйбиир» отсутствует прямое соответствие этим единицам в другом языке. Поэтому в переводах либо происходит замена, либо реалия сопровождается пояснением-комментарием, что позволяет рецепторам понять такие выражения, однако передача их на другие языки требует серьезного осмысления.

Переводческий комментарий для передачи реалии/лакуны используется лишь тогда, когда в одном языке отсутствует отдельное обозначение какого-либо понятия, которое существует в другом. Переводческий комментарий используется и в том случае, когда переводчик считает нужным объяснить (например, в примечании, постраничной сноске или прямо в тексте в скобках) какие-то понятия, не известные иноязычному читателю. Он может быть расположен или до или после текста, или внизу страницы, или непосредственно в тексте за словом, требующим комментария.

Особенно это касается транслитерируемых и транскрибируемых слов, значения которых, по мнению переводчика, могут быть непонятны из текста. Это справедливо и к именам собственным. При переводе исторических, эпических, фольклорных, искусствоведческих текстов переводческие комментарии часто встречаются в виде приложения.

Анализ

Проблема переводческого комментария рассмотрена на материале перевода фундаментального труда Платона Алексеевича Ойунского «Дьулуруйар Ньургун Боотур» («Ньургун Боотур Стремительный») [2] на английский язык, выполненного группой переводчиков Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова, (г. Якутск) под руководством А.А. Находкиной. Перевод был выполнен с оригинального якутского текста, подписан в печать 11 октября 2013 г. и вышел в свет 2 декабря 2013 г. в английском издательстве Renaissance Books, однако по различным организационным причинам на титульном листе указан 2014 г. издания.

Столь масштабный проект мог быть осуществлен лишь при большом бескорыстном энтузиазме переводчиков, а впоследствии и поддержке республиканской Государственной целевой программы по сохранению, изучению и распространению якутского героического эпоса олонхо (2006-2015), а также Программы развития СВФУ.

При подготовке к переводу автор статьи ознакомилась с якутским оригиналом, русским переводом В.В. Державина, некоторыми фрагментарными переводами 1 песни олонхо П.А. Ойунского на английский язык, а также переводами олонхо П.В. Оготоева на другие иностранные языки. При этом вызвал недоумение тот факт, что в указанных изданиях

отсутствуют постраничные сноски и внутритекстовые комментарии, что значительно осложняет чтение и является серьезным препятствием к пониманию переводного текста. Самые пространные затекстовые комментарии за авторством к.ф.н. И.В. Пухова даны к переводу В.В. Державина и помещаются в конце книги. Даже оригинальный якутский текст олонхо не содержит постраничных сносок, несмотря на то, что эпический язык времен Ойунского довольно сложен для современной якутской читательской аудитории.

В качестве примера для анализа рассмотрим постоянный эпитет к имени одного из эпических персонажей Эр Соготох, Эрэйдээх-Буруйдаах:

Your name is Orphan child Ogo Tulayakh Of the Middle World, Owner of a foal and Of the *batyiamade* of a rib bone, Your other name is The late-in-life child, The Miserable, The life-long sufferer, The Lonely Man Er Sogotokh, Eredel, the marksman... [3, с. 433].

В данном примере якутское имя нарицательное «оҕо тулаайаах» (досл. рус. «дитя, сирота») становится в тексте именем собственным персонажа. Оно передается на английский язык с помощью переводческой транслитерации Ogo Tulayakh и перевода-кальки, выступающего в функции комментария, – Orphan child (досл. англ. «сирота, дитя»):

Let me, *Orphan child Ogo Tulayakh* Of the Middle world (курсив мой – А.Н.)

Подобные примеры, используемые в этом постоянном эпитете, также демонстрируют необходимость и наличие переводческого комментария в тексте. Так, прозвище сироты Эр Соготох (досл. якут. одинокий человек/мужчина) передано на английский язык с помощью переводческой транслитерации «Er Sogotokh» и перевода-кальки, выступающего в функции комментария, «Lonely Man» (досл. англ. «одинокий человек/мужчина»).

Парное слово «эрэйдээх-буруйдаах» переведено с якутского языка тремя способами: один из переводов представляет собой фразеологическое устойчивое сочетание «late-in-lifechild» (англ. «обездоленный»), второй навеян названием романа Виктора Гюго «Отверженные» – «Les Miserables» (досл. франц. «несчастные»), а третий «Life longsufferer»

(досл. англ. «страдающий в течение жизни»), собственно, является пояснением-комментарием. При переводе имен на первый план выступает семантика, а не синтактика, поэтому структура парного слова не сохранена, поскольку подобный феномен не характерен для английского языка, а якутское парное слово с близкими значениями «несчастный», «бедный», «обездоленный», «страдающий» было переведено словами и выражениями со сходными значениями. Такой подход обусловлен широким семантическим полем лексемы «lonely», которое включает в себя значение «несчастный», таким образом «одинокость» понимается как отсутствие кровных родственников и выступает синонимом «обездоленности, несчастья, страдания» в целом. Старуха-абаасы, воспитавшая сироту в корыстных целях, чтобы он добывал ей еду, в счет не берется.

Исключение было сделано для значения второго элемента парного слова – «виноватый» («буруйдаах»), которое не сохранилось в переводе по объективным причинам, поскольку в якутском языке второй компонент парного слова, как правило, утрачивает свою семантику и используется лишь в качестве фонетического довеска, аллитерации. К тому же смещение акцента с «виновности» персонажа на его «обездоленность» оправдано сюжетно: ведь новорожденный младенец никак не может быть виноват в том, что его беременную мать похитили, поэтому он родился в логове похитителя – демона-абаасы; фактически лишенный родителей человеческий ребенок воспитывается у демонов.

Late-in-life child, The Miserable, Life long sufferer, Lonely Man Er Sogotokh, Eredel, the marksman.

Английский полнотекстовый перевод олонхо П.А. Ойунского, выполненный в Северо-Восточном федеральном университете имени М.К. Аммосова, предваряется серией научных статей, включая Глоссарий избранных комментариев, составленный А.А. Находкиной. Продолжая ориентацию на сохранение экзотических элементов, и вместе с тем пытаясь облегчить восприятие текста англоязычным читателем, комментарии были сделаны максимально доступными и понятными. Во многом создание комментариев помогло самим переводчикам в понимании тех или иных реалий якутского уклада жизни. Например:

Esekh [e'seh] – a summer solstice festival, in other words the Kumis Festival, usually celebrated 21 June; now modern Sakha celebrate it from the second half of June till the beginning of July. The name derives from the Yakut word 'ыс' [es] that means 'sprinkle'. Shamans sprinkle the ground with kumis as a symbol of fertilization and prosperity for good grass growth and healthy cattle [3, c. lii].

Ilbisand ohol[il'bis] [o'hol] – flying spirits of war, discord and bloodlust. They sow the seeds of strife and hostility, and fly over the field of a battle screaming and howling. Usually only their children are mentioned in Olonkho: daughter of ilbis and son of ohol. They live at the top of the spearhead, arrowhead or in the blade of another weapon. They drink blood and when they are hungry, flames of blue or sulphur fire appear on the weapon [3, c. lii].

В качестве разновидности переводческого комментария можно предложить хорошо показавший себя графический способ выделения экзотизмов, лакун и реалий – курсив. В нижеприведенном примере курсивом выделены якутские реалии, к которым в предыдущих песнях олонхо уже даны комментарии.

I am standing here, In the centre of a wide *tuhulgeh*, As big as a deep blue lake, Surrounded by a yellow *chechir*. Today I am praising The sacred white *sergeh* With seven *selehropes*, For I am seeing My dear golden-chested Skylark, My dear copper-chested Birdy leave... [3, c. 315].

Курсив служит удобным маркером иноязычных слов, например, междометий.

'*Urui-aikhal! Narin-naskil! Urui-tusku! Kehgel-nusha!* Let us praise Akhtar Aiyyyhyt, Let us praise Kurye Jehegei, Let us praise Ekhsit Mother Khotun... [3, c. 315].

Дискуссия

Для работы над проектом была создана творческая группа переводчиков, состоящая из преподавателей и студентов 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 приобрести незабываемый, уникальный опыт работы над эпическим текстом. Вооружившись современными достижениями зарубежной и отечественной науки о переводе, переводчики СВФУ попытались обеспечить английский перевод олонхо теоретическим научным обоснованием и определить переводческие стратегии и системы ориентиров при воспроизведении якутского эпоса на иностранном языке. Актуальность подобного научного подхода была вызвана почти полным отсутствием теоретического обоснования такого перевода и подобной переводческой традиции в целом. Традиционное мнение по поводу перевода с якутского языка хорошо иллюстрирует отзыв П. Черных, переводчика поэмы П.А. Ойунского «Красный шаман» на русский язык: «Язык оригинала очень красив. К несчастью, эти красоты при переводе пропадают», ибо «якутская поэзия основывается на аллитерациях и непереводимой игре слов» [4].

Современный российский переводчик и лингвист Т.А. Казакова считает, что «переводческий комментарий следует рассматривать как дополнительный прием, сопровождающий слова, переведенные с помощью любого способа лексико-семантической трансформации, но при этом требующие расширенного пояснения, например, если толковые словари не дают вокабулы, достаточно глубокой для данного контекста, или само понятие вообще отсутствует или трактуется иначе в переводящей культуре» [5, с. 113].

В качестве иллюстрации к данной цитате приведем пример постраничной сноски к якутской лакуне «сутуруо»: **suturo** – Hiphighfur ‘leggings’, впервые упоминается в Песне 6 (стр. 261) английского издания 2014 г. Помимо переводческой транскрипции, использован довольно рискованный переводческий комментарий, где в максимально доступной форме объясняется форма, длина и функция данного вида одежды – длинные высотой до бедра меховые *леггинсы*. Конечно, это примерный перевод с помощью аналога, но введение в пояснительную часть комментария современного термина, относительно недавно проникшего из английского языка в русский, по замыслу должно окончательно снять барьер непонимания у читателя и способствовать узнаванию ситуации.

He slipped a shabby fur coat
Over his shoulders, A belt of a willow,
Wearingsuturo Loose around the shins,
Wearing pants Slipping down from
his hips... [3, с. 261].

Данный вид одежды упоминается и в других местах текста, но уже не сопровождается комментарием, однако выделяется в тексте с помощью курсива как экзотическое слово.

Untied laces Of pants and *suturo*... [3, с. 313].

Your deep, lake-wide Squeezing throat
With the greediness The size of
a *suturo*lace! [3, с. 373].

В английском переводе Первой песни эпоса «Дьулуруйар Ньургун Боотур» П.А. Ойунского якутский переводчик Скрыбыкин опустил перевод *сутуруо*, а также некоторые другие якутские реалии и лакуны, как не представляющие большой смысловой потери, по его мнению. Часто встречаемое в оригинале устаревшее слово *тухахта*, обозначающее круглое декоративное украшение на женской шапке, обычно изготавливаемое из серебра, опускается в переводе из-за отсутствия такого понятия у англоязычного читателя. Слово *сынаһа*, означающее возвышенную закраину вдоль стены юрты, тоже опускается из-за отсутствия словарного эквивалента. Обозначения таких единиц измерения, как *илии* (палец, как единица измерения = 1,7 см), *тутум* (якутская мера длины, равная высоте сжатого кулака) Скрыбыкин также опускает в переводе, так как, по его мнению, они не соответствуют английским мерам. Перевод Скрыбыкина был опубликован в «Вестнике Республиканского колледжа» в 1995 г. По словам переводчика, «в олонхо есть очень много слов, вышедших из употребления, значения их можно узнать сейчас лишь в словарях или у старых людей. Кроме того, есть слова, которые не поддаются переводу, они несут только эмоциональную окраску, практического значения у них нет» [6, с. 4].

Это довольно спорный подход, и мы рискнем не согласиться с ним. Для перевода этих и других реалий мы в большинстве случаев использовали транскрипцию/транслитерацию, перевод с помощью аналога или описательный перевод (экспликацию) в виде постраничной сноски или пояснения в тексте. Выбор переводческого приема зависел от частот-

ности использования слова в тексте. Так, «илии», единица измерения, используется в тексте олонхо Ойунского относительно редко, поэтому переводится с помощью экспликации как «finger-sized», в то время как другая единица измерения длины – «былас» – встречается часто и переводится с помощью переводческой транслитерации «bylas». Таким образом, основными препятствиями к переводу послужили языковая и культурная асимметрия, возникающая при переводе с разноструктурных языков, а также недостаточная языковая, культурная и переводческая компетентность и вытекающая из этого гиперболизация трудностей перевода олонхо. Очень убедительно на подобные заявления ответил Роман Якобсон в своей знаменитой статье «Allcognitiveexperience and its classification is conveyable in any existing language. Whenever there is deficiency, terminology may be qualified and amplified by: loan words, loan translations, neologisms, semantic shifts, circumlocutions» [7, с. 234] (Весь познавательный опыт и его классификацию можно выразить на любом существующем языке. Там, где отсутствует понятие или слово, можно разнообразить и обогащать терминологию путем слов-заимствований, калек, неологизмов, семантических сдвигов и, наконец, с помощью парафраз).

Таким образом, в английском переводе якутского эпоса 2014 г. переводчики ориентировались на восприятие своего будущего читателя, незнакомого или малознакомого с реалиями якутской культуры и быта, и поэтому использовали все возможные виды переводческого комментария: внутритекстовые пояснения, постраничные сноски, затекстовые комментарии, выполненные в виде глоссария, вводную пояснительную статью и даже ввели такие дополнительные графические элементы, как курсив. Количественно объем всех типов комментариев значительно превышает известные комментарии И.В. Пухова к русскому переводу олонхо. К тому же, пояснительная статья и глоссарий избранных комментариев размещены в начале книги для того, чтобы читатель заранее ознакомился с основными понятиями якутского быта и культуры, якутской эпической традиции до того, как приступит к чтению эпоса.

Впервые был применен способ постраничных сносок, что, возможно, поначалу «замедляло чтение и вело к определенным потерям», по мнению современного российского переводчика Е. Доброхотовой-Май-

ковой [8, с. 43–46]. Но, как считает тот же автор, «...по крайней мере, такие вещи надо делать осознанно, понимая, чем и ради чего жертвуешь. Остается надеяться, что по мере того, как мир становится меньше, и мы больше узнаем о том, как жили и живут люди..., эта проблема во многом отпадает сама собой...» [там же]. А нам остается надеяться, что с ходом развития человечества и расширением географии иноязычных переводов якутского культурного наследия мир больше узнает о том, как живут люди в Якутии, и многие слова и реалии станут понятны без дополнительных разъяснений.

Литература

1. Бархударов Л.С. Язык и перевод: Вопросы общей и частной теории перевода: 2-е изд. – Москва.: Изд-во ЛКИ, 2008. – 240 с.
2. Ойуунускай П.А. Дьулуруйар Ньургун Боотур. – Якутск: Бичик, 2003. – 544 с.
3. Oyunsky Platon (2014) Nurgun Botur the Swift // English translation under the supervision of Alina Nakhodkina. – Folkestone, Renaissance Publishing House, 2014. – 506 p.
4. Письмо П. Черных-Якутского к А.М. Горькому // Рукописный фонд Республиканской библиотечной системы им. А.С. Пушкина. Архив П. Черных-Якутского.
5. Казакова Т.А. Translation Techniques. English – Russian. Практические основы перевода. – Санкт-Петербург: Союз, 2001. – 320 с.
6. Ойуунускай Р.А. (1995) Njurgun Bootur the Impetuous. The first song / Translation into English by Ruslan Skrybykin // Вестник Республиканского колледжа. – 1995. – №1. – С.6.
7. Jakobson Roman. On linguistic aspect of translation [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://web.stanford.edu/~eckert/PDF/jakobson.pdf>. – Р. 234.
8. Доброхотова-Майкова Е. Еще раз о непереводаемом в художественном переводе // Профессиональный перевод и управление информацией. – 2009. – С. 43–46.

ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ В ПОЭЗИИ К.Д. УТКИНА-НУҢҮЛГЭН

М.В. Спиридонова
(г. Якутск)

В статье впервые рассматривается проблема последовательной эволюции малого жанра поэзии в творчестве К.Д. Уткина, который в начале XXI в. начал работать в стиле коротких стихов. Он экспериментировал с такими восточными жанрами, как газели и рубаи, хокку и танка, обладающими философским содержанием о жизни человека и особой дидактичностью, выпустив по ним три сборника. Основным вкладом К. Уткина в современную якутскую поэзию стали его короткие стихи, основанные на традициях устного народного творчества. Поэт особенно активно использовал в них пословицы и поговорки – достояние и мудрость народа, накопленные веками. В них отражены знания народа об окружающем мире, жизни человека и отношениях людей, содержатся советы молодому поколению.

Ключевые слова: Уткин К.Д., якутский поэт, восточные формы стиха, фольклорные жанры, малые жанры якутской поэзии, национальное своеобразие содержания, художественной формы.

PROVERBS AND SAYINGS IN THE POETRY OF K.D. UTKIN-NYҢҮЛГЭН

M.V. Spiridonova
(Yakutsk)

The article deals mainly with the modern poetry of K.D. Utkin, which at the beginning of the 21st century began to work in the style of complex verses. The article reveals the problem of the consistent evolution of the small genre of poetry in the work of K. Utkin. Having released three collections, he experimented with modern oriental genres, such as ghazals and rubais, haiku and tanka, which have a philosophical experience about human life and didacticism. The main discovery and contribution of K. Utkin in modern Yakut poetry was his elements, based on the traditions of folk oral art. Sayings and sayings are the property and wisdom of

the people, accumulated over the centuries. In them, the ancient Yakut shared his knowledge about the world around him, human life and human relations. The poet uses this folk treasure and gives his advice, shares his observations on reality, accumulated over many years of his life, to the younger generation.

Keywords: Utkin K.D., Yakut poet, oriental forms of verse, folklore genres, small genres of Yakut poetry, national originality of content, artistic form.

К.Д. Уткин (1934–1916) – доктор философских наук, профессор, культуролог. Он – действительный член четырех академий России, автор многочисленных научных работ.

К. Уткин был известен и как поэт. Его поэтическое творчество можно разделить на два периода – это последняя четверть XX и начало XXI вв. В советский период его творчество не выходило из общего русла развития якутской литературы, поэт в стихах воспевал радости советской жизни, восхвалял политику власти и т.д. Во втором периоде своей творческой деятельности К.Д. Уткин много экспериментировал, и особое внимание стал уделять малому жанру поэзии, восточным традициям, затем обратился к национальным истокам якутской литературы. В статье впервые ставится проблема исследования последовательной эволюции малого жанра поэзии в творчестве К. Уткина.

Поэт, увлекшись философскими жанрами восточной поэзии, сочинял свои стихи в стиле газелей, рубаи, созданных в Средней Азии, и японских хокку, танка. Выпустил три сборника – «Одинокие звезды» (2000), «Волшебный мой наперсток» (2006), «Белые потоки» (2010). Уткин, как ищущий поэт, писал: «Мы всегда как бы находились на стыке культурных взаимодействий традиций Запада и Востока. Меня всегда интересовала восточная поэзия и ее лирические миниатюры, в особенности творчество Омара Хайяма. В их произведениях можно найти силу разума и глубины мыслей человека. Мои стихи в форме рубаи, бейты вошли в сборник ««Одинокие звезды»», в новой книге пишу в форме хокку» [8, с. 4–5].

Книга рубаи автора «Одинокие звезды» состоит из 9 разделов, в которых стихи объединены по тематическому принципу: например, 1 – «Человек – раб мысли», 2 – «Все меняется», 3 – «Учителя жизни» и т.д. Всего у автора 237 рубаи в 948 строках.

*Земля-планета
Изменилась навсегда.
Одинокие звезды
Вот почему призадумались...*

(здесь и далее наш подстрочный перевод).

Или:

*Жизнь коротка,
Как полет птицы,
Маленький внучек гладит
Серебро моей бороды.*

Далее:

*Каждый кичится,
Солнцу уподобляется.
Небо от того хмурится.
Звезд своих прячет.*

Поэт, как философ и умудренный жизненным опытом человек, делится в стихах своими наблюдениями за жизнью, своими знаниями о действительности. Т.Н. Васильева, исследовавшая восточные традиции в якутской поэзии, рубаи Уткина оценивает таким образом: «Характерная черта рубаи Омара Хайяма – идейная глубина содержания и логичность формулировок, что мы, в свою очередь, находим и у К. Уткина как показатель следования основному канону жанровой формы рубаи. В каждом произведении К. Уткина соблюдается строфический канон жанровой формы. Однако канонической структуре (где первые две строки – посылка, третья – кульминация, четвертая – вывод) подчиняется меньше четверти четверостиший» [3, с. 73]. Мы со своей стороны отметим, что рубаи О. Хайяма отличаются орнаментальностью высказываний, пышными цветистыми эпитетами и сравнительной образностью. У К. Уткина стихи емкие, немногословные и отличаются простотой изложения.

В опытах К. Уткина в форме японской твердой формы в сборнике «Волшебный мой наперсток» автор более точно старается следовать традициям жанра. Например:

Кыыс тыгар тыына (1-2-2=5)
Өспөт кыымнары кыыста. (2-3-2=7)
Айыыһыт курдук. (3-2=5).

И в содержательном отношении стихи философичны, в первых двух строках дается посыл, в последней – заключительная мысль автора. Исследователь пишет: «Афористичность и лаконичность отличают хокку К. Уткина. В кажущейся простоте и утонченности, искренности и мудрости, доброте и чуткости хокку якутского поэта наблюдаются мотивы творчества Мацуо Басё. А гражданские мотивы ... сходны с хокку Кобаяси Исса. В произведениях якутского автора наблюдаются также формальные, композиционные и слоговые каноны жанровой формы. Из 88 хокку 78 написаны по канонической форме ритмики 5-7-5...» [3, с. 110]. Другой автор хокку Уткина оценил образным выражением: «Они похожи на якутскую красавицу в японской одежде» [2, с. 99]. Другими словами, автор в хокку воплотил свое национальное видение мира.

С другой стороны, отмечают, что полностью осуществить как замысел, так и форму японского малого жанра мало кому удавалось из инонациональных поэтов. Японские хокку загадочны, образы символичны, и их содержание воспринимает только тот, кто знает философию, историю японского народа. Но приблизиться редко удается. Поэтому другой исследователь хокку К. Уткина пришел к таким выводам: «Два трехстишия, содержание которых мне понятно и красиво изложено, остались для меня загадочными, шифра, культурного кода к ним я не нашел. На первый взгляд одно стихотворение относится к хиромантии, другое – к инкарнации... Всего два трехстишия из двух циклов, но какая информативность в них – никакие доклады и диссертации не в состоянии сравниться с этой формой словесности, которой виртуозно владеет уважаемый профессор» [1, с. 128–129].

Восточные формы привлекали многих якутских поэтов, которые в своем творчестве часто обращаются к форме рубаи, газели, хокку, танка.

Но К. Уткин пошел дальше. Он создает в якутской поэзии свои малые жанры. Вышла его книга «Думы якута» (2012), в которую вошли короткие стихи поэта, основанные на традициях якутского фольклора. Автор преклоняется перед талантом народа, который умел метко и красочно выразить свои мысли в пословицах и поговорках: «Меткие афоризмы, загадочные выражения таятся у нас в глубине души... Как клюв птички, как глаз рыбки, они малы по своему размеру, но сколько пользы при-

носят народу. И я решил последовать традициям народной мудрости...» [8, с. 4]. Якуты, переживавшие долгие, лютые месяцы зимы, умели и любили думать, размышлять о жизни. К.Д. Уткин пишет: «Великая красота, Высший Разум и Мудрая Мысль определяют суть жизни народа и лежат в основе его Учения» [9, с. 5]. Краткие народные изречения, в которых находим мудрость древнего народа, всегда были излюбленным жанром якутского фольклора.

В книгу К. Уткина «Думы якута» вошло более 500 афоризмов. Он на этом не остановился, продолжал создавать свои короткие стихи до конца своей жизни. Поэт говорит устами народа, так как «народная мудрость – мерило высшего знания». Он прямо заявляет, что свои стихи посвящает молодежи советует, учит жить и относиться с уважением к вечным ценностям, таким образом, сохраняя дидактические черты фольклорного жанра. Например:

*Имя свое не позорь,
Жизнь на мелочи не променяй...*

Или:

*Благодарность людей
Блуждает по миру.
Поэтому долго идет...*

Стихи поэта, обладающие такой сильной дидактичностью, превращаются в Учение философа. «Философ К.Д. Уткин – настоящий наставник молодежи, ваятель духовного мира юной личности... Таков педагогический вектор философа, педагога, поэта К.Д. Уткина» [5, с. 78].

При этом короткие стихи поэта, которые он называл лоскутками, и в содержательном плане, и по форме глубоко национальны. В современной якутской литературе постперестроечного времени возрос интерес к фольклорным традициям. На фольклорных сюжетах и образах создавались такие крупные произведения, как поэмы, романы и драмы. А К. Уткин обратился к традициям малых жанров якутского фольклора – пословицам и поговоркам. Как отмечают исследователи-фольклористы, пословицы – это жанр, «непрерывно обновляющийся, отзывающийся на все изменения в развитии человеческого общества. Новые эпохи дают новые изречения» [10, с. 347]. Значение пословиц признавал и основоположник якутской литературы А. Кулаковский, который собрал более 900 пословиц и издал их с переводом на русский язык. «Киһи тыла –

ох» в переводе на русский: «Слово человека – стрела». т.е. меткое слово само по себе опасно, с ним нужно быть осторожным.

Через столетие к ним обратился К. Уткин. Меткость выражений, краткость изложения требуют соответствующей отточенной формы. Стихи Уткина состоят из двух, четырех строк. Ритмика в них достигается синтаксическим параллелизмом. Звукопись основана на особенностях якутского стиха: это гармония гласных, согласных звуков – аллитерация. Аллитерация является «основополагающим принципом структурирования якутского стиха» [6, с. 23], поэтому она обязательно присутствует у К. Уткина в его рубаи и хокку. Кроме этого, автор, как и в пословицах, использует также изобразительные средства – сравнения, метафоры, аллереорию, иронию, гиперболу и т.д. Например, в стихотворении:

*Женщина – ножками,
Мужчина – мышцами.
А ножки – все длиннее,
А мышцы – все мельче*

– автор использует синтаксический параллелизм, который также образует и рифму стиха. Как отмечают, в пословицах «рифмованное завершение имеет 54,5% от их общего количества» [4, с. 19]. То же наблюдается и у К. Уткина. В метонимии «Женщина – ножками, Мужчина – мышцами» и т.д. раскрывается содержание произведения. Автор критикует, как в жизни меняются ценности, когда женщин оценивают по длине ее ног, а мужчина теряет свою гендерную принадлежность. Действительно, в краткости изложения автора подразумевается целый трактат о современной действительности. При этом чувствуется сила иронии, сарказма автора, поднявшего на смех изменяющийся мир.

Таким образом, К.Д. Уткин, долгие годы работая в философской лирике, создал короткий жанр якутской поэзии и этим обогатил современную якутскую поэзию. Исследователь правомерно отмечает, что «жанровая система не статична, а жанрообразовательные процессы определяются диалектическим единством идейно-тематической и композиционно-структурной особенностей литературного произведения» [7, с. 222]. Стихи К. Уткина, близкие к народным афоризмам, глубоко национальны как по содержанию, так и по форме. Автор в своих стихотворениях-миниатюрах сумел высказать глубокие размышления о жизни, отношениях людей и обо всей Вселенной. В конечном счете, он, как поэт

и философ, создал свое Учение, обращенное к молодежи. Он, говоря: «Все лучшее на земле создал человек. Назначение человека – творение, творчество, продолжение жизни» [9, с. 250], правомерно считал свое поэтическое творчество наследием для будущих поколений.

Литература

1. *Андреев И.И.* Жанровая форма японских хокку // В поисках мудрости: доклады, выступления, статьи науч.-практ. конф. «Уткинские чтения», посвящ. 75-летию со дня рожд. К.Д. Уткина. – Якутск: Бичик, 2011. – С. 128–130.
2. *Багатайский Р.* Эссе о друге // В поисках мудрости: доклады, выступления, статьи науч.-практ. конф. «Уткинские чтения», посвящ. 75-летию со дня рожд. К.Д. Уткина. – Якутск: Бичик, 2011. – С.91–105.
3. *Васильева Т.Н.* Поэтика твердых форм в якутской лирике. Особенности освоения восточных и европейских художественных традиций. – Новосибирск: Наука, 2011. – 184 с.
4. *Дьячковская М.Н.* Аллитерация и рифма в якутской поэзии. Проблемы эволюции и классификации. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. – 153 с.
5. Педагогика мудрости. – Якутск: Бичик, 2010. – 80 с.
6. *Покатилова Н.В.* Якутская аллитерационная поэзия. – Москва, 1999. – 163 с.
7. *Сивцева-Максимова П.В.* Жанровая типология якутской поэзии. – Новосибирск: Наука, 2002.
8. *Уткин К.Д.* Волшебный мой наперсток. – Якутск, 2006. – 96 с.
9. *Уткин К.Д.* Человек в философии якутов. – Якутск: Бичик, 1997. – 316 с.
10. *Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. – Якутск: Бичик, 2008. – 400 с.

УДК 821.512.157-1Кейметинов09

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ В ПОЭМАХ В.С. КЕЙМЕТИНОВА-БАРГАЧАНА

О.Н. Степанова
(г. Якутск)

В данной статье рассматриваются проблемы фольклорных мотивов в поэмах эвенского поэта В. Кейметинова-Баргачана. На основе фольклорных

сюжетов Баргачан создает свои известные поэмы «Эдек», «Суд», «Легенда о Белом олене». Поэт придает огромное значение архетипическим образам народа – традициям и обычаям, Эдек, белому оленю и образам стариков, выступающих мудрецами и учителями народа. Проблемы поэм Баргачана показывают традиции народа, выступающего хранителем и защитником природы, и являются актуальными в современной действительности.

Ключевые слова: Баргачан, поэзия, фольклор, поэма, эвены, традиции, эдек, сюжет, мотивы, образы, архетип.

FOLKLORE MOTIFS IN POEMS BY V. S. KEIMETINOV-BARGACHAN

O.N. Stepanova
(Yakutsk)

This article examines the problems of folk motives in the poems of the Even poet V. Keimetinov-Bargachan. On the basis of folklore plots, Bargachan creates his famous poems «Edek», «Court», «Legend of the White Deer». The poet attaches great importance to the archetypal images of the people – traditions and customs, edek, white deer and the images of old people who act as sages and teachers of the people. The problems of Bargachan's poems show the traditions of the people acting as the guardian and protector of nature and are relevant in modern reality.

Keywords: Bargachan, poetry, folklore, poem, Evens, traditions, edek, plot, motives, images, archetype.

Вся поэзия В. С. Кейметинова-Баргачана одухотворена любовью к природе, родному краю и народу. Произведения В.С. Кейметинова призывают к гармонии человека с природой. Поэмы «Эдек», «Суд», «Легенда о белом олене» пронизаны фольклорными образами и символами. По содержанию эти поэмы драматичны, носят поучительный характер, в них таится народная мудрость. Они богаты сказочными элементами: волшебная смена обстоятельств, чудесное спасение, вечная тема добра и зла, где добро побеждает, а зло наказывается. Все это показывает, что они близки по жанру к древним легендам, сказкам.

Поэма «Эдек» В.С. Кейметинова-Баргачана получила широкую известность благодаря переводам В. Сивцева на якутский язык и А. Пре-

ловского на русский. В названии самой поэмы уже таится загадка. Эдек в переводах на якутский и русский языки остался неизменным. Из поэмы мы узнаем, что эдек – это святыня, оберег, символизирующий высшие силы. Храня и почитая его, эвены спокойны в завтрашнем дне. Все это связано с древними традициями и обрядами народа. В фольклоре эвенов встречаются упоминания о семейных амулетах-охранителях *эдик, эдек*. В них заключалась сверхъестественная сила, от них зависело благополучие семьи. Их хранили в особой сумке. «Считалось, что домашний эдек мог предсказывать будущее и становился легким, предвещающим добро, или тяжелым, предсказывая что-либо недоброе». [4, 122]. А в поэме Баргачана образ эдека в виде маленького светящегося олененка – хранитель всего эвенского народа и их оленей.

В поэме описывается традиционная жизнь эвенов, их быт, культура и традиции. Бездетная семья Эле и Огды живет в нужде. Их скудное хозяйство состоит из двух оленей: один достался главе семьи Эле по наследству от отца, а один – Огде от бабушки. Несмотря на голод, они не посмели пустить на мясо дорогих им оленей, дарованных им предками. На пищу и одежду добывали охотой. Они свято чтят традиции и веру своих предков, благодаря чему обретают несметное богатство и уважение народа. Их богатство – олени, также окружающие их люди, которым они помогали. Случилось это так: однажды Эле увидел на горе нечто, слепяще-сияющее как солнце, но видом похожее на олененка. Долго не решается подойти, боясь, но во сне к нему является отец и объясняет назначение Эдека. Перед тем как пойти к святыне Эдеку, Эле проводит обряд кормления духа огня:

Жертвенным жиром грудинным
Огонь в очаге угостили –
Чтоб их не оставило счастье,
Чтоб к ним приходила удача [1, 5].

Затем он из шкуры добытого им дикого оленя делает мягкую белую веревку, возжигает священные травы. Только после этого он отправляется за эдеком. Эдек они хранят в сэруке (сумка) из замши, относятся к нему бережно: ни одна живая душа не должна его перешагнуть. Эдек их спасает от нужды и приносит им счастье: оленей несметное количество. Добрые сердцем Эле и Огда щедро делятся с тем, что имеют,

с сородичами. Эдек становится символом благополучия, достатка, мира. Эдек пробуждает в народе веру в чудесную силу. И оленные и безоленные люди начинают тянуться к Эле и Огде, объявляется множество родственников, которых раньше они не знали. Иногда эдека не поднять, он становится тяжелым, это значит, что нельзя уходить, а когда он становится легким как пушинка, значит можно тронуться с места. Так он их оберегает и оберегает от голода и возможных войн. Так проходит много счастливых лет. Но как бывает в сказках, в поэме сталкиваются две силы: добро и зло. Коварство и алчность богача Чусука играют злую шутку над народом. После того, как Эле овдовел, Чусук, чтобы выманить его богатство, обманным путем отдает своего сына Айнада ему на усыновление, представив его сиротой. Так осуществляется его коварный замысел – после смерти Эле, все его олени, в том числе и эдек переходят в руки злодея.

И Айнаду вышло наследство –
Все шкуры, все чумы, все нарты,
Вся утварь, все даже запасы
Мехов и одежд, и конечно,
Все стадо Эле: поголовье,
Что выросло в доброе время
Под солнечным знаком эдека
На пастбищах ближних и дальних –
Бессчетного стада оленья [1, 13].

Эдек для того и святыня, чтобы не осквернять и бережно его хранить. Этот неписанный закон на Чусука и Айнада не действует: они начинают поработать свой народ, издеваться над людьми, а эдек, которого не смогли поднять с места, и вовсе решают сжечь, но по мольбе народа его оставляют лежать в становье. Так они вынуждены перебраться на земли Чусука, что за семь перевалов от их родных. Мудрый старец Бучо, предугадав, что их ждет, решает возвратиться к эдеку. За это время все богатство, что даром досталось Чусуку, начинает утекать: хвороба находит на оленей, и копытка (бутукэ) их добивает, на истощенных нападают волки, рыси, росомахи, затем мор, падеж и отравы. Оставшийся в нищете Чусук, признав свою вину, убивает себя, а сын Айнад убегает в лес. Мудрец Бучо возвращает Эдек своему народу. Для этого совершает обряд иску-

пленения, молит и просит его зла не держать, также просит благословения у прежних хозяев эдека, сходяв к ним на могилу – гирамда.

Держал он эдек над куреньем
И чувствовал как молодеет,
Как слабость его оставляет,
Как сам наливается силой.
Но видит Бучо, что не только
Он сам укрепляется: травы,
Деревья, цветы и кустарник, –
Все громче вокруг зашумело,
Все ярче и радостней стало [1, 18-19].

Так, символ веры народа – эдек – восстанавливает не только справедливость и своего спасителя, но и окружающую его природу со всеми живыми существами. За три года, что кочевал Бучо по стойбищам своих предков, у него оленей расплодилось целое стадо, за это время не было дня, чтобы Бучо не разводил дымокур для эдека. По его наказу сын возвращает свой народ в родные стойбища. Люди кружатся в танце сэде от счастья, веселятся.

А рядом, над жертвенным дымом
Качается замшевый сэрук,
И в сэруке этом заветном,
(и в душах) надежно хранится
Святыня оленного края
И памяти – главное чудо,
И главное наше богатство [1, 21].

Поэма «Суд» переведена на якутский язык В. Сивцевым («Дьуул»). В поэме четко отображены ценности народа, их традиции, обычаи, придерживаясь которых народ сохраняет себя в природе. Связь человека с природой, уважение и почитание традиций предков, чистота помыслов защищает северный народ от напастей, оберегает от угроз со стороны. Поэма дышит идеей защиты природы. Поднимается актуальная сегодня проблема – экология, защита природы, и борьба против браконьерства. Такие проблемы для эвенов были исконными с древних времен. Герои поэмы старик и его внук в лесу находят убитого лося. Старик думает, что он уснул, ему и в голову не приходит, что кто-то так запросто

мог убить лося и оставить в лесу. А когда узнает, то приходит в ужас. Поглаживая по хребту огромного лося, он просит: «Не сердись, это – не люди, а убийцы». Браконьеру нужны были лишь камусы от лося, он содрал с него их, а тушу оставил. Поэма написана от первого лица, внука старика. Возможно, поэт сам пережил такое зрелище, вот слова юного парня: «Сердце щемит, досада давит, прикусив губу, стою на это смотря, не забуду, даю себе клятву, никогда не прощу» (перевод авт.) [2, 44].

Автор называет лося богом тайги. В фольклоре северных народов лось – почитаемое животное. В сюжете поэмы содержится рассказ старика, легенда-миф о двух алчных глупцах Чоко и Хорго, которых погубила их страсть. Они на охоте убивали все: на зверей выходили с луками, не оставляя ничего, рыбу всю из озер вылавливали на запас. Их стали страшиться и даже уважать, хотели даже своих дочерей за них выдавать. Когда кто-либо смел перечить им, они отвечали: «Не у вас мы отбираем, у природы берем, она наша общая кормушка». Их стали бояться все звери: от мышей до лосей. Однажды они увидели белого оленя, для эвенов она святая, но не для этих глупцов. В тот день стояла знойная июльская жара, они в погоне за оленем забыли обо всем, не пили, не ели, все силы иссякли, олень им не давался. Но вскоре все же удалось закинуть аркан, затем сдирают с оленя белоснежную серебристую шкуру, вдоволь смеются, что по тундре будет бегать красный олень без шкуры. Втыкают в него острый олений рог и сдирают шкуру, тут же слепящий свет шкуры меркнет, левая кайма неба закрывается. Красный олень встает, взмывает, поднимается пурга, из-под копыт искры летят, тундра окутывается густой туман, небо закрывают черные тучи, ветер свистит, неистово буйная, градом бьет, пурга метет. Резкая смена сезона – в наказ подлецам. Суд природы состоялся. Так, она отомстила алчным охотникам. Читателю неизвестно что случилось с браконьером, который убил лося из-за камуса, лишь можно догадаться по истории о братьях Чоко и Хорго, которая носит поучительный характер, что браконьера также настигнет возмездие – суд. В конце поэмы рассказчик делает себе вывод, что учить сына бережному отношению к природе – отцовская честь.

Поэма «Легенда о белом олене» переведена с эвенского на якутский В.А. Тарабукиным в 2011 году. В ней отражаются семейные отношения, связь поколений, традиции эвенов. В начале поэмы бабушка своими

советами и благопожеланиями наставляет внука на достойную жизнь. А внук ее советы понимает буквально: обещает ей стать хорошим человеком, оленей будет пасти, в мире жить с женой, баловать ее будет, подарит доху ей из белой шерсти, с разноцветными узорами, унты из камусов оленей, украшенные бисером. Бабушка говорит ему:

Нельзя, мой һулингуу, внучок,

Не наделай греха,

Не охоться на оленя божественного,

Береги себя, на проклятье не становись (перевод авт.) [2, 70].

Эвены испокон веков поклоняются белому оленю, верят, что он создан богом, он – божий дар, хранитель тайги, символ благополучия. Его воспевают в песнях, о нем упоминают в танцах сэде. Белый олень – своего рода святыня, которую свято чтят до сих пор. Сама легенда о белом олене содержится в бабушкином рассказе в сюжете поэмы. Рано осиротевших мальчиков берет на себя их коварный дядя Сэкии Семен, он обращается с ними плохо, бьет, кормит мертвечиной. Однажды они не смогли углядеть за стадом, за что их дядя выгоняет в лес. Так сиротам приходится выживать под открытым небом, одна у них радость – свобода. Ценность свободы человека автор передает восхищением красотой природы северного края: это – и пробуждение солнца, свежее дыхание земли после дождя, это – далекие верхушки гор, окутанные белым маревом, дугой раскинувшаяся радуга, певчие птицы, шелест лесов аянов, запах хвои, напитавшейся досыта влагой лиственницы. Мир на глазах у детей оживает, становится сказочным, когда по радуге спускаются с небес четыре белых оленя.

Посланные самим Сэвки олени,

Вестники добрых помыслов (перевод авт) [2, 75].

Сэвки (Сэвэки) – это бог, творец по-эвенски. Мальчики-сироты спят отныне в тепле, укутавшись в белые меха оленей, питаются теплым молоком. В благодарность за это мальчики дали оленям имена: первому – Гилтаня (первый), второму – Гарпанга (алая заря), третьему – Буркат (теплое дыхание), четвертому – Нортикан (самец). Так, сошлись воедино с природой сироты, так они выжили.

Фольклор эвенов хранит традиции народа, веру в силы природы. Народная мудрость гласит: спасение народа – в его полной гармонии

с окружающей средой. «Поэмы Баргачана напоминают молодому поколению о заветах предков и автор учит тому, как надо бережно относиться к обычаям народа, являющимся итогом жизненного опыта и мудрости в борьбе за выживание», – пишет В. Огорокова. [3, 117]. И не зря в поэмах выступают образы-архетипы – это бабушки и дедушки, рассказывающие древние предания и передающие молодым традиции народа. Поэмы В.С. Кейметинова-Баргачана отражают единство природы и человека: охраняя и оберегая природу, человек заботится о своем будущем. Сказочный сюжет поэм предполагает счастливый конец произведения, когда торжествует справедливость. Тема чудесного спасенья исходит из веры в высшие силы, силу природы. Духовную силу в этих поэмах человек черпает из природы, а таинство бытия хранится в связи поколений: в трудной жизненной ситуации он обращается к ушедшим предкам, они, как часто это бывает, подсказывают верный путь через сон или какие-либо символы.

Именно обращение к народному фольклору позволило автору включить в свои произведения традиции уклада жизни эвенков, их обычаи: это – обряды очищения, искупления, связь поколений, песни и танцы народа – все это придает национальный характер поэме. Ее основная идея – защита окружающего мира, культуры жителей северного края. Природа – это Дом для северян. В его стихах и поэмах человек и природа едины, они олицетворяют всю целостность живого мира на земле. Природа – зеркало поступков людей, она отражает их отношение к ней.

Баргачан, как знаток фольклора и культуры народа, в сюжетах и образах своих поэм обильно использовал фольклорные мотивы – сказочные сюжеты и образы, народные обряды, песни, танцы и др. В них он сумел трансформировать актуальные проблемы современной действительности.

Литература

1. Кейметинов В.С. Баргачан Эдек. Поэма. – Якутск, 1992.
2. Кейметинов В.С. Дьол уйата: хоһооннор, поэмалар. – Дьокуускай, 2011.
3. Огорокова В.Б. Сияние полярных огней. – Якутск: Бичик, 2013.
4. Туголуков В.А., Спеваковский А.Б., Кочешков Н.В. История и культура эвенков: историко-этнографические очерки, Санкт-Петербург, 1997.

РАЗДЕЛ IV

ЗВУЧАЩИЙ ЛАНДШАФТ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

УДК 398.8(=512.157)

СБОРНИК «ЯКУТСКИЕ НАРОДНЫЕ ПЕСНИ» (из истории подготовки к изданию)

С.Д. Мухоплева
(г. Якутск)

В статье дан обзор научной работы якутских фольклористов под руководством Г.У. Эргиса над сборником якутских народных песен в четырех книгах, изданных в 1976–1983 гг. Представлена общая характеристика научного издания, где впервые был опубликован с переводом на русский язык 181 образец песенных текстов, отобранных из архивных записей, собранных в дореволюционное и советское время, и ранних публикаций. Автором анализируются принципы издания, изучаются вопросы систематизации и итоги источниковедческой работы научного коллектива. Сборник песен оценивается как один из максимально возможных в тот период научных итогов системной, целенаправленной работы основоположника якутской фольклористики Г.У. Эргиса и его учеников, в том числе известного фольклориста Н.В. Емельянова, над изданием текстов народных песен.

Ключевые слова: якутские народные песни, эдиционная практика, сборник народных песен, история якутской фольклористики, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Георгий Устинович Эргис, Николай Васильевич Емельянов.

COLLECTION «YAKUT FOLK SONGS»: FROM THE HISTORY OF THE EDITION

S.D. Mukhopleva
(Yakutsk)

The article provides an overview of the scientific work of the Yakut folklorists under the guidance of G.U. Ergis over a collection of Yakut folk songs in four books, published in 1976-1983. The general characteristics of the scientific edition are presented, where for the first time 180 samples of song texts were published with translation into Russian, selected from archival records collected in the pre-revolutionary and Soviet times, and early publications. The author analyzes the results of the source study, commentary, textual, research work of the scientific team in the context of the history of scientific folklore publications and the upcoming academic publication of the Yakut folk songs in the series "Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East". The collection of songs is assessed as one of the maximum possible scientific results of the systematic, purposeful work of the founder of Yakut folklore G.U. Ergis and his students, including the famous folklorist N.V. Emelyanov, over the publication of texts of folk songs.

Keywords: Yakut folk songs, edition practice, collection of folk songs, history of Yakut folklore, Institute for Humanitarian Research and Problems of Indigenous Peoples of the North, SB RAS, Georgy Ustinovich Ergis, Nikolai Vasilievich Emelyanov.

Вопросы приемов и правил собирания, издания фольклорных произведений народов Сибири и Дальнего Востока в XXI в. все еще остаются актуальными в связи с продолжением подготовки и публикации томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Несмотря на то, что методологические принципы собирания и комплексного издания уникального сибирского материала в целом апробированы, редакторы и издатели фольклорных текстов сталкиваются с определенными трудностями, которые решаются авторским коллективом по ходу практической работы. В итоге, как отмечает профессор Е.Н. Кузьмина, «каждый том Серии содержит новации, задающие новые параметры в издании тех или иных фольклорных жанров», которые развивают не

только эдиционную текстологию, но и текстологию комплексную, новые исследовательские направления и подходы, наполняющие изустными подробностями предметное поле самой фольклористики [2, с. 9]. В целях успешного решения насущных практических вопросов по подготовке томов, исполнители в первую очередь обращаются к истории развития региональной фольклористики, изучают эдиционный опыт своих предшественников.

Цель настоящей статьи – изучение опыта научного издания якутских народных песен, предпринятого Г.У. Эргисом и его учениками, рассмотрение основных тенденций в издании, успехов, неудач и проблем эдиционного характера на материале сборника «Якутские народные песни» в четырех книгах [11–14]. Необходимость обращения к указанной проблематике вызвана историографической ситуацией. К настоящему времени этот коллективный труд якутских фольклористов в целом еще не оценен, существуют только научные статьи, где описана систематизация текстов в сборнике, затронут вопрос музыкальных материалов [3], а также поставлена проблема переизданных текстов [6]. Кроме того, в статье И.В. Рожиной рассматривается история перевода якутских фольклорных текстов, в том числе народных песен, с момента создания Научно-исследовательского института языка и культуры в 1935 г., где Г.У. Эргис определяется как один из основоположников переводческой деятельности фольклорных текстов [7].

В основе разработки заявленной темы лежит анализ сборника песенных текстов в четырех книгах с точки зрения принципов и порядка научной публикации образцов якутского фольклора, выработанных под руководством Г.У. Эргиса в советский период развития фольклористики.

В период с 1947-го по 1983 г. Г.У. Эргисом и его учеником Н.В. Емельяновым была подготовлена и начата беспрецедентная научная публикация образцов якутского фольклора в целях введения в научный оборот материалов устного народного творчества. Так, Г.У. Эргисом в 1947 г. было предпринято научное издание олонхо К.Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» [4], в 1960 г. им были опубликованы «Исторические предания и рассказы якутов» в двух частях [1]. Эргисом также были составлены и изданы в 1965, 1966 гг. «Якутские сказки» в двух томах [15]. В 1965 г. вышел «Сборник якутских пословиц и поговорок», составлен-

ный Н.В. Емельяновым [9]. В 1975 г. издан сборник якутских загадок, составленный С.П. Ойунской [8]. Все эти научные издания, в том числе сборник «Якутские народные песни» в четырех книгах, были подготовлены по единому регламенту, который определил принципы и порядок этих научных публикаций. Данные издания научной школы Г.У. Эргиса представляют собой первый этап научной эдиции якутских фольклористов.

Принципы и порядок научной публикации. В книге «Очерки по якутскому фольклору» автором книги, руководителем проекта научных изданий Г.У. Эргисом были очень кратко охарактеризованы принципы и порядок работы составителей научных публикаций, которые, по всей видимости, носили рекомендательный характер, учитывая то, что научное издание якутских фольклорных текстов предпринималось впервые [10, с. 88–90]. Под научной публикацией понималось издание якутских фольклорных текстов с переводом на русский язык со вступительной статьей, комментариями и приложениями. Вступительная статья в научных изданиях была призвана охарактеризовать издаваемые произведения со стороны содержания, раскрыть особенности его стиля, языкового строя, дать представления об исполнителях и ареальном распространении произведений. В книге автором были обрисованы требования к текстам, которые они издавали. Он указывал, что выбор произведения для публикации не должен был быть случайным. Об этом Г.У. Эргисом написано следующее: «Публикации предшествует большая подготовительная работа по изучению собранных в рукописи ранее не опубликованных текстов, отбор характерных для данного жанра образцов» [10, с. 88]. В связи с этим якутскими фольклористами была проведена целенаправленная работа с архивными фондами не только в Якутии, но и в Санкт-Петербурге и Москве. Кроме того, была составлена библиография всех ранее изданных произведений. Г.У. Эргисом здесь же были описаны принципы перевода, в соответствии с которыми переводчиком следовало точно передать полное содержание оригинала и «по возможности сохранять композицию и особенности поэтики оригинала» [там же]. Под «комментариями» он понимал научно-справочный аппарат, что видно из следующей цитаты: «В комментариях приводятся сведения о сказителях, о записанных или изданных ранее вариантах;

даются примечания обязательного характера к трудным словам, старинным или местным (диалектным) выражениям, к собственным именам и географическим названиям, к социальным отношениям, национальным обычаям, верованиям и т.д.» [там же]. Особых требований к приложениям в этих научных изданиях не было, они варьировались в зависимости от жанра.

Из истории подготовки и издания якутских народных песен. В первую очередь необходимо отметить, что сборник текстов якутских народных песен в четырех книгах был подготовлен еще при жизни руководителя проекта, но издание томов началось лишь в 1976 г., через 8 лет после его смерти, и продолжалось до 1983 г. [11–14]. В силу этого Г.У. Эргис во всех публикациях, кроме последнего, указан как один из составителей. Если над первыми публикациями жанров якутского фольклора в качестве исполнителей были только сам Г.У. Эргис, Н.В. Емельянов и С.П. Ойунская, то над подготовкой первых трех песенных томов работал коллектив исполнителей, состав которого менялся. Только четвертый том был подготовлен одним исполнителем – С.П. Ойунской [14].

Сборник песен в четырех книгах представляет собой публикацию только словесных текстов народных песен, хотя первоначально планировалось издать их в двух томах с нотными приложениями. В связи с этим к работе был подключен композитор и музыковед М.Н. Жирков, который с 1947 г. до самой смерти в 1951 г. работал в Институте заведующим сектором искусствоведения. В «Очерках» об этих планах Г.У. Эргисом отмечено следующее: «Большая работа проведена над изданием «Якутские народные песни» в двух томах. Тексты песен переведены прозой и снабжены примечаниями и нотными приложениями» [10, с. 90].

Систематизация текстов в сборнике народных песен. В четырех книгах сборника народных песен в общей совокупности был издан всего 181 текст. В первую книгу под названием «Песни о природе» вошли 42 текста, распределенные по тематическому принципу на следующие 5 разделов: «Мироздание», «Времена года», «Явления природы», «Родные места», «Растительный и животный мир» [11, с. 229–230]. Тексты первой книги не имели общей нумерации.

Вторая книга под заглавием «Песни о труде и быте» состояла из 80 текстов, из них 79 были пронумерованы и распределены по разделам.

Один текст под названием «Песня-вступление» (Уос аһар ырыа) был издан без номера как текст, предваряющий сборник. Тексты в сборнике были классифицированы также по тематическому принципу на 7 разделов: «Песни о труде», «Песни о промыслах», «Песни ысыаха и хоро-водных танцев», «Песни о любви», «Песни о семейном быте», «Песни о бытовых предметах», «Песни о социальных противоречиях и классов-вой борьбе» [12, с. 419–421].

Третья книга была всецело посвящена песням советского периода. В нее вошли 52 текста, размещенные по восьми тематическим группам: «Песни о революции и гражданской войне», «Песни о колхозной нови», «Бытовые песни первых лет советской власти», «Песни о молодежи», «Песни о колхозной жизни», «Песни об Отечественной войне», «Песни о Советской Родине и коммунизме», «Песни о Ленине и Коммунистиче-ской партии» [13, с. 294–295]. Каждый изданный текст был пронумеров-ван.

В завершающей четвертой книге «Якутские народные поэмы-тойу-ки» были представлены 7 образцов народных песен-тойуков, они име-ли нумерацию. Составителем сборника С.П. Ойунской эти тексты были определены как образцы отдельного жанра – народных поэм-тойуков, возникших в XIX в. и отражавших общественную жизнь якутов того вре-мени [14].

Как видно из вышеизложенного, в основу систематизации текстов по книгам были положены разные принципы: тематический, истори-ческий, жанровый. Если первые две книги были выделены по тема-тическому принципу, то третья книга – по историческому, четвертая – по жанровому. Тут мы обращаем внимание на то, что в книгах 1976, 1977 гг. не было разделения песен на обрядовые и необрядовые, хотя в нее были введены тексты алгысов и тексты песен круговых танцев, а сам Г.У. Эргис в книге «Очерки по якутскому фольклору» выделял обрядовую поэзию отдельно [10, с. 152–180].

Отбор и подача текстов. Для отбора текстов составителями был тщательно изучен большой объем ранее изданных песенных матери-алов и архивные фонды дореволюционного и советского периодов. В силу этого в комментариях составителям удалось сопроводить каж-дый вариант текста песни его версиями, вариантами, которые были из-

даны или хранились в архивах, т.е. текст издавался в совокупности произведений и вариантов. Примечательно то, что были указаны выходные данные текстов, изданных с музыкальными нотами.

Инеднты, переиздания. Как известно, в публикациях одним из показателей новизны служит доля инеднтов, т.е. неизданных материалов. В целом в четырех книгах сборника якутских народных песен был издан 181 текст, из них инеднтов – 92 единицы, переизданий – 88 текстов. Доля неизданных материалов в каждой книге разная.

Инеднты и переиздания текстов в 4-х книгах сборника «Якутские народные песни»

Кол-во текстов	Инеднты					Переиздания				
ЯНП 1976. 42 ед.	25					17				
Из них:	СПбф АРАН	НА МАЭ РАН	АЯНЦ СО РАН	НБК «Саха»	б/у	СПбф	НА МАЭ РАН	АЯНЦ СО РАН	НБК «Саха»	б/у
	2	1	17	-	4	-	-	2	-	15
ЯНП 1977 80 ед.	48					32				
Из них:	СПбф АРАН	НА МАЭ РАН	АЯНЦ СО РАН	НБК «Саха»	б/у	СПбф	НА МАЭ РАН	АЯНЦ СО РАН	НБК «Саха»	б/у
	-	-	36	2	10	-	-	3	-	29
ЯНП 1980 52 ед.	17					35				
Из них:	СПбф АРАН	НА МАЭ РАН	АЯНЦ СО РАН	НБК «Саха»	б/у	СПбф	НА МАЭ РАН	АЯНЦ СО РАН	НБК «Саха»	б/у
	-	-	10	-	7	-	-	8	-	27
ЯНП 1983 7 ед.	3					4				
Из них:	СПбф АРАН	НА МАЭ РАН	АЯНЦ СО РАН	НБК «Саха»	б/у	СПбф	НА МАЭ РАН	АЯНЦ СО РАН	НБК «Саха»	б/у
	-	-	3	-	-	-	-	-	-	4

В первой книге ЯНП издано 42 текста народных песен.

Инедиты – 25 текстов. Из них:

1) тексты из АЯНЦ СО РАН – 18 ед.: № 3 (с. 28–33), 7 (с. 52–55), 8 (с. 56–57), 9 (с. 58–63), 10 (с. 64–69), 12 (с. 76–79), 15 (с. 86–89), 16 (с. 90–95), 18 (с. 100–107), 20 (с. 112–119), 22 (с. 126–129), 23 (с. 130–135), 26 (с. 142–143), 28 (с. 148–149), 34 (с. 166–169), 35 (с. 170–175), 38 (с. 184–187), 42 (с. 194–195);

2) тексты из СПБ ф АРАН – 2 ед.: № 6 (с. 46–51), 19 (с. 108–111);

3) текст из НА МАЭ РАН: № 5 (с. 42–45);

4) тексты без указания первоисточника – 4 ед.: №29 (с. 150–153), 33 (с. 162–165), 39 (с. 188–189), 40 (с. 190–191).

Переиздания – 17 текстов. Из них:

1) тексты из АЯНЦ СО РАН – 2 ед.: №17 (с. 96–99), № 37 (с. 180–183);

2) тексты без указания первоисточника – 15 ед.: № 1 (с. 8–11), 2 (с. 12–27), 4 (с. 34–41), 11 (с. 70–75), 13 (с. 80–83), 14 (с. 84–85), 21 (с. 120–125), 24 (с. 136–137), 25 (с. 138–141), 27 (с. 144–147), 30 (с. 154–157), 31 (с. 158–159), 32 (с. 160–161), 36 (с. 176–179), 41 (с. 192–193).

Во второй книге ЯНП издано 80 текстов народных песен.

Инедиты – 48 текстов. Из них:

1) тексты из АЯНЦ СО РАН – 36 ед.: № 0, 1, 5, 10, 11, 12, 14, 17, 22, 33, 34, 35, 38, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 66, 69, 73, 75, 79;

2) тексты из НВК «Саха» – 2 ед.: № 3, 36;

3) без указания первоисточника – 10 ед.: тексты № 19, 20, 21, 29, 43, 49, 50, 52, 61, 67.

Переиздания – 32 текста. Из них:

1) тексты из АЯНЦ СО РАН – 3 ед.: № 23, 51, 56;

2) без указания первоисточника – 29 ед.: тексты № 2, 4, 6, 7, 8, 9, 13, 15, 16, 18, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 37, 39, 64, 68, 70, 71, 72, 74, 76, 77, 78.

В третьей книге ЯНП издано 52 текста народных песен.

Инедиты – 18 текстов. Из них:

1) тексты из АЯНЦ СО РАН – 10 ед.: № 4, 10, 13, 14, 17, 20, 22, 29, 30, 50;

2) тексты без указания первоисточника – 7 ед.: № 9, 11, 15 (?), 16 (?), 31, 42, 49?

Переиздания – 35 текстов. Из них:

1) тексты из АЯНЦ СО РАН – 8 ед.: № 12, 32, 33, 35, 36, 39, 40, 48;

2) тексты без указания первоисточника – 27 ед.: № 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 34, 37, 38, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 52.

В четвертой книге ЯНП издано 7 народных песен-тойуков.

Инедиты – 3 текста. Из них:

1) тексты из АЯНЦ СО РАН – 3 ед.: № 2, 3, 7.

Переиздания – 4 текста. Из них:

1) без указания первоисточника – 4 ед.: № 1, 4, 5, 6.

Базовые тексты. В таблице указывается не только доля инедитов и переизданий в каждой книге, но и дается информация о базовых текстах, т.е. о первоначальном источнике изданного текста. Как видно из таблицы, основная доля ранее неизданных материалов – 66 текстов народных песен – были получены из рукописного фонда архива Якутского научного центра (АЯНЦ СО РАН), заложенного Г.У. Эргисом и его сотрудниками именно для целей издания и изучения якутского фольклора. Кроме того, в сборнике были опубликованы единичные рукописные материалы из фонда Э.К. Пекарского (СПбф АРАН) и А.А. Попова (НА МАЭ РАН¹), а также расшифровки аудиозаписей из фонотеки НВК «Саха», что в совокупности составляет 5 текстов народных песен. Следует обратить внимание на то, что в части изданных материалов остались невыявленными базовые архивные первоисточники. Это наблюдается в большинстве переизданий. Так, источники указаны только в 17 переизданиях из 88 текстов. Кроме того, архивные данные не отмечены еще в ранее неизданном 21 тексте.

Сборник «Якутские народные песни» в четырех книгах, подготовка которого началась при жизни Г.У. Эргиса, выработавшего принципы и порядок научной публикации образцов якутского фольклора, стал первой крупной научной публикацией текстов якутских народных песен. Он был издан в результате изучения большого массива архивных и ранее изданных текстов народных песен. Тексты были изданы с переводом на русский язык. Следует обратить внимание специалистов на то, что

¹ НА МАЭ РАН – в изданиях отмечен как Архив Института этнографии АН СССР (Ленинград).

вступительная научная статья «Якутские народные песни и поэмы-тойуки» дана в четвертой, завершающей книге сборника. Научная статья и последняя книга сборника были подготовлены С.П. Ойунской под редакцией Н.В. Емельянова [5]. Первые три книги не снабжены научными статьями, они предварены только рубриками «От редактора» или «От редакции».

С высоты сегодняшнего дня, когда за плечами якутских фольклористов под руководством Н.В. Емельянова 5 изданных томов в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» и научно-популярная 20-томная серия олонхо «Саха боотурдара», учрежденная при его содействии, можно без труда указать, что в статье не описана история собирания и издания народных песен, сборник не снабжен указателями исполнителей народных песен, собирателей, мест записи текстов, отсутствует список источников (печатных изданий, рукописей, аудиозаписей), использованных при составлении сборника, и т.д. Эти упущения, а также недостатки в систематизации материалов научного сборника в первую очередь были связаны с нехваткой в то время квалифицированных фольклористов, специально занимающихся исследованием народных песен, малоизученностью песенных жанров.

Научная публикация образцов якутского фольклора, заложенная Г.У. Эргисом в 1947 г., была продолжена его учениками под руководством Н.В. Емельянова и завершилась в 1983 г. изданием четвертой книги сборника «Якутские народные песни». Работа, продолжавшаяся в течение 36 лет, была первым этапом практической школы эдиционно-текстологической и комментаторской работы и стала научной платформой, на которой вызревала новая генерация фольклористов, которая подготовила к изданию тома якутского корпуса академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Сегодня перед якутскими фольклористами стоит задача всестороннего изучения эдиционного опыта Г.У. Эргиса и его учеников.

Литература

1. Исторические предания и рассказы якутов. – Москва. – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1960. – Ч. 1. – 322 с.; 1960. – Ч. 2. – 359 с. – (На якут. и рус. яз.).

2. Кузьмина Е.Н. Текстология алтайского эпоса (к 85-летию З.С. Казагачевой) // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2016. – №2 (31). – С. 5–10.

3. Мухоплева С.Д., Халтанова А.Д. Музыкальные материалы к якутскому песенному тому // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2020. – № 2(40). – С. 25–37.

4. Нюргун Боотур Стремительный / текст К.Г. Оросина. – Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947. – 409 с.

5. Ойунская С.П. Якутские народные песни и поэмы-тойуки // Якутские народные песни, 1976–1983. – Ч. 4: Якутские народные поэмы-тойуки. – Якутск: Якутское кн. изд-во, 1983. – С. 6–30.

6. Оросина Н.А. «Песня о сотворении Матери-Земли» в записи К.Г. Оросина: к проблеме подготовки текстологического комментария в академическом издании // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2020. – № 1 (39). – С. 71–84.

7. Рожина И.В. Из истории перевода текстов якутского фольклора в институте гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук (ИГИИПМНС СО РАН) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 12–2 (66). – С. 157–159.

8. Саха таабырыннара = Якутские загадки. – Якутской: Саха сиринээзи кинигэ изд-та, 1975. – 374 с.

9. Сборник якутских пословиц и поговорок. – Якутск: Якутское кн. изд-во, 1965. – 246 с.

10. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. – Москва: Наука, 1974. – 404 с.

11. Якутские народные песни. Песни о природе. – Якутск: Якутское кн. изд-во, 1976. – 230 с.

12. Якутские народные песни. Ч. 2. Песни о труде и быте. – Якутск: Якутское кн. изд-во, 1977. – 422 с.

13. Якутские народные песни. Ч. 3: Песни советского периода. – Якутск: Кн. изд-во, 1980. – 296 с.

14. Якутские народные песни. – Ч. 4: Якутские народные поэмы-тойуки. – Якутск: Якутское кн. изд-во, 1983. – 280 с.

15. Якутские сказки: в двух томах. – Якутск: Якутское кн. изд-во, 1964. – Т. 1. – 304 с.; 1967. – Т. 2. – 284 с. – (На якут. и рус. яз.).

Сокращения

АЯНЦ СО РАН – Архив Якутского научного центра Сибирского отделения Российской Академии наук

б/у – без указания

ед. – единица

НА МАЭ РАН – научный архив Музея антропологии и этнографии Российской Академии наук

НВК «Саха» – Национальная вещательная компания «Саха»

СПб ф АРАН – Санкт-Петербургский филиал архива Российской Академии наук

УДК 398.8(=512.157)

ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ ЗАПИСИ Н.В. ЕМЕЛЬЯНОВА (по материалам аудиовизуального архива отдела фольклора и литературы ИГиИПМНС СО РАН)

А.С. Ларионова
(г. Якутск)

В статье анализируются экспедиционные записи известного якутского эпосоведа Н.В. Емельянова по материалам Аудиовизуального архива отдела фольклора и литературы ИГиИПМНС СО РАН. Они записывались на магнитофон, и в настоящее время нет возможности работать с записями в связи с отсутствием соответствующей аппаратуры, поэтому была произведена их оцифровка для работы с ними на компьютере. В статье дается описание всех оцифрованных материалов Н.В. Емельянова во время работы над ГЦП «По сохранению, изучению и распространению якутского героического эпоса Олонхо на 2007–2015 годы». Выявлено, что собиратель записывал якутский героический эпос олонхо во время Вилюйской фольклорной экспедиции в Ленинском (Нюрбинском) районе в 1960 г., а самой первой записью, хранящейся в архиве, является 1 вариант олонхо «Кулун Куллустуур» чурапчинского олонхосута И.Г. Тимофеева-Теплоухова в фиксации Н.В. Емельянова. Из других жанров представлен только круговой танец осуохай. К сожалению, эти записи еще не введены в научный оборот. Прове-

ден анализ опубликованных олонхо, зафиксированных Н.В. Емельяновым и М.Н. Ивановым. В опубликованных олонхо отсутствуют нотные расшифровки песенных разделов, но живое звучание олонхо можно представить по магнитофонной записи Н.В. Емельянова.

Ключевые слова: олонхо, аудиозаписи, аудиовизуальный архив, экспедиционные материалы, полевая работа, оцифрованные материалы, публикации олонхо, технические средства, постановки олонхо.

EXPEDITIONARY RECORDS OF N.V. EMELYANOV (BASED ON MATERIALS OF THE AUDIOVISUAL ARCHIVE OF THE DEPARTMENT OF FOLKLORE AND LITERATURE OF IHRISNSB RAS)

A.S. Larionova
(Yakutsk)

The article studies expeditionary records of the famous Yakut epic scholar N.V. Emelyanov based on the materials of the Audiovisual Archive of the Department of Folklore and Literature of IHRIS of the NS RAS, Yakutsk. They were recorded on a tape recorder and are currently unable to work with recordings due to the lack of appropriate equipment. Therefore, they were digitized to work with them on a computer. The article describes all the digitized materials of N.V. Emelyanov during the work on the State Target Program "On the Preservation, Study and Dissemination of the Yakut Heroic Epic Olonkho for 2007-2015" of materials. It was revealed that the collector recorded the Yakut heroic epic olonkho during the Vilyui folklore expedition in Leninsky (Nurbinsky) 1960, and the very first record stored in the archive is 1 version of the olonkho Churapchinsky olonkhosut I.G. Timofeev-Teploukhov "Kulun-Kullustuur" in fixing N.V. Emelyanov. Of the other genres, only the Osuokhai circular dance is represented. Unfortunately, these records have not yet been put into scientific circulation. An analysis of the published olonkhos recorded by him and M.N. Ivanov was carried out. In the published olonkho, there are no musical deciphers of the song sections, but the live sound of olonkho can be represented by the tape recording of N.V. Emelyanov.

Keywords: olonkho, audio recordings, audiovisual archive, expeditionary materials, field work, digitized materials, olonkho publications, technical means, olonkho productions.

Полевая работа является важной сферой исследователей-фольклористов. За всю историю существования Якутского ИЯЛИ СО АН СССР, позже ИГИ АН РС (Я) и ныне ИГИИПМНС СО РАН, созданного в 1935 г. А.П. Ойунским, исследователями собрано большое количество фольклорного полевого материала. Появление магнитофонов и активное использование их в полевой работе положило начало сохранению звучащего фольклорного материала. В настоящее время в отделе фольклора и литературы хранится богатый звучащий фольклорный материал, собранный научными сотрудниками института, начиная с конца 50-х гг. XX в. До этого периода записи фольклора производились на бумажные носители. Многие материалы из аудиозаписей Аудиовизуального архива отдела фольклора и литературы ИГИИПМНС СО РАН (АВАОФИЛИГИИПМНС СО РАН) уже введены в научный оборот, но вплоть до настоящего времени многое еще находится без «движения» и требует дальнейшей научной обработки.

Известный якутский эпосовед Н.В. Емельянов исследовал олонхо. Его монографии «Сюжеты якутских олонхо» [4], «Сюжеты ранних типов якутских олонхо» [3], «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени» [2], «Сюжеты олонхо о защитниках племени» [1] являются фундаментальными трудами, в которых изучены и систематизированы сюжеты якутских сказаний. Помимо научных изысканий по фольклору народа саха, он проводил обширную собирательскую работу. В 1960 г. он участвовал в нюрбинском отряде Вилюйской фольклорной экспедиции Института языка, литературы и истории Якутского филиала СО АН. Об этом пишет А.А. Кузьмина: «Существенный вклад в изучение якутского олонхо внес эпосовед Н.В. Емельянов. В первую очередь следует отметить его полевую работу. В 1960 г. во время Вилюйской фольклорной экспедиции в Ленинском (Нюрбинском) районе он вместе с П.Е. Ефремовым и местными учителями-энтузиастами записали олонхо И.М. Харитоновна – «Кулдус Бэҕэ бухатыыр», Н.Г. Тагорова – «Уол Эр Соҕотох», Г.В. Дуякова – «Кыыс Дьуурайа бухатыыр», Н.Г. Иванова – «Оҕо Дьулаах бухатыыр», И.Е. Торохова – «Күн Саарыстыба Бухатыыр», С.В. Петрова – «Оҕо Дьулаах бухатыыр»» [6, с. 943]. В то время фольклористы в полевой работе начали широко употреблять магнитофон. В.В. Илларионов, описывая особенности работы фольклористов в тот период, пишет:

«В последние годы проводится запись олонхо с применением технических средств. Прежде всего следует указать на отличие магнитофонной записи от диктовки и вообще от рукописных записей. Использование технических средств существенно облегчает труд фольклориста. Главное же – олонхосут, не прерываясь, может сказывать свой текст полностью. Магнитофонная запись фиксирует живое исполнение. Вступительная часть и описание действий персонажей даются быстро, темпераментно, каждая песня героев – отдельной мелодией. Олонхосут в момент магнитофонной записи передает свои переживания посредством мимики, жестикуляции. Таким образом, магнитофонная запись почти полностью передает исполнительские особенности олонхосутов и сохраняет все положительные черты и недостатки сказительской техники» [5, с. 63].

По произведенным рукописным записям, хранящимся в архиве ЯНЦ СО РАН (ныне — Рукописный отдел ИГиИПМНС СО РАН) и аудиовизуальным записям олонхо Н.В. Емельянов «начал составлять краткое содержание эпических текстов. Сюжеты олонхо были систематизированы по трем группам: 1) о заселении Среднего мира, 2) о родоначальниках ураангхай-саха, 3) о защитниках племени айыы аймага. Им изданы монографии по сюжетике якутского эпоса: «Сюжеты якутских олонхо», «Сюжеты ранних типов якутских олонхо», «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени», «Сюжеты олонхо о защитниках племени». Его систематизация послужила основой для дальнейшего исследования сюжетов олонхо» [6, с. 943].

Н.В. Емельянов во время Вилюйской экспедиции 1960 г. осуществлял сбор материалов в Нюрбинском районе в местности Чингнээйи Аканинского наслега, в с. Марха Кангаласского наслега, в Первом Кангаласском наслеге, в колхозном участке «Ленин» и в с. Хорула.

В Аудиовизуальном архиве отдела фольклора и литературы хранятся 10 образцов, записанных Н.В. Емельяновым. Записи осуществлялись на бобинные магнитофоны, которые в настоящее время вышли из употребления, и сейчас найти сами магнитофоны практически невозможно. В связи с этим сотрудники института в рамках ГЦП «Олонхо» произвели оцифровку тех аудиозаписей, в которых зафиксированы олонхо.

Первая аудиозапись Н.В. Емельянова была произведена им в 1959 г. Это первая аудиозапись фольклора, хранящаяся в архиве. В ней за-

писан отрывок из олонхо «Кулун Куллустуур» Тимофеева-Теплоухова Иннокентия Гурьевича (1869–1963). Он является чурапчинским олонхосутом, родился в наслеге Хайахсыт Ботурусского улуса. Его предки были олонхосутами. Длительность записи отрывка из олонхо «Кулун Куллустуур» составляет 6 мин. 30 сек. Данные о том, где и когда была произведена запись отсутствуют. В сопровождении имеется расшифрованный А.Д. Татариновой словесный текст. Также имеется следующая информация: «Качество звучания очень низкое, ничего не слышно. Требуется повторная оцифровка на оригинальной скорости». По инвентарной книге, во время Вилюйской фольклорной экспедиции Института языка, литературы и истории 1960 г. также произведена повторная запись отрывка из олонхо И.Г. Тимофеева-Теплоухова «Кулун Куллустуур».

Остальные материалы в записи Н.В. Емельянова были произведены в Нюрбинском районе во время Вилюйской фольклорной экспедиции Института языка, литературы и истории 1960 г. 14 апреля 1960 г. им была произведена запись отрывка из олонхо «Күлээ көтөр аттаах Күн Күдээн бухатыыр» в исполнении Ильи Ивановича Иванова из Колхозного участка «Ленин» длительностью 11 мин. 38 сек. В с. Марха Кангаласского наслега Нюрбинского района в мае 1960 г. зафиксирован отрывок из олонхо «Олонхо олобун кэпсээһинэ» в исполнении Елисея Матвеевича Валя длительностью в 8 мин. 37 сек. Е.М. Валь-Баал Дьэлисиэй (1897–1967) из I Кангаласского наслега Нюрбинского улуса «занимался сказительством с 30 лет, неизвестно у кого учился, хороший олонхосут, исполнял олонхо в родном, а также в Тюмюкском наслеге, репертуар: «Кыыс Нюргун бухатыыр», «Кыыс Кылаан бухатыыр»» [7, с. 142]. В местности Чиннээйи Аканинского наслега 14 мая 1960 г. записаны отрывки из олонхо «Тобук уола Сохороон бухатыыр» в исполнении Петра Степановича Афанасьева из Аканинского наслега Нюрбинского улуса длительностью в 7 мин. 58 сек. В с. Хорула Нюрбинского района зафиксирован отрывок из олонхо «Кыыс Дьуурай Бухатыыр» в исполнении Гавриила Васильевича Дуякова длительностью в 12 мин. Г.В. Дуяков (1893–1962) из Хорулинского наслега Нюрбинского улуса «занимался сказительством с 14 лет, учился у своего отца и олонхосутов Агыыды, посредственный олонхосут, исполнял олонхо в родном, а также в Аканинском, I и II Кангаласском наслеге, Мархе, также был чабыргахсытом, знатоком старины, певцом, реперту-

ар: «Кыыс Дьуурая бухатыыр», «Кириэс Учар Бэргэн», «Уол Дуулага бухатыыр» [7, с. 148]. Благодаря ГЦП «По сохранению, изучению и распространению якутского героического эпоса Олонхо на 2007–2015 гг.» все олонхо, зафиксированные Н.В. Емельяновым, были оцифрованы.

Другие записи до настоящего времени еще не оцифрованы. Данные об их наличии имеются только в инвентарной книге, составленной А.Д. Татариновой. Указания времени звучания в них отсутствуют. В инвентарной книге есть заполненные столбцы: название записей, данные о носителе, язык, диалект, жанровая характеристика, обстоятельство исполнения, дата записи, географическое положение записи, данные об исполнителе, данные о лицах, записавших материал, дата поступления, дата оцифровки материала, примечания (расшифровки, публикации). При составлении книги введены все данные, имеющиеся на магнитофонных коробках. К сожалению, из-за отсутствия в них некоторых данных не все столбцы заполнены.

Помимо материалов Вилюйской фольклорной экспедиции, имеется запись олонхо «Улгум сиэр аттаах уорааннаах сутуруктаах Оҕо Дьулаах бухатыыр» Спиридона Васильевича Петрова из I Кангаласского наслега Нюрбинского района, произведенная Н.В. Емельяновым 20 января 1961 г. в г. Якутске. «Петров Спиридон Васильевич (1894–1965). Сказительствовавал с 16–18 лет, учился у Доргоона, Кыбыакка, хороший олонхосут, исполнял олонхо в родном наслеге, в Бодайбо, Якутске, Вилюйске, рассказчик преданий. В 1937 г. Н.М. Ивановым было записано его олонхо «Ого Дьулаахы бухатыыр», а в 1964 г. Н.В. Антоновым – олонхо «Ого Дьулаан бухатыыр» [7, с. 143]. Н.В. Емельяновым в 1960 г. от колхозника из с. Хорула Ефима Евсеевича Иванова был зафиксирован «Круговой танец осуохай», обозначенный как «Юнгкюю», а в мае 1960 г. от учителя Хорулинской школы Гавриила Михайловича Иванова – танец под названием «Юнгкюю тыла».

Аудиозаписи Н.В. Емельянова вплоть до настоящего времени в полной мере не введены в научный оборот. Он обращался к своим записям только в своих исследовательских трудах. Так, например, в его монографии «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени» на странице 132 в разделе «Родоначальник и его чудесный сын-бык» по поводу мотива рождения от родоначальников айыы чудесных детей он пишет:

«В олонхо Г.В. Дуякова «Кыыс Джуурайа» мальчик постепенно превращается в огромную птицу, а потом вновь принимает человеческий облик» [2, с. 132]. Подобным способом он в качестве сравнения обращается и к олонхо И.Г. Тимофеева-Теплоухова «Кулун Куллустуур» в монографии «Сюжеты олонхо о защитниках племени» (Новосибирск, 2000) [1].

Совершенно отсутствуют исследования, посвященные музыкальной стороне всех зафиксированных им образцов. Нет также нотных расшифровок песенных разделов, которые он записал на магнитофон. Имеются лишь издания по рукописным материалам олонхо, что свидетельствует об их уникальности и неиссякаемой ценности.

Так, за период второй половины XX – начала XXI вв. были изданы олонхо, зафиксированные другими исследователями, но в то же время они были записаны и Н.В. Емельяновым. Так, отрывки из олонхо «Кулун Куллустуур» И.Г. Тимофеева-Теплоухова из фондов НВК «Саха» были включены в том «Кыыс Дэбилийэ» серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», изданный в 1993 г. [10]. Нотная расшифровка вступительного раздела проведена Н.С. Никифоровой. «Вступительный речитатив и песня Кулун Куллустуура» из этого олонхо был включен в грампластинку тома. Об этом пишет А.П. Решетникова: «Ориентируясь на отведенное для сказывания время, степень расположенности слушателей, сказитель каждый раз творит новый вариант. Этот факт подтверждается сравнением фрагмента из олонхо И.Г. Тимофеева-Теплоухова «Кулун Куллустуур», представленного на прилагаемой к данному тому пластинке, с соответствующим разделом публикации этого олонхо. При фонозаписи (фонды Якутского радио) выдающийся олонхосут сократил текст, но сумел в сокращенном варианте (при расшифровке, составившей 83 стихотворные строки) передать основное содержание записанного от него аналогичного раздела (в публикации 99 стихотворных строк) и изложить суть сюжетного конфликта всего олонхо» [10, с. 44].

В отношении музыкальной характеристики олонхо автор указывает: «По технике произнесения текста эпическое сказывание кажется идентичным популярному фольклорному жанру чабыргах (скороговорки). Однако иная образность рождает и особый тип фонации, существенно отличающийся от интонирования балагурной скороговорки. При всей

быстроте декламационное повествование эпического стиха размеренно, отличается торжественностью настроения. При описании же комических персонажей олонхосуты применяют интонации чабыргаха с резкими выделениями сильных долей, восклицаниями. Характерно, что песенные монологи героев эпоса обязательно предваряются описанием внешнего вида, тембра голоса, движений, мимики персонажа и других слагаемых той или иной «мизансцены». В такие «ремарки» сказитель как бы вкладывает свое видение создаваемых образов. При этом индивидуальная интерпретация опирается на канонические основы. Подобные «ремарки» к поющим «от первого лица» монологам (особенно характерных персонажей) отличаются по типу интонирования от собственно сказительского повествования «от автора». Смена речитативного интонирования в чабыргахе на песенное – джиэрэтии происходит в той же тональности, но с более распевным ритмом и совершенно новым тембром» [10, с. 48]. По ее мнению, «Функции песенных разделов якутских олонхо неоднозначны: с одной стороны они являются портретными характеристиками-лейтмотивами и обладают индивидуальными особенностями; с другой стороны сам контекст сюжетов сказаний коррелирует жанровые значения ситуативных песенных разделов» [11, с. 55].

Олонхо Гавриила Васильевича Дуякова «Кыыс Дьуурайа бухатыыр» в записи Н.В. Емельянова совместно с Г.В. Федоровым из рукописного архива было издано в рамках серии «Саха боотурдара» в 2011 г. [8]. В связи с тем, что в том вошли рукописные записи, в него не включены музыковедческая статья и нотные расшифровки сказания из Аудиовизуального архива отдела фольклора и литературы. Подготовила текст олонхо к изданию А.А. Кузьмина. Ею же была написана вступительная статья, проведена большая текстологическая работа, составлен текстологический научный комментарий. По сказанию Г.В. Дуякова «Кыыс Дьуурайа бухатыыр» Жарханский кукольный театр Нюрбинского улуса 27 ноября 2012 г. поставил спектакль-олонхо.

Олонхо Спиридона Васильевича Петрова-Чыычаах «Оҕо Дьулаах бухатыыр», записанное в 1937 г. М.Н. Ивановым, было издано в серии «Саха олонхото» в 2012 г. также без нотных расшифровок [9]. Представить живое звучание этого олонхо можно на основе магнитофонной

записи Н.В. Емельянова. По данному олонхо также была осуществлена постановка. Об этом пишет В.В. Илларионов: «В послевоенные годы осуществляются инсценировки отдельных олонхо коллективами сельских клубов. Об этом свидетельствуют корреспонденции периодической печати сороковых и пятидесятых годов. В таких случаях проводится совместная работа олонхосута с участниками художественной самодеятельности, умеющими исполнять народные напевы стиля «дьиэрэтии». Показательна в этом отношении постановка олонхо «Ого Джулаахы» в 1959 г. коллективом самодеятельности Кангаласского наслега Нюрбинского района (ныне Ленинского). Сначала всем коллективом прослушали олонхо в исполнении С.В. Петрова, записали сюжет и песни. Записанное упорядочили и отредактировали при непосредственном участии олонхосута, затем приступили к разучиванию ролей. Репетиции шли под руководством сказителя, который, кроме того, взял на себя исполнение одной из главных ролей. Постановка олонхо имела большой успех, и ободренные участники совершили гастроль по маршруту Нюрба – Верхневиллюйск – Виллюйск. Везде они встречали теплый прием у зрителей» [5, с. 112].

Таким образом, по имеющимся записям установлено, что Н.В. Емельянов в 1960 г. был участником Виллюйской фольклорной экспедиции, где им были записаны отрывки 5 олонхо и 2 танцевальных напева. 1 вариант олонхо И.Г. Тимофеева-Теплоухова «Кулун Куллустуур» является первой аудиозаписью фольклорного образца в АВА ОФИЛИГИИПМНС СО РАН, а уже второй вариант записан в Виллюйской экспедиции. Кроме того, необходимо продолжить работу с аудиозаписями Н.В. Емельянова:

1. Нужно провести оцифровку и реставрацию всех его фольклорных материалов.
2. Требуется нотные расшифровки аудиозаписей.
3. Необходимо активное включение их в научный оборот.
4. Надо изучить материалы, собранные Н.В. Емельяновым, с этномузыкаловедческих позиций.

Литература

1. *Емельянов Н.В.* Сюжеты олонхо о защитниках племени. – Новосибирск: Наука, 2000. – 192 с.

-
2. *Емельянов Н.В.* Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – Москва: Наука, 1990. – 207 с.
 3. *Емельянов Н.В.* Сюжеты ранних типов якутских олонхо. – Москва: Наука, 1983. – 247 с.
 4. *Емельянов Н.В.* Сюжеты якутских олонхо. – Москва: Наука, 1980. – 382 с.
 5. *Илларионов В.В.* Искусство якутских олонхосутов. – Якутск: Кн. изд-во, 1982. – 128 с.
 6. *Кузьмина А.А.* Из истории изучения олонхо в секторе якутского фольклора Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН // Молодой учёный. 2015. – № 22 (102). – С. 942–946.
 7. *Кузьмина А.А.* Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.
 8. Кыыс Дьуурайа бухатыыр олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2011. – 288 с. (Саха боотурдара: 21 т.; т. 9).
 9. Оҕо Дьулаах бухатыыр: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2012. – 112 с.
 10. *Решетникова А.П.* Музыка якутских олонхо // Кыыс Дэбилийэ: Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука, Сибирская изд-я фирма, 1993. – С. 26–69 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
 11. *Решетникова А.П.* Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. – Якутск: Бичик, 2005. – 408 с.

УДК 781.22:398.8

СОНОРНАЯ ПРИРОДА ЯКУТСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ЗВУКОТЕМБРОВОГО ИДЕАЛА

Ч.К. Скрыбыкина
(г. Якутск)

Статья посвящена вопросам изучения якутского музыкального фольклора. Сонорность, т.е. тембровзвучная природа музыки, включающая неопределенные по высоте звуки, является неотъемлемой частью каждой этнической культуры. В данной публикации рассматриваются две стороны национального звукотембрового идеала – темброфоническая характерность ис-

полнения и ладомелодические модели, выражающие специфику якутского музыкального фольклора.

Ключевые слова: сонорность, якутская музыка, национальный звуко-тембровый идеал, темброфоническая характерность исполнения, ладомелодические модели, олонхо.

SONOROUS NATURE OF THE YAKUT NATIONAL THE SOUND – TIMBRE IDEAL

Ch.K. Skrybykina
(Yakutsk)

The article is devoted to the study of Yakut musical folklore. Sonority, i.e., the timbre-sounding nature of music, including sounds of indeterminate pitch, is an integral part of every ethnic culture. This publication examines two sides of the national sound–timbre ideal – the timbrophonic character of performance and lадомелодic models expressing the specifics of Yakut musical folklore.

Keywords: sonority, Yakut music, national timbre ideal, timbrophonic character of performance, lадомелодic models, olonkho.

Сонорность, по определению музыковеда А.Л. Маклыгина, – это «качество определенных звучаний, выражающееся в подчеркнутом усилении красочной стороны музыки» [3, с. 103]. Особое место сонорность занимает в музыкальном фольклоре.

В процессе выявления признаков сонорной природы музыкального фольклора мы обратились к работам, освещающим вопросы специфики интонирования в типологически сходных музыкальных культурах различных регионов.

Исследователь Л. Бражник [2] указывает на типичные черты музыкального языка в народной музыке Башкортостана, Татарстана и Чувашии. Регион Среднего Поволжья и Приуралья известен как «пентатонная зона»¹. Типичные для национально-характерной мелодики ангемитонные ладовые структуры оказывают существенное влияние на фор-

¹ Можно вспомнить термин Д. Шостаковича «пентатонные музыкальные культуры».

мирование типов вертикалей и форм фактурного изложения материала в композиторской музыке.

Музыковед С. Саркисян в исследовании «Армянская музыка в контексте XX века» [4] отмечает следующие «общевосточные свойства» в армянской народной и композиторской музыке: тембровая сонорность, новая вокализация и звуковое артикулирование, модальные и нетемперированные звуковысотные системы, микрохроматика.

Исследователь Е. Скурко выявляет «индивидуальные, специфические свойства башкирской национальной культуры как текста» [5, с. 170] и говорит об основных принципах сонорного письма, типичных для многих национальных композиторских школ: а) о стереофонии, создающей «архаическую гетерофонию»; б) о тембровой имитации; в) о микрохроматике, микрополифонии, сверхмногоголосии, полифонии пластов; г) о внимании к фонизму созвучия, а не его функциональности.

Таким образом, процесс создания национально-своеобразного музыкального языка в тюркских культурах имеет сходные (глобальные) и различные (локальные) черты. Вопросы сонорности рассматривались, как мы видим, в основном в сфере композиторской музыки. В фольклорном же контексте практически не изучались.

Проблема сонорности тесно взаимосвязана с понятием *национального звукотембрового идеала*, – специфического «музыкального кода» этноса. Исследователь В. Шулин [7] выделяет следующие типы звукоидеала: историко-географический звукоидеал, звукоидеал национальной музыкальной культуры, стиля, исполнительской школы, инструмента и голоса, синтагма звукоидеала.

Ю. Шейкин в исследовательских трудах о музыкальной культуре народов Сибири [6] различает семь основных типов фонации в традиционной музыке: вокальный, речевой, безгласный, звукоподражательный, инструментальный, горлохрипение на вдох и выдох и горловое пение.

Говоря о специфике раннефольклорного интонирования [1], музыковед Э. Алексеев выделяет два «существенных свойства вокально-мелодического тона: *весомость* и *яркость*. Первое качество воспринимается как своего рода «тяжесть», весомость тона, его относительный «удельный» вес в напеве. Второе качество мелодических тонов позволяет говорить о высоких тонах как о более ярких и интенсивнее воздействующих на слушателя, чем низкие тоны.

Эти положения Э. Алексеева оказали решающее влияние на формирование нашего понимания термина «национальный звукотембровый идеал»¹, которое сложилось под влиянием собственного музыкального опыта слушания и изучения пения народных сказителей, а также на основе описания этого пения в работах исследователей якутского народного эпоса. Таким образом, в нашем представлении понятие «национальный звукотембровый идеал» (архетип) включает темброфоническую характерность исполнения и ладомелодические модели.

Темброфоническая характерность исполнения (способ звукоподачи) в народной музыке избирается в соответствии с характером персонажа, о котором идет повествование, и включает в себя следующие компоненты (показатели):

а) пространственно-регистровую дифференциацию звучания, указывающую на местоположение персонажа (явления) в мифопоэтической трехуровневой картине мира²; здесь большое значение имеет степень сонорности исполнения;

б) «вокальвесомость» (Б. Асафьев), «весомость» (Э. Алексеев), т.е. плотность, густоту, либо, напротив, легкость и прозрачность звука как показатель экспрессии.

К ладомелодическим моделям народной музыки относятся наиболее типичные, показательные для народной музыки явления. В якутском музыкальном фольклоре это *кылысах*, *зачин «дъэ-буо»*, *«раскрывающиеся лады»* и *тритон* в качестве стержневого интервала якутской фольклорной музыки («якутская кварта»). Перечисленные ладомелодические модели обладают сонорными характеристиками и являются маркерами якутского музыкального фольклора.

Фольклор якутов тесно связан с верованиями, мифами и легендами. Главное место в нем занимает героический эпос *олонхо*, в котором воплотился звукоинтонационный идеал народа. Сонорная природа олон-

¹ Понятие национального звукоидеала связано так же, на наш взгляд, самым непосредственным образом с якутским термином «төрүт дорбoон».

² Так, в низком регистре поют персонажи Нижнего мира, сказители, шаманы; в среднем – персонажи Среднего мира – люди, животные-помощники; в верхнем размещаются партии светлых существ Верхнего мира, героинь, девушек, образов природы.

хо проявляется в системе темброкрасочных средств выразительности и технике композиции, оперирующей темброкрасочными звучаниями. Выделим следующие аспекты по проблеме:

1. Сонорная образность, т.е. тембровое пение в якутской музыке служит опознавательным знаком в образной системе эпоса олонхо¹;

2. Звукоизобразительные качества сонора (певец-сказитель или шаман только при помощи своего голоса отражают богатейший образный материал);

3. Роль сонорности в становлении музыкальной формы (в целом, форму олонхо можно отнести к индивидуальному проекту, так как, во-первых, творцом произведения является моноисполнитель; во-вторых, характерные для сонорных форм сонорные периоды (формент-блоки) и разделы (формент-группы), сформированные по принципу разности и единства фактуры музыкального материала, составляют единственную и неповторимую индивидуальную цепь номеров олонхо, которая характерна только для данного олонхосута).

* * *

Сонорность является характерной чертой традиционной музыки каждого народа. В частности, сонорная природа якутского традиционного фольклора неоспорима и прослеживается во всех основных жанрах – героическом эпосе олонхо, народных песнях и танцах, скороговорках, шаманском камлании, инструментальной музыке².

Сонорность как ведущий способ отражения национального звукотембрового идеала ярко проявляется и в композиторской музыке. Генетическое родство двух музыкальных систем – устной народной и профессиональной – обнаруживается на разных уровнях музыкальной организации – содержательном, ладоинтонационном, лексическом. Развитые традиции народной музыки, бытующие и поныне, оказывают мощное влияние на мышление современных композиторов, определяя

¹ Маркером типовых образов является специфически сонорная форма интонирования. Так, для богатырей Верхнего и Среднего миров характерно гимническое пение в стиле дьизэрэтии, а богатырям Нижнего мира и шаманам соответствует ритуально-магическое пение в стиле кутуруу и т.д.

² Хомус, кырыымпа, бубен, ударные инструменты – инструменты сонорного ряда.

своеобразие содержания и музыкального языка в их творчестве. Сонорный традиционный фольклор послужил основой профессиональной музыки нового времени.

Литература

1. *Алексеев Э.Е.* Раннефольклорное интонирование: звуковысотный аспект. – Москва: Советский композитор, 1986. – 240 с.
2. *Бражник Л.В.* Ангемитоника в модальных и тональных системах: на примере музыки тюркских и финно-угорских народов Поволжья и Приуралья: автореф. дис. ...докт. иск. – Москва, 2003. – 50 с.
3. *Маклыгин А.Л.* Сонорика в музыке советских композиторов: дис. ... канд. иск. – Москва: МГК, 1985. – 170 с.
4. *Саркисян С.К.* Армянская музыка в контексте XX века: автореф. дис. ... докт. иск. – Москва, 1999. – 54 с.
5. *Скурко Е.Р.* Башкирская академическая музыка: пути становления: автореф. дис. ...докт. иск. – Москва, 2004. – 60 с.
6. *Шейкин Ю.И.* История музыкальной культуры народов Сибири. – Москва: Издательская фирма Восточная литература РАН, 2002. – 718 с.
7. *Шулин В.В.* Искусство импровизации в джазе последней трети XX столетия: к проблеме звукоидеала: автореф. дис. ... канд. иск. – Санкт-Петербург, 2007. – 22 с.

УДК 398.8.78Агапов

ОЛОНХО «АЛТАН САБАРАЙ БУХАТЫЫР» В ИСПОЛНЕНИИ АЛЕКСЕЯ АГАПОВА

В.Г. Григорьева
(с. Амга, РС (Я))

В музыкально-теоретическом труде музыковеда Э.Е. Алексеева «Проблемы формирования лада (на материале якутской народной песни)» нами была замечена ссылка о том, что в Амге, в 1958 г., ему довелось в течение почти восьми часов записывать от болугурского сказителя А.Г. Агапова сокращенный вариант двухвечернего олонхо «*Алтан Сабарай бухатыыр*»

(«Медный богатырь Сабарай»), содержащий сорок песенных фрагментов. В 2015 г. Э.Е. Алексеев отправил автору данных строк аудиозаписи А.Г. Агапова (для расшифровки и анализа), а также отредактированный им в 2009 г. дневник-отчет командировки. Время записи присланных тридцати восемью из сорока песенных аудиофайлов олонхо «*АлтанСабарайбухатыыр*» составляет 34 минуты. Сюжет отражает сватовство богатыря Срединного мира *Алтан Сабарая* на *Кемюс Чемчюкэйдээн Куо*, происходящее на фоне схваток с персонажами Нижнего мира. Уникальные эпические песнопения в исполнении А.Г. Агапова, сохраненные благодаря экспедиционным записям Э.Е. Алексеева, непременно послужат научным, практическим материалом для исследователей и исполнителей устного народного творчества – олонхо.

Ключевые слова: олонхосут, Медный богатырь Сабарай, Эдуард Алексеев, Алексей Агапов, эпические песнопения.

OLONKHO «ALTAN SABARAY HERO» PERFORMED BY ALEXEY AGAPOV

V.G. Grigorieva

(Amga village, Republic of Sakha (Yakutia))

In the musical theoretical work of the musicologist E.E. Alekseev “Problems of the formation of a harmony (on the material of the Yakut folk song)” noticed a link that in Amga, in 1958, he had a chance to write down an abbreviated version of the two-evening olonkho “AltanSabarai Hero” from the Bolugur storyteller Alexei Grigorievich Agapov in 1958 (“Copper Hero Sabarai “), containing 40 song fragments. In 2015 E.E. Alekseev sent the author of the audio recording lines A.G. Agapov (for decryption and analysis), as well as the business trip diary-report, edited by him in 2009. The recording time of the 40, 38 song audio files of the olonkho “AltanSabarai Hero” sent in is 34 minutes. The plot reflects the matchmaking of the hero of the Middle World AltanSabarai to KemyusChemchukeideenKuo, taking place against the background of fights with the characters of the Lower World. Unique epic chants performed by A.G. Agapov, will certainly serve as a scientific, practical material for researchers and performers of oral folk art – olonkho.

Keywords: olonkhosut, Copper Hero Sabarai, Eduard Alekseev, Alexey Agapov, epic chants.

Выдающийся этномузыколог Э.Е. Алексеев внес бесценный вклад в дело сохранения, изучения творчества олонхосутов и певцов Амгинского района [3, с. 83–89].

С 25 июля по 4 августа 1958 г. студент III курса Московской консерватории Эдуард Алексеев впервые приехал с творческой командировкой в Амгинский район с целью изучения песенной культуры района – для записи якутских народных песен и песнопений олонхо¹. Здесь его сопровождала и помогала вести записи в дневнике студентка II курса Якутского музыкально-художественного училища О. Иванова (впоследствии известная мелодистка и певица О.П. Иванова-Сидоркевич)². Значительным итогом поездки стала запись эпических песнопений олонхо «*Алтан Сабарай бухатыыр*» в исполнении импровизатора Алексея Григорьевича Агапова [1].

Хорошо помню внешний облик А.Г. Агапова, так как в 1970–1980 гг. жили поблизости. В доме Агаповых с 1961 г. и поныне стоит уникальная по форме печь, перед которой сказывал потомственный олонхосут из Болугура А.Г. Агапов (8.03.1922–25.08.1988).

Алексей родился с братом-близнецом Кириллом в семье Г.Н. и Е.Г. Агаповых, рабочих колхоза «*Сырдык сулус*» Болугурского наслега. Закончил пять классов. С детства познал сельский жизненный уклад. С большим интересом прислушивался к народным песням, олонхо, воздействие которых повлияло на творческое развитие будущего импровизатора.

Его отец Григорий Никитич славился как сказитель нескольких олонхо: «*Улуу дойду Улай киэлигэр Умсаах кус курдук улан-дыйан улааппыт Учар Боотур*» («Учар Боотур, рожденный в средоточии великого Срединного мира и выросший как нырковая утка»), «*Буордаах ыырайга буолабын биэрбэтэх Модьу хара аттаах буулаба будьуру баттах Ботуола Бөбө*» («Ботуола Беге кучерявоволосый, имеющий крепкого

¹ Личный архив Э.Е. Алексеева. Отчет фольклорной экспедиции 1958 г. в Амгинском районе (1990 г). – 65 с.

² Следующий приезд Э.Е. Алексеева 9 августа 1979 г. был связан с записью шаманского камлания, Михаила Яковлевича Иванова, в прошлом кутуруксута (помощника) известного шамана Н.Н. Протасова. Также были записаны песни в исполнении К.Н. Онуфриевой, О.П. Ивановой-Сидоркевич.

вороного коня и не знавший поражения на Срединной земле»), «*Үрүҥ Уолан*» («Белый юноша»), «*Алтан Сабарай бухатыыр*» («Медный богатырь Сабарай») и других¹.

С декабря 1940 г. А.Г. Агапов работал водовозом, рабочим, старшим буровым рабочим в геологоразведочной нефтяной экспедиции, находившейся между Болугуром и Покровкой. В марте 1943 г. был освобожден в связи с ликвидацией нефтеразведки².

Затем Алексея Григорьевича назначают бригадиром полеводческой бригады. В 1944–1949 г. работал председателем правления колхоза «*Сырдык сулус*» в Болугуре. В 1949 г. вступил в ряды коммунистической партии. В 1950 г. А.Г. Агапов назначается председателем исполкома Болугурского наследного совета. С апреля 1952 г. трудился в Майском наелеге.

В 1945 г. Алексей женился на Варваре Тихоновой, единственной дочери колхозника Е.Е. Тихонова, который тоже был олонхосутом. В молодой семье Агаповых родились пятеро детей – Юрий, Анна, Лаврентий, Октябрина, Валерий.

В 1952 г. семья Агаповых переехала в Амгу. Здесь Алексей Григорьевич до конца своей жизни трудился на разных работах: в строительной бригаде, завхозом в больнице, рабочим в мясомолочном промышленном комбинате.

С 1947 г. А.Г. Агапов выступал в сельских клубх с исполнением фрагментов олонхо «*Алтан Сабарай бухатыыр*», «*Учар Боотур*», «*Ботуола Беге*». Проводил торжественные обряды на празднике ысыах.

В аудиозаписях сохранился баритональный голос Агапова Э.Е. Алексеев в дневнике описывает олонхосу́та следующим образом: «Певец начинает умеренно, но при пении темп ускоряется. Мимика у певца изменяется. Когда поёт, он не похож на себя, закрывает глаза, перемененно держит руку у подбородка».

Правлением Якутсовнархоза в 1963 г. А.Г. Агапову было присвоено звание «Ударник коммунистического труда», за добросовестный труд неоднократно награждался ведомственными Почетными грамотами и благодарственными письмами.

¹ Личный архив Э.Е. Алексеева. Отчет фольклорной экспедиции 1958 г. в Амгинском районе. (1990 г). – С. 2.

² Семейный архив В.А. Агапова.

Сказительская практика импровизатора-олонхосута формируется под влиянием его преемников, окружающей территории и собственных возможностей. Наслег Болугур находится в южной части улуса, недалеко от юго-западной местности Эмис, где проживал легендарный импровизатор Т.В. Захаров-Чээбий (1868–1931). Хотя интонационно-ритмическое сходство олонхосутов разных поселений Амгинского улуса не всегда идентично, но обнаруживаются близкие стилевые пласты.

В дневнике Э.Е. Алексеева в исполнении А.Г. Агапова есть тексты эпических песнопений персонажей трех миров олонхо «Алтан Сабарай бухатыр», которые не всегда совпадают с импровизационным текстом аудиозаписей. В расшифровке сложного поэтического текста с аудиозаписей большую помощь автору данных строк оказала знаток олонхо А.Д. Софронова.

Музыкально-песенный фольклор саха реализуется в четырех самобытных вокальных стилях: *дьиэрэтии ырыа* (возвышенное пение), *дэгэрэн ырыа* (размеренное пение), *уйулга ырыа* (самоуглубленное пение) и *кутуруу* (шаманское камлание). Каждый из них дифференцирован по типам интонирования, способам звукоподачи и является типичным для определенных жанров.

В представленных ниже фрагментах импровизатор А.Г. Агапов придерживался двух первых стилей якутского музыкального искусства – *дьиэрэтии* и *дэгэрэн*. Песнопения богатырей Нижнего мира исполнены в манере «*тиэрэ хоһуйан ыллааһын*» (пародийное пение, основанное на искаженном интонировании стилей *дьиэрэтии*, *дэгэрэнии* или «пение наизнанку») [2, с. 78-79].

Звуковысотность агаповских песнопений подчинена нескольким принципам мелодической организации. Это олиготонные (амбитус не шире терции), хазматонные (широкий, скачкообразный диапазон) и олигохазматонные напевы, в которых сочетаются оба вида. Ладофункциональные истоки песнопений выявлены через изменчивые опорно-линейные устои звукоряда.

В виду отсутствия объемных аудиозаписей не было возможности определить как конкретную сюжетную линию повествования, так и композиционную драматургию эпических песнопений, которые базируются

на принципе органичного конструирования формообразующей структуры, состоящей из нескольких разделов (вступление, разные по содержанию эпизоды-разделы и заключительная каденция). При анализе сохранена последовательность фрагментов по присланным файлам аудиозаписей Э.Е. Алексеева [6].

Продолжительность звучания эпических песнопений в исполнении А.Г. Агапова составляет от 35 секунд до 3 минут 35 секунд. Для распознавания и выявления основных способов звукоподдачи и характеристики различных персонажей расшифровка произведена из наиболее прослушиваемых фрагментов аудиозаписи. Важную роль в исполнительском искусстве олонхосутов играет функция зачинных слов – лейтмотивов, выполняющих опознавательную, различительную роль персонажей. «Эпические сказания, содержащие несколько мелодий, представляют собой диалог культур, воспоминания, где каждый герой имеет свой культурный след в виде напева..., эти «запевные» не смысловые слова воплощают ландшафт окружающей среды в эпическом восприятии» [5, с. 23].

Далее рассмотрим пять интонационно-ритмических и тембровых характеристик из четырнадцати расшифрованных фрагментов олонхо «*Алтан Сабарай бухатыыр*» в исполнении А.Г. Агапова.

1. Песнопение *Кемюс Чемчюкэйдээн*

Олонхосут последовательно использует в песнопении невесты *АлтанСабарая* два лейтмотива – «*Дьэ-буо!*» и «*Көрбу!*» –, характерные для *айыы аймага* – жителей Срединного мира. Если первый зачин распет четвертными и двумя целыми длительностями в 13/4, то второй прозвучал преимущественно восьмыми и шестнадцатыми в 8/4. Данные лейтмотивы, как и в последующих персонажах Срединного мира, исполнены с применением двух тембровых видов стиля *дьиэрэтии ырыа*, называемых в народе *ийэ кылысах* (с вибрацией опорного звука) и *кылысах* (с извлечением фальцетного призвука нисходящего или восходящего направления). Вибрато в *ийэ кылысах* обогащает линейно-мелодическую палитру архаических напевов и является для некоторых исполнителей более сложным приемом, нежели *кылысах* с фальцетным призвуком.

Диапазон зачинного лейтмотива составил большую терцию **es-g**. Распев одного слога «бу» в нем достиг 17 звуков. Далее импровизированная ритмическая акцентная пульсация напевов звучит в переменных размерах, меняясь в каждой строке словесного текста: 7/4, 11/4, 9/4, 8/4, 7/4, 9/4. Начало раздела основного песнопения героини прозвучало в диапазоне чистой кварты **es-as**, что характерно для способа звукоподдачи взволнованной героини.

В ритмическом плане присутствует как дуольный, так и триольный распев слоготот, придающий линии напева гибкость и разнообразие. Отличительной чертой напева является использование ритмического рисунка (рис. 1).



Рис. 1

2. Песнопение Алтан Сабарая

В этом эпизоде сказитель увеличивает количество слов лейтмотива богатыря Срединного мира Алтан Сабарая – к «Дьэ-буо!», добавляет «Көр субу, көр субу диибин!». Ийэ кылысах применяет только в «Дьэ-буо!», далее использует фальцетный кылысах. В мелодической линии зачина диапазон составил малую терцию **A-c**, сохранившуюся и в следующих двух строках. В конце лейтмотива (первая строка) распев одного слога составил шесть звуков в двух триольных группировках. Необходимо заметить, что зачинный возглас «Субу» сказитель применил также в песнопении удаганки и других персонажей Срединного мира.

Основной мотив песнопения построен на двух опорных звуках А и с. Вся первая строка основного напева прозвучала на одном нижнем опорном А. Звуковысотность *кылысаха* выявлена на уровне большой секунды **d-c**, **H-A**. Вторая строка продолжила линию мотива выше на терцию, но после распева слогоноты вернулась на нижний устой (рис. 2).



Рис. 2

3. Песнопение коня

Мелодии одухотворенного животного (священного для народа саха коня) исполняются в стиле *дэгэрэн ырыа*. Не стало исключением и данное песнопение.

Лейтмотив передан словами «*Аньһаах-анньһаах!*». Отличительной характерной особенностью, передающей состояние резвого коня в лейтмотиве, явился восходящий секстовый скачок с применением восходящего *кылысах cis-fis*. Интонационное значение малой сексты **cis-a** стало основным стержнем начала каждого такта, который сохранился до конца всего фрагмента. Непродолжительная задержка на среднем устое **e** в третьем такте не нарушила движение песнопения. Дополнительной деталью в характеристике персонажа стало применение шестнадцатых и триольной группировки, что значительно украсило интонационный остов напева (рис. 3).

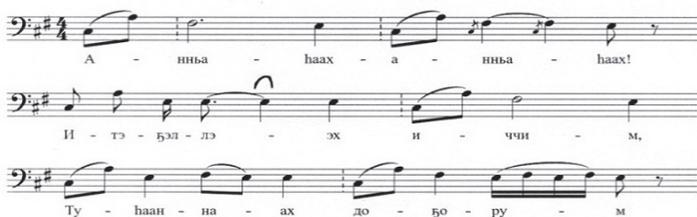


Рис. 3

4. Песнопение *Тимир Лэкиэнэ*

Лейтмотив «*Ардъаалы-ардъаалы!*» имеет продолжение в словах «*Көр эрэ, көр эн!*» и исполнен в диапазоне тритона **В-е**. Переменный размер 7/4, 6/4, 5/4, 6/4 продолжает оставаться основным структурным элементом напева.

Звукоподача богатыря Нижнего мира *Тимир Лэкиэнэ* идентична с тембровыми характеристиками подобных персонажей. В коротком фрагменте, состоящем всего из пяти тактов, А.Г. Агапов использовал все основные приемы устрашающего пения. Это вибрато в лейтмотиве и вибрато, переходящее в тритоновое тремоло, частые сбросы последних звуков фраз, задержка звуков.

Зоной тремолирования стал четвертый такт. Тремоло прозвучало квинтолью шестнадцатыми длительностями в диапазоне тритона **В-е**, ставшими крайними устоями фрагмента. Необходимо вспомнить, что выдающийся олонхосут У.Г. Нохсоров исполнял тремоло септольными ячейками 32-ми длительностями в комбинированных интервальных сочетаниях (внутри ячейки терцово-секстовый и кварто-секстовый диапазон) [4, с. 87].

Альтерационные изменения отсутствуют. Интонационно напев имеет устойчивый опорный звук **В**, к которому тяготеют все остальные ступени (рис. 4).

Рис. 4

Ар - - дъаа - лы - ар - дъаа - лы!

Ко - р э - рэ, көр эн!

Туу - стай Бай то - йо - н.

Ту - ма - - ра Бай хо - ту - н

Уу, көр, көр, көр, э - н

5. Песнопение *Юрюн Юккюдээн*

Сестра невесты богатыря *Алтан Сабарая* также находится в плачевном состоянии. Это определяется текстом лейтмотива, который исполнен совсем необычно. Перед словами «*ыый-ыыйбын!*» олонхосут

вставляет не совсем традиционное в этом случае слово «Дьэ!», а далее выделяется особый, дополнительный тип организации лейтмотива. Очевидно, что олонхосут жалобными возгласами «м-м-м» передает всхлипывания девушки, что становится выразительной деталью в оказавшейся для нее драматической ситуации. Причем этот всхлип и далее будет применяться сказителем.

Диапазон фрагмента песнопения составил тритон **d-gis**. Распевы и опевания слогонот героини Срединного мира Юрюн Юкюйдээн становятся более изощренными, чем в предыдущих фрагментах других персонажей. Все три распева – квартольные и квинтольный на двух строках охватил тритоновый интервал. Одноуровневый триольный распев прозвучал на нижнем устое **d**. Переменный размер 19/8, 29/8 на фоне неустойчивых ритмических группировок также соответствует беспокойному состоянию персонажа (рис. 5).

Рис. 5

The image shows a musical score for two staves in bass clef, key of D major. The first staff has a 19/8 time signature and lyrics: Дьэ! М - м - м ы - ый-ый- бы 5 - и. The second staff has a 29/8 time signature and lyrics: М-м Ла - най тую-ца³ - , й а - ба - м да боу - ла-р э - бит!

Таким образом, анализ фрагментов эпических песнопений олонхо «Алтан Сабарай бухатыр» в исполнении А.Г. Агапова позволил выявить следующие факты, а также интонационно-ритмические, ладовые и тембровые особенности:

- наличие напевов персонажей Верхнего, Срединного, Нижнего миров и одушевленного животного – коня;
- импровизатор использует два вида горлового пения: вибрато – *ийэ кылысах* и *кылысах* с фальцетным призвуком;
- специфичные особенности каждой группы персонажей Верхнего, Срединного, Нижнего миров различаются характерными традиционными лейтмотивами;
- единство мелодической линии проявилось: в персонажах Срединного мира в тритоновом диапазоне, в песнопениях Нижнего мира – в пределах малой септимы и октавы;

-
- интонационное развитие напевов характеризуется с альтерационными изменениями;
 - применяется пунктирный ритм в песнопении богатыря Нижнего мира;
 - ритмика песнопений характеризуется непериодическим переменным размером;
 - используется сочетание дуольных и триольных распевов слогонот;
 - в песнопении *Көмүс Чөмчүөкэйдээн* распев слогоноты достигает 17 звуков;
 - в диапазоне тритона выявлено тремолирование у богатыря Нижнего мира *Тимир Лэкиэнэ*;
 - в персонаже девушки Срединного мира *Юрюн Юкюйдээн* выявлен дополнительный элемент имитации «м-м-м» отразивший всхлипывание героини.

В заключение необходимо предположить, что диапазон коротких по времени аудиозаписей эпических песнопений в исполнении А.Г. Агапова при наличии полной записи мог быть значительно шире. Арсенал средств интонирования также возможно более развит. В целом, фрагменты показали главную художественную функцию – проявление архаических норм исполнения олонхо. Ориентация на ранние типы интонирования важна для практического усвоения современными исполнителями олонхо.

Литература

1. *Алексеев Э.Е.* Проблемы формирования лада (на материале якутской народной песни). – Москва: «Музыка», 1976. – 283 с.
2. *Алексеева Г.Г.* От фольклора до профессиональной музыки. – Якутск: Кн. изд-во, 1994. – 160 с.
3. Гетерофония творчества Эдуарда Алексеева. – Якутск: Изд-й дом, 2021. – 296 с.: ил., портр.
4. *Григорьева В.Г.* Народный сказитель Устин Нохсоров – Якутск: «СМИК-Мастер», 2012. – 120 с. с ил., ноты CD.
5. *Шейкин Ю.И., Добжанская О.Э., Никифорова В.С.* Звучащий ландшафт Арктики. // Этнографическое обозрение. – 2016. – № 4. – С. 30–44.
6. <http://oasis.lib.harvard.edu/oasis/deliver/~mus00023>

**О РАБОТЕ НАД ИЗДАНИЕМ КЛАВИРА ОПЕРЫ «НЬУРГУН БООТУР»
М.Н. ЖИРКОВА, Г.И. ЛИТИНСКОГО
В РЕДАКЦИИ К.А. ГЕРАСИМОВА И Т.В. ПАВЛОВОЙ-БОРИСОВОЙ**

Т.В. Павлова-Борисова
(г. Якутск)

Статья посвящена изданию клавира оперы «Ньургун Боотур» М.Н. Жиркова и Г.И. Литинского в редакции заслуженных деятелей искусств РС (Я) К.А. Герасимова и Т.В. Павловой-Борисовой (составители – заслуженный работник культуры РС (Я), лауреат Государственной премии главы РС (Я) им. П.А. Ойунского В.Н. Павлова и Т.В. Павлова-Борисова). Актуальность данной проблемы связана с фактом издания оперы на якутском языке (с переводом на русский язык) с введенными изменениями. До 2020 г. в якутской музыкальной литературе отсутствовало издание клавира оперы на языке оригинала. Новизной статьи является выявление особенностей работы над текстом оперы в издании, обусловленных спецификой жанра олонхо, его образного языка. Впервые рассмотрены особенности музыкально-литературного текста данной оперы.

Ключевые слова: издание, клavier, опера «Ньургун Боотур», М.Н. Жирков, Г.И. Литинский, эпический текст, перевод либретто.

**ABOUT THE CLAVIER EDITION OF THE OPERA «NYURGUN BOTUR»
M.N. ZHIRKOV AND G.I. LITINSKY:
TO THE PROBLEM OF TRANSLATION AND EDITION OF EPIC TEXTS**

T.V. Pavlova-Borisiva
(Yakutsk)

The article is devoted to the publication of the clavier of the opera “Nurgun Bootur” by M.N. Zhirkov and G.I. Litinsky in the edition of the Honored Workers of the Republic Sakha (Yakutia) K.A. Gerasimova and T.V. Pavlova-Borisova (compiled by the Honored Worker of Culture of the Republic Sakha (Yakutia), laureate of the State Prize of the Head of the Republic Sakha (Yakutia) named after P.A. Oyunsky V.N. Pavlov and T.V. Pavlova-Borisova). The relevance of this

problem is associated with the publication of the opera in the Yakut and Russian languages with the introduced changes. Until 2020, there was no publication of the clavier of the opera in the original language in the Yakut musical literature. The novelty of the article is to identify the features of work on the text of the opera edition, due to the specifics of the olonkho genre, its figurative language. For the first time, the features of the musical and literary text of the opera “Nurgun Bootur” by M.N. Zhirkov and G.I. Litinsky, edited by K.A. Gerasimova and T.V. Pavlova-Borisova are discussed.

Keywords: edition, clavier, opera “Nurgun Bootur”, M.N. Zhirkov, G.I. Litinsky, epic text, translation of the libretto.

Творческое содружество первого якутского композитора М.Н. Жиркова с профессором Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского, композитором Г.И. Литинским, оказалось весьма плодотворным. Оно занимает важное место в истории музыкальной культуры Якутии. Заслуженный деятель искусств РСФСР и Чувашской АССР, народный артист Татарской АССР и Якутской АССР, лауреат Государственной премии РСФСР им. Глинки Г.И. Литинский, закончивший Московскую консерваторию с золотой медалью по классу известного русского симфониста Н.Р. Gliэра, работал по преимуществу в инструментальных жанрах. Был заведующим кафедрой композиции, профессором и деканом композиторского факультета, преподавал теорию музыки и композицию, воспитал целую плеяду композиторов СССР, многие из которых внесли большой вклад в развитие собственных национальных музыкальных культур.

В виду ускоренных темпов освоения европейской жанровой системы в якутской профессиональной музыке переход на крупные музыкально-драматические жанры (оперу «Ньургун Боотур Стремительный», «Сыгый Кырынаастыыр», «Алый платочек» М.Н. Жиркова и Г.И. Литинского) был осуществлен благодаря помощи такого маститого советского композитора, как Г.И. Литинский, в соавторстве с которым были написаны все первые крупные музыкально-драматические произведения. Ими были созданы первые образцы якутских опер и балетов:

– первая якутская опера «Ньургун Боотур», которая потом с успехом была показана всесоюзному зрителю на легендарных Вечерах якутской литературы и искусства в 1957 г. в Москве;

-
- опера «Сыгый Кырынаастыыр»;
 - первый якутский балет «Полевой цветок»;
 - балет «Алый платочек»;
 - вокальные сочинения.

Первая якутская опера «Ньургун Боотур» М.Н. Жиркова и Г.И. Литинского была создана на основе музыкальной драмы с прологом в шести картинах «Дьулуруйар Ньургун Боотур» (либретто Д.К. Сивцева-Суоруна Омоллоона, музыка М.Н. Жиркова) в 1940 г.

Вдохновленный успехом этой постановки Марк Николаевич задумал создание на ее основе первой якутской оперы «НьургунБоотур». В этом произведении слились воедино и образовали новую национальную (якутскую) разновидность оперного жанра – оперу-олонхо (как и зингшпиль в Германии, ашугская опера в Азербайджане и т.д.) базовая европейская оперная модель и популярный жанр устного профессионального творчества якутов.

Доктор искусствоведения Г.Г. Алексеева пишет в своем труде: «Первая якутская опера прошла длительный путь развития от олонхо, музыкальной драмы до четырех редакций оперы, сделанных Г.И. Литинским в 1945, 1956, 1975 и 1983 г. Вторая, третья и четвертая редакции были им сделаны после кончины М.Н. Жиркова. Многочисленность редакций оперы была связана с её подготовкой к юбилейным датам (к 25-летию образования ЯАССР в 1947 г. – первая редакция, к Декаде якутской литературы и искусства в 1957 г. – вторая редакция и к восстановлению после 20-летнего перерыва на сцене Якутского музыкального театра в 1975 г. – третья редакция. Четвертая редакция (1983) в русском переводе М. Лаписовой соединяет в себе все предыдущие» [1, с. 74–75].

«В первой редакции, фактически явившейся повторением одноименной музыкальной драмы 1940 г., опера «Ньургун Боотур» получила общественное признание как первая якутская опера в 1947 г. во время юбилейных спектаклей, посвященных 25-летию образования ЯАССР. О том, что первая редакция оперы фактически явилась повторением одноименной музыкальной драмы, кроме архивных материалов, свидетельствуют очевидцы из числа зрителей, исполнителей главных действующих лиц и дирижер Г.М. Кривошапко. В книге «Музыкальная культура якутского народа» она пишет: «Премьера «Джулуруйар Ньур-

гун Боотур» состоялась 25 июня 1947 г. в дни празднования 25-летия образования Якутской АССР. Это был первый вариант оперы, мало отличавшийся от мюздрамы (постановщик В.В. Местников, дирижер М.З. Бенедиктов, художник Г.М. Туралысов)» [2, с. 53].

«Самая большая работа была выполнена Г.И. Литинским во второй редакции (1956) перед показом оперы на сцене Музыкального театра им. К.С. Станиславского и В.И. Немировича-Данченко в дни празднования Вечеров якутского искусства и литературы в Москве в связи с 325-летием вхождения Якутии в состав Российского государства. Как вспоминает Г.М. Кривошапко: «Было написано два варианта увертюры к опере, вступления ко второй, четвертой, пятой шестой картинам, развернутый симфонический эпизод в третьей картине (сцена Ньургун и Юрюн Уолана), сцена Айыы Дьурагастая в пятой картине, несколько оркестровых связок, многие номера оперы были заново творчески переинструментированы на большой состав оркестра и создан впервые второй, сопрановый вариант партии Туйаарымы Куо, наряду с бытовавшим классическим контральтовым [2, с. 54].

Опера во второй редакции была поставлена на сцене Якутского театра в феврале 1956 г. Как пишет Н. Петров в критической статье «Ньургун Боотур» [5], публика осталась недовольной теми изменениями, которые ввел Г.И. Литинский в звучание основных лейтмотивов богатырей, небесной шаманки Айыы Умсуур, а также большими сокращениями песен-монологов, в которых не были продуманы смысловые переходы в содержании текста. Рецензент также отметил возросшую роль оркестра, массовых сцен. В заключение он выразил пожелание, чтобы в будущем в опере «Ньургун Боотур» подлинно народные темы «дьэ-буо», закрепленные за определенными персонажами, оставались бы без изменения фольклорных вариантов, так как без них опера теряет национальную окраску.

В третьей и четвертой редакциях оперы значительно сокращены разговорные диалоги и картины, связанные с Нижним миром. Пролог вливается в сценическое действие первого акта, а пятая картина вводится в четвертый акт. Редакции оперы «Ньургун Боотур», сохранившиеся эскизы Жиркова к операм и балетам свидетельствуют о том, что в характере содружества Жиркова и Литинского есть четкое разграничение

функций, в котором Жирков был автором в замысле, в выстроении музыкально-сценической драматургии оперно-балетных форм, в характеристике музыкальных образов, а Г.И. Литинский был соавтором Жиркова в оркестровом оформлении, в усилении в этих произведениях роли симфонического оркестра. Результаты оказались исключительно плодотворными [1, с. 74–76].

До настоящего времени был известен клави́р данной оперы, вышедший в издательстве «Советский композитор» в 1983 г. [3]. В нем текст оперы изложен в переводе на русский язык М. Лаписовой. Таким образом, сложилась ситуация, что до 2020 г., в течение восьмидесяти лет с момента написания данного произведения, первая якутская национальная опера не была издана на языке оригинала. В связи с этим одной из главных целей издания клави́ра оперы М.Н. Жиркова, Г.И. Литинского «Ньургун Боотур» в составе Собрания сочинений М.Н. Жиркова является введение в оборот нотного текста оперы на якутском языке с переводом на русский язык.

У профессиональных музыкантов республики, творческих коллективов, осуществлявших постановку оперы М.Н. Жиркова и Г.И. Литинского «Ньургун Боотур», полностью или частично имелись на руках рукописные варианты и ксерокопии с текстом оперы на якутском языке.

Государственный театр оперы и балета РС (Я) им. Д.К. Сивцева-Суорун Омоллоона считает данную оперу одним из главных произведений в своем репертуаре. Оперой М.Н. Жиркова и Г.И. Литинского «Ньургун Боотур Стремительный» ежегодно на протяжении нескольких десятилетий театр открывает свои театральные сезоны. В этом учреждении сложились определенные традиции исполнения названного произведения. Широким слоям населения, любителям и ценителям музыкального и театрального искусства оно знакомо именно в исполнительской версии ГТОиБ РС (Я) им. Д.К. Сивцева-Суоруна Омоллоона.

Следует подчеркнуть, что данное издание клави́ра оперы М.Н. Жиркова, Г.И. Литинского «Ньургун Боотур» с якутским текстом основано на нотном содержании четвертой редакции оперы 1983 г. с учетом структурных особенностей, тонального плана и драматургии, характерной для третьей редакции оперы 1975 г. В результате совмещения третьей и четвертой редакций заслуженные деятели искусств РС (Я) К.А. Гераси-

мов и Т.В. Павлова-Борисова представили обновленную редакцию клавира оперы «Ньургун Боотур» М.Н. Жиркова и Г.И. Литинского.

Данная публикация клавира оперы является продолжением издания собрания сочинений первого якутского композитора Марка Николаевича Жиркова, приуроченного к увековечиванию его памяти в ознаменование 125-летия со дня его рождения, и представляет собой второй том собрания его сочинений.

Перевод М. Лаписовой не всегда был точным. В нем доработаны и учтены прежде всего смысловые нестыковки, устранено искажение звучания имен и ряда деталей, относящихся к мифологическому сознанию и традиционной культуре якутского народа. Были исправлены некоторые неточности. Не являясь носителем якутской культуры, она допустила ряд неточностей (например, вместо дерева Аал Лук Мас ею указано растение дуб, которого нет на территории Якутии, с растущими на нем орехами, которые в принципе на нем не растут – речь шла о тонкой оболочке, в которую была заключена исцеляющая энергия живой воды; имя чудовища Нижнего мира Алып Хара указано как «Альт Хара» и т.п.).

Вторая картина представляет нам Ньургун Боотура, который собирается в боевой поход за отстаивание законных интересов жителей Срединного мира. К себе в помощь он призывает Аан Эскэл хотун, которая благословляет его на подвиги и дарит живую воду в тончайшей серебряной оболочке. В издании клавира 1983 г. и в постановках ГТОиБ РС (Я) персонаж именуется как Аан Алахчын хотун. В якутской мифологии – это дух, хозяйка, которая следит за ростом растений и деревьев, обеспечивает приплод домашнего скота, могла наделять бесплодные пары потомством. Местом ее обитания были большие, старые деревья. Аан Алахчын хотун появляется в сопровождении своих детей, олицетворяющих цветы, растительность и травы.

Но в оригинале либретто Суоруна Омоллоона данный персонаж именуется как Аан Эскэл хотун. На наш взгляд, этимология слова «эскэл» восходит к слову «үскэл»¹. В данном издании клавира на русском языке было сохранено имя этого персонажа аналогично якутскому тексту либретто Д.К. Сивцева-Суоруна Омоллоона.

¹ Имя «Эскэл» переводится как «полный», «тучный», «плотный».

Особенности жанра оперного либретто, очевидно, не позволили во всей полноте передать полновесность описаний места действия, облика персонажей и т.п. В либретто М. Лаписовой ремарки призваны описать драматическое действие, построение мизансцен. Но вместе с краткостью была утеряна специфика образного наполнения и полнота высказывания, присущие оригиналу.

Ремарки в оперном либретто призваны обозначить прежде всего описание места исполнения мизансцен и конкретные драматические действия, воплощаемые артистами. С одной стороны это позволяет более четко, ясно и лапидарно очертить действие. С другой – все-таки сужает семантическое поле литературного первоисточника, основанного на мифологической образности якутского олонхо.

В этой связи, с целью погружения в мир якутского олонхо, в издание был включен текст либретто Суоруна Омоллоона на якутском языке.¹

Ремарки к нему (М. Лаписовой) были введены из текста клавира (1983) в переводе на якутский язык В.Н. Павловой и Т.В. Павловой-Борисовой. К ним даны сноски на оригинальный текст либретто «Ньургун Боотур» Д.К. Сивцева-Суоруна Омоллоона, в котором описывается место действия, а также действия персонажей по ходу развития сюжета [4]. Несмотря на их пространность и описательность, они максимально полно передают атмосферу образного мира олонхо, насыщая его масштабностью и обогащая эпической полнотой.

В русском варианте либретто ремарки М. Лаписовой были дополнены в комментариях и сносках фрагментами авторизованного перевода Л. Стрешневой [6], который мы считаем более удачным с точки зрения воплощения эстетики и образного содержания якутского олонхо.

Следует отметить, что в первом издании клавира оперы на русском языке 1983 г. нумерация номеров оперы отсутствует. Составители, музыкальные редакторы данного, вновь публикуемого издания с якутским либретто восстановили нумерацию и представляют текст сценической версии оперы, идущей в ГТОиБ РС (Я) на протяжении несколько десятилетий, включающую в себя восемьдесят номеров.

¹ Перевод ремарок из текста (1983) на якутский язык осуществлен В.Н. Павловой и Т.В. Павловой-Борисовой.

Музыкальные редакторы – К.А. Герасимов и Т.В. Павлова-Борисова – в опубликованном новом издании оперы с якутским либретто восстановили нумерацию и представили текст сценической версии оперы, который звучит именно в изложенном в клавире варианте. Она включает в себя восемьдесят номеров.

В постановочной версии оперы, осуществляемой в ГТОиБ РС (Я) им. Д.К. Сивцева-Суоруна Омоллоона, также имеются разговорные диалоги на якутском языке из оригинального либретто Д.К. Сивцева-Суоруна Омоллоона, которые отсутствуют в издании клавира 1983 г. на русском языке. Помимо включения текстов данных разговорных диалогов на якутском языке, нами были введены их переводы на русский язык, осуществленные известным якутским переводчиком А. Шапошниковой, что указано нами в сносках данного издания.

Новое издание воссоздает и представляет читателю тексты оперы-олонхо М.Н. Жиркова и Г.И. Литинского «Ньургун Боотур Стремительный» на русском и якутском языках с опорой на оригинальный текст либретто Д.К. Сивцева-Суоруна Омоллоона, с фрагментами авторизованного перевода Т. Стрешневой, с дополнениями А. Шапошниковой.

По-настоящему большим событием является введение в культурный оборот якутского текста либретто оперы. Надеемся, что оригинал на якутском языке откроет новую грань осмысления данного произведения, и возможно, внесет определенные коррективы в его сценическое воплощение как отдельными солистами-исполнителями, оркестром, хором, артистами хора и балета, а также коллективом постановщиков.

Данное издание призвано восполнить вышеуказанный пробел в якутской музыкальной литературе с целью популяризации творчества М.Н. Жиркова. Оно будет полезно для детских музыкальных школ, детских школ искусств республики, Якутского музыкального колледжа им. М.Н. Жиркова, музыкального отделения Якутского педагогического колледжа им. С.Ф. Гоголева, кафедры культурологии Северо-Восточного федерального университета, исполнительского факультета Арктического государственного института культуры и искусств, студентов Высшей школы музыки (института) им. В.А. Босикова РС (Я), артистов Государственного театра оперы и балета РС (Я) им. Д.К. Сивцева-Суоруна Омоллоона, любителей и ценителей якутского музыкального и театрального искусства.

Литература

1. *Алексеева Г.Г.* От фольклора до профессиональной музыки. – Якутск: Бичик, 1994. – 158 с.
2. *Кривошапко Г.М.* Музыкальная культура якутского народа. – Якутск: Кн. изд-во, 1982. – 183 с.
3. *Жирков, М.* Ньюргун Боотур. Опера. Клавир / М. Жирков, Г. Литинский. – Москва: Советский композитор, 1983. – 176 с.
4. НА РС (Я). Ф. 1006. Оп. 2. Д. 195. – Л.19.
5. *Петров Н.* Ньюргун Боотур // Кыым. – 1956. – 16 февр. – С.2. – (На якут. яз).
6. *Суорун Омоллоон.* Ньюргун Боотур: драма в 4-х действиях, 6-ти картинах по мотивам якутского эпоса-олонхо / авториз. пер. с якут. Т. Стрешневой. – Якутск, 1963. – 52 с.

УДК 398.22(=512.211)

ЭПОС ЭВЕНОВ: ПЕСЕННЫЕ ВСТАВКИ И ЗАПЕВНЫЕ СЛОВА, ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ИСКУССТВА ИСПОЛНЕНИЯ

В.А. Петрова
(г. Якутск)

Целью статьи является рассмотрение особенностей запевных слов песенно-прозаического эпоса. Эпические тексты песенно-прозаической формы строились на основе своеобразного, видимо, древнейшего варианта использования анафоры, эпифоры и синтаксического параллелизма в виде повторов в начале и конце строк одних и тех же запевных слов. Так тексты формировали специфическую ритмическую ситуацию. Ритмизация способствовала поддержанию творческого состояния. Этот очень распространённый эпический приём выполнял и иную функцию. Частое повторение сказителем слов-рефренов в начале или конце каждой строки, или же в начале и конце одной и той же строки, вводило не только аудиторию, но и самого исполнителя в легкие варианты измененного состояния сознания (ИСС).

Ключевые слова: эпос, песенные вставки, запевные слова, ритм.

THE EPIC OF THE EVENS: SONG INSERTS AND SINGING WORDS, THEIR MEANING FOR THE ART OF PERFORMANCE

V.A. Petrova
(Yakutsk)

The purpose of the article is to consider the features of the singing words of the song-prose epic. Epic lyrics in prose form were built on the basis of a peculiar, apparently the oldest, variant of using anaphora, epiphora and syntactic parallelism in the form of repetitions at the beginning and end of lines of the same singing words. So, the texts formed a specific rhythmic situation. Rhythmization helped to maintain the creative state. This very common epic technique performed a different function. The frequent repetition by the narrator of the words-refrains at the beginning or at the end of each line, or at the beginning and at the end of the same line, introduced not only the audience, but also the performer himself into easy versions of the ISS.

Keywords: epic, song inserts, singing words, rhythm.

Известно, что эпические певцы во время исполнения сказаний использовали ритмообразующие музыкальные инструменты. В традиции эвенских сказителей этого не было. Но все же исполнение песенно-прозаического эпоса подчинено ритму, особенно в песенно-мелодических частях. А ритм, как показывает изучение эвенских текстов и образцов их исполнения, создавался с помощью запевных слов. Этот очень распространённый эпический приём необходим, очевидно, для выполнения важнейшей функции в сказительской практике: частое использование запевных слов в начале каждой строки, или же, одновременно, в начале и конце строки создает ощущение монотонности ритма, что может ввести в легкий транс не только самого исполнителя, но и слушателей. О том, что хорошо ритмизованные и довольно монотонные тексты вводят человека в легкие варианты измененного состояния сознания, хорошо известно из специальных исследований. Отторжение одной из названных составных частей (имеется в виду слово, пение и ритм как организующие элементы эпического текста) практически невозможно, поскольку это искусство синкретично.

Ритм первичен в тех жанрах фольклора, которым он свойствен. Это отмечали по отношению к различным эпосам народов мира разные исследователи. В частности, С.И. Липкин, переводчик и исследователь эпоса, писал, что ритм является его первоосновой и именно он задает специфику конкретного эпоса того или другого народа [3, с. 210–216].

А. Лорд утверждает, что уже на первом этапе обучения певец «впитывает ритм песни», а также «ритм мыслей, как они выражаются в песнях», а на второй стадии развития «...исполнитель решается спеть в сопровождении музыкального инструмента или без него. Она начинается с установления первичных элементов формы – ритма и мелодии, как самой песни, так и аккомпанеента на гуслях или тамбуре. Это станет каркасом для выражения его мыслей. С этих пор все, что он делает, должно подчиняться данному ритмическому рисунку... Певцу необходимо вместить свои мысли в такую довольно жесткую форму. Жесткость формы может быть различной в различных традициях, но, как мы увидим далее, сама проблема – как вместить мысль в ритмический рисунок – существует повсюду...» [4, с. 33–34]. Центральноазиатские и сибирские сказители во время исполнения эпических произведений, как правило, использовали ритмообразующие музыкальные инструменты. Эвенские сказители таких инструментов, но не использовали. Но все же исполнение эпоса было подчинено некоему ритму, лежащему в основе мелодии. А ритм, как показывает эпический материал, создавался с помощью запевных слов. Проиллюстрирую данное положение примерами из эпоса охотских эвенов.

Речь Геакчавала-богатыря из охотского эпоса эвенов сопровождается запевным словом «*Гедакань*» в начале каждой строки.

Гедакань, девушка Мэнгунь,
Гедакань, замуж за меня
Гедакань, пойдешь ли? ...
Гедакань, девушка,
Гедакань, у своих старших братьев
Гедакань, спроси,
Гедакань, скажи, что (приходил) человек
Гедакань, и просил тебя (в жены).

Как видно, слово-рефрен в песенно-прозаическом эпосе может состоять из одной единицы, например, речь Кидани сопровождается запевным словом «Кидой» в начале каждой строки (...Кидой, я пришел. / Кидой, если ты спросишь, / Кидой, за какой надобностью, / Кидой, пришел, / Кидой, то скажу, что / Кидой, пришел девушку сватать) [8, с. 257]. Запевное слово может состоять из двух единиц, например, речь женщины сопровождается запевным словом в начале каждой строки «Гана-гана» (например: ...Гана-гана, один / Гана-гана, большеглазый / Гана-гана, человек идет/...) [8, с. 249].

Гана-гана, родич,
Гана-гана, если ты хотел его убить,
Гана-гана, то лучше, не мучая,
Гана-гана, убил бы его!
Гана-гана, по твоему следу
Гана-гана, один
Гана-гана, большеглазый
Гана-гана, человек идет.
Гана-гана, он только (по запаху),
Гана-гана, определяя твой след,
Гана-гана, идет...

Запевное слово может состоять из трех единиц, например: «кингэл-бээни-боролбаани-ньабалбаани» – это запевные слова героини эвенского эпоса, описание ее одежды, украшенной металлическими подвязками, которые издают во время движения различные дробные звуки, звуки колокольчика и т.д. [2, с. 96]. Иногда запевное слово может состоять из нескольких единиц, например: *Кабакаре, Сэкэкэрэ, Додэкэрэ, Огиррроке, Канггурраке, Манггурроке* [2, с. 97].

Важно отметить, что, в отличие от якутского эпоса, весь эвенский песенно-прозаический эпос усыпан запевными словами, которые играют ритмообразующую роль. Этот очень распространённый эпический приём может выполнять, очевидно, и иную функцию. Частое использование сказителем запевных слов в начале каждой строки, либо после каждой строки, или же одновременно в начале и конце строки могло ввести в легкий транс не только самого исполнителя, но и, возможно, слуша-

тельскую аудиторию. Подобное происходит при исполнении эпоса разных народов мира. Это отмечает психиатр и психолог Е.С. Молчанова в специальном исследовании особенностей исполнения киргизского эпоса «Манас», где рассмотрена специфика состояния манасчи, т.е. сказителя. Автор пишет, что «характерным для манасчи ИСС представляется транс, возникающий в результате ритмичных действий (барабанная дробь, ритмичные танцы, ритмичная речь) ...» [5, с. 417–425].

Возможно, это распространяется и на других профессионалов, например, на шаманов: специальные исследования (нео)шаманов, проводившиеся в ИЭА РАН в начале 2000-х гг. под руководством В.И. Харитоновой, также подтвердили, что вся деятельность (нео)шаманов строится на особой работе мозга, специфических способностях этих людей погружаться в ИСС и работать в таких состояниях [6, с. 128–149]. Подобное явление могло происходить и с эвенскими сказителями, что можно предположить по внешним проявлениям, подтверждающим у них погружение в ИСС (закрытые глаза, легкое раскачивание корпуса, иногда монотонность сказывания).

Исполнение песенно-прозаического эпоса, в отличие от прозаического, требовало внутреннего сосредоточения, оно подчинялось особому ритму, задаваемому самой мелодией. В текстовом отношении это моделируется специальными приёмами. Эпические тексты песенно-прозаической формы строились на основе своеобразного, видимо, древнейшего, варианта использования анафоры, эпифоры и синтаксического параллелизма [1, с. 93–124.] в виде повторов в начале и конце строк одних и тех же запевных слов. Так тексты формировали специфическую ритмическую ситуацию. Ритмизация способствовала поддержанию творческого состояния.

Отметим, что угасание традиции эпического исполнительства идет по пути изначальной утраты песенного эпоса и сокращения песенных частей в песенно-прозаическом. В связи с этим стирается четкость их психофизиологического воздействия (небольшие по объему тексты песенно-прозаического исполнения уже не требуют погружения в ИСС). Это разрушает привычные формы исполнения.

Литература

1. *Веселовский А.Н.* Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля // Историческая поэтика. – Ленинград, 1940. – С. 125–199.
2. *Лебедева Ж.К.* Архаический эпос эвенов. – Новосибирск: Наука, 1981. – 158 с.
3. *Липкин С.И.* Ритм народного эпоса (Заметки переводчика) // Фольклор. Издание эпоса. – Москва: Наука, 1977. – С. 210–216.
4. *Лорд А.Б.* Сказитель. – Москва, 1994. – 368 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
5. *Молчанова Е.С.* Изменённые состояния сознания и образно-вербальная синестезия у сказителей эпоса «Манас» // Проблемы сохранения здоровья в условиях Севера и Сибири: Труды по медицинской антропологии. – Москва, 2009. – С. 417–425.
6. *Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – Москва: Наука, 2006. – 372 с.
7. Эпос охотских эвенов. – Якутск: Якутское кн. изд-во, 1986. – 301 с.

УДК 398.22(=512.212)

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОНОИНСТРУМЕНТЫ ЭВЕНКОВ В НИМНГАКАНАХ

В.Е. Дьяконова
(г. Якутск)

В данной статье изучены тексты 6 нимнгаканов из репертуара эвенкийских сказителей К.П. Афанасьевой, А.С. Гавриловой, И.Т. Марфусаловой, Н.Г. Трофимова и И.П. Павлова. Выявлены сведения о таких эвенкийских фоноинструментах, как большой богатырский роговой лук *иемэалаңа*, колокольчики для созыва гостей *ковот*, колокол *колака*, ботало *кангила*, ритуальные фоноинструменты колокольчики на шаманской одежде *ковактэ* и шаманский бубен *унтувун*. Для уточнения сведений о фоноинструментах эвенков использованы полевые материалы автора из экспедиции в Оленёкский эвенкийский национальный район Якутии, этнографические и музыка-

ведческие исследования, словари эвенкийского, эвенского, якутского языков. Проведено сравнительно-историческое исследование на основе анализа типологически сходных фоноинструментов других народов, в частности, саха (якутов). Сделана классификация эвенкийских фоноинструментов по европейской систематике музыкальных инструментов Э.М. Хорнбостеля и К. Закса и регионально-исторической типологии Ю.И. Шейкина, выявленной этномузыкологом на основе изучения музыкальных инструментов и звуковых орудий народов Сибири. Так, согласно систематике Хорнбостеля и Закса выявлены идиофоны колокольчики *чоранково*, *конакта-ковактэ*, *чоран*, колокол *колака*, *ковот*, ботало *канила*, мембранофон шаманский бубен *унтувун* и хордофон роговой лук *иемэзалаңа*. По типологии Шейкина эти фоноинструменты отнесены к фольклорным (традиционным) инструментам.

Ключевые слова: эвенки, нимнгакан, фоноинструмент, фольклорные (традиционные) инструменты, идиофон, мембранофон, хордофон.

THE TRADITIONAL PHONOINSTRUMENTS OF EVENKS IN NIMNGAKANS

V.Y. Dyakonova
(Yakutsk)

This article discusses the texts of 6 nimngakans from the repertoire of Evenk storytellers K.P. Afanasiev, A.S. Gavrilova, I.T. Marfusaloova, N.G. Trofimov and I.P. Pavlova. Information about such large Evenk phono instruments as the horn bow «emealana», bells for calling guests «kovot», «kolak bell», «botalokanila», ritual phono instruments bells at the shamanic meeting «kovakte» and shaman tambourine «untuvun» have been revealed. To clarify the results of the Evenk phono instruments, I used the author's field materials from the expedition to the Olenyok Evenk national region of Yakutia, ethnographic and musicological studies, dictionaries of the Evenk, Even, Yakut languages. Historical research has been carried out based on the analysis of typologically similar phono instruments of the peoples of peoples, in particular the Sakha (Yakuts). The classification of Evenki phono instruments according to the European system of musical instruments by E. Hornbostel and K. Sachs and to the regional-historic typology of Siberia by Yu. Sheykin. Thus, according to the system of Hornbostel and Sachs, idiophones bells «chorankovo», «konakta-kovakte», «choran», bell «kolak»,

«kovot», «botalokanila, membranophone shaman tambourine «untuvun» and chordophone horn bow «iemeealana» were identified. According to Sheykin's typology, these phonoinstruments are classified as folklore (traditional) instruments.

Keywords: Evenks, nimngakan, phonoinstrument, folklore (traditional) instruments, idiophone, membranophone, chordophone.

В своей регионально-исторической типологии этномузыколог Ю.И. Шейкин выделяет пять форм интонационно-акустической практики: 1) архаичная; 2) фольклорная (традиционная); 3) легендарно-мифологическая; 4) историческая; 5) современная [16, с. 47]. Тип фольклорных (традиционных) инструментов для культуры эвенков, как и для всех этносов, очень важен. Ю.И. Шейкин определяет данный тип инструментов следующим образом: «Фольклорные (традиционные) фоноинструменты – это материализованное выражение акустической памяти этноса. Они являются следствием избирательной практики и обычно надолго закрепляются в культуре. Традиционные инструменты могут возникнуть в процессе органофонических поисков этноса, но могут быть заимствованы у других народов» [16, с. 49]. На традиционность фоноинструмента указывает то, что эти звуковые орудия используются в обрядовой практике (свадебный обряд, шаманские ритуалы и т.п.), а также отношение фоноинструмента к традиционному укладу жизни (скотоводство, оленеводство, охота и т.п.).

Среди звуковых предметов эвенков встречаются следующие: 1) архаичные идиофоны – ботало-погремушка *кангалдэ~кангелде*; 2) традиционные фоноинструменты – аэрофон берестяная труба *оревун*, хордофоны – смычковая лютя *кордавун~коордаавун*, охотничий лук *аланга* или *бэр~бэркэн*, идиофоны – погремушки из оленьих копыт, шарообразный бронзовый бубенчик *бурболэн~бурбулэн~бурболен*, амulet-погремушка *синикен*, позвонки из маленьких копыт *бугдингни*; пластинчатый варган *пангар~пэнгивкэ~пангивкавун*, *пургипкаун~пэрнипкэвун* и дуговой варган *конгипкавун~кэнгипкэвун*; 3) исторический хордофон свистящая стрела *хэликэ~һэликэ* или *сэлэ~сэли* и др. [17].

Для изучения эвенкийских фольклорных (традиционных) фоноинструментов, их структурных особенностей, функций в культуре особый

интерес представляют тексты эвенкийских героических сказаний. Подобного рода исследование нами было проведено и с повествовательными жанрами якутского фольклора, в частности, в текстах олонхо были выявлены интересные сведения о легендарно-мифологических и фольклорных фоноинструментах саха *табык, дунур, аарык, чуораан* и *хобо* [4].

В данной статье на основе изучения текстов эвенкийских героических сказаний Н.Г. Трофимова «Храбрый Содани богатырь» [18, с. 127–238], «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой разукрашенной одежде» [18, с. 239–369], А.С. Гавриловой «Удалая девица Секакчан-Сережка и ее младший брат по имени из имеющих крепкие жилы самый жилистый, на ребра свои никогда не падающий Ираны-богатырь» [2], И.П. Павлова «Каменное сердце имеющий Дёлоргун-богатырь и его парнишка-ребенок большую силу имеющий Сингнаны-богатырь» [11], И.Т. Марфусаловой «Тывгунай Уркэкэнтадук Чолбон Чокулдай» [9] и К.П. Афанасьевой «Гарпарикан-богатырь» [1] выявлены следующие фоноинструменты: большой богатырский роговой лук, колокольчики на шаманской одежде, шаманский бубен, колокольчики для созыва гостей, колокол и ботало.

В героическом сказании Н.Г. Трофимова «Храбрый Содани богатырь» в строках «*Дюрдяп куноватылкан, Иемэ алаңа биһин ивит,...*» = В углу *утэна* Дважды восьмисаженный Роговой лук» [18, с. 130–131] встречается фоноинструмент *иемэ алана, где иемэ* – роговой, сделанный из рога [10, с. 233], *алана* – большой (богатырский, боевой) лук [10, с. 35]. У эвенков «роговым» назывался лук с накладками из мамонтовой кости. Это связано с тем, что эвенки считали бивни мамонта рогами мифического подземного быка. Такой лук использовался на охоте и во время межродовых столкновений, как боевое оружие [18, с. 373].

Интересно отметить, что в культуре саха в качестве музыкального инструмента начинающими якутскими шаманами практиковался архаичный фоноинструмент *дырилики муоссаа* [5, с. 145] «громкий [гулкий] роговой лук, где «*дырилики*» — «дрожащий (с гулом)» [12, стлб. 832]; «*муос*» — «рог или кость»; «*ох саа*» — «лук». По описанию Ю.И. Шейкина, он представляет собой «гулкий лук» с роговыми накладками, ко-

торый использовался шаманами в качестве музыкального инструмента [16, с. 122].

По систематике Хорнбостеля и Закса эвенкийский роговой лук относится к классу простых хордофонов с индексом 311.121.1 и расшифровывается как моно-гетерохордный музыкальный лук без резонатора [15, с. 249].

При описании красавицы Солкондор в данном сказании в строках «*Багдарин мэңунунтувулкон, Анңу ңаладунананча Энин-токи дяпкунэв тылэлкэн Калтакаи хакидын ингиһилкан...*» [18, с. 232] встречаются шаманские атрибуты – «унтувун – бубен шамана» [10, с. 690] и шаманская одежда с «позвякивающими колокольчиками» *чоранково* [18, с. 232–233].

Согласно исследованию Ю.И. Шейкина, Л.И. Кардашевской почти во всех локальных группах эвенков бубен называется *унгтувун* ~ *унтувун* (от основы *унг~ун* – «громко звучащий предмет») [17, с. 96]. Он является не только ритуальным фоноинструментом, но и «несет в себе нагрузку охранительного предмета» [3, с. 409]. В структурно-типологическом отношении эвенкийский шаманский бубен относится к центрально-сибирскому типу и родственен бубнам саха, долган, нганасан, тундровых энцев и ненцев. Форма – овальная, высота 90~75~72~70~60~50 см, а ширина 62~58~51 см. Мембрана изготавливается из кожи лося. Обечайка из лиственницы имела ширину 150~120~80~70~50 мм. Резонаторные бугры 7~8~9 штук делаются из березы: и называются «уши», «стрелки», «клыки», «соски». Они обтянуты жильной струной. Резонаторные прорези – «уши учителя шаманов». С внутренней стороны имеется 8~9 скоб с нанизанными позвонками. Рукоятка крестовидная из металла и крепится ремнями к ободу [13, с. 440–441, 447].

Бубен эвенкийского шамана с двумя колотушками из дерева и рога экспонируется в Оленёкском историко-этнографическом музее народов Севера¹. Бубен имеет восемь резонаторных бугорков и, судя по изображению, соответствует размерам центрально-сибирского типа бубнов (высота – примерно 63 см, ширина – около 55 см, ширина обечайки составляет примерно 73 мм) [7, с. 27]. Колотушка из рога имеет 30 кружоч-

¹ Дьяконова В.Е., Зайков М.А., Габышева Т.Т. Полевые материалы комплексной экспедиции в Оленёкский эвенкийский национальный район Якутии (20-27.11.2014).

ков, которые, вероятно, обозначают количество дней месяца и осмысливались как образ времени [3, с. 408].

По систематике Э. Хорнбостеля и К. Закса шаманский бубен *унтувун* относится к классу мембранофонов с индексом 211.3 – односторонний рамный барабан с обечайкой [15, с. 246].

Наиболее часто в текстах нимнганов встречаются традиционные идиофоны колокольчики разных видов и размеров. Так, в сказании К.П. Афанасьевой (1917 г.р.) «Гарпарикан-богатырь», записанной Г.И. Варламовой и А.Н. Варламовым в п. Владимировка, упоминаются колокольчики на одежде *Уилдыкэн-удуганконакта-ковактэ* [1, с. 161].

Исследователь А.И. Мазин на основе анализа шаманского кафтана эвенков-орочонов выявил: «В шаманских атрибутах воплощены представления «о голосах», помогающих собирать духов... Шаманские атрибуты являются телесным и духовным «вместилищем» самого шамана и опекаемой им группы эвенков» [8, с. 67]. Он пишет, что вместилищами «голосов» духов-помощников «считаются всевозможные колокольчики, бубенцы, трубчатые подвески, пластины» [8, с. 73].

Обратим внимание на фоноинструмент *чоран* (колокольчик [10, с. 729]), *ково* (бубенчик [10, с. 294]), который встречается в сказании И.П. Павлова (1919 г.р.) «Каменное сердце имеющий Дёлоргун-богатырь и его парнишка-ребенок большую силу имеющий Синнаны-богатырь» (табл. 1).

Таблица 1 – Фоноинструменты в эвенкийских героических сказаниях

Источник	Фрагменты из текстов героических сказаний	
	на эвенкийском языке	на русском языке
Н.Г. Трофимов (1915 г.р.) «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой разукрашенной одежде» (1960)	<i>Эду дагат биһилвэ</i> <i>Игдыковоттаникпун...</i> [18, с. 316]	Живущих поблизости Созовем звонким колокольчиком... [18, с. 317]

Н.Г. Трофимов (1915 г.р.) «Храбрый Содани богатырь» (1971)	<i>Чоранковокешалкан, Саманиктэтывысай- баликан Тэтчэ аһаткан, эмэксэ...»</i> [18, с. 232]	В шаманской одежде, нашитыми украшениями, С позвякивающими колокольчиками... [18, с. 233]
	<i>Дюрдяпкуноватылкан Иемэалаңа биһин ивит...</i> [18, с. 130]	В углу <i>утэна</i> Дважды восьмисаженный Роговой лук... [18, с. 131]
	<i>«Багдарин мэңунунтувулкон, Анңу ңаладунананча Энин-токи дяпкунэвтылэлкэн Калтака иһакидынингиһилкан...</i> [18, с. 232]	В левой руке У нее был серебряный бубен С шестью выступаами, Подобный грудной клетке осеннего лося- самца... [18, с. 233]
И.Т. Марфусалова (1895 г.р.) «Тывгунай Уркэкэнтадук Чолбон Чокулдай» (1965). Записано А.Н. Мыреевой	<i>«Тадуудагантын Унтувундивига- хихиндянагунчэ...»</i> [9, с. 42]	И вот она начала камлать, Далеко разносился звук ее бубна... [9, с. 43]
	<i>Тадукадылунми тар колака иннигэнхувчэ, Таринин колака кун иннигэнисча... [9, с. 50]</i>	Чолбон Чолкудай превратился в паука, Дунул свою паутинку к колоколу, И паутинка прилипла к язычку колокола... [9, с. 51]
А.С. Гаврилова (1909 г.р.) «Удалая девица Секакчан- Сережка и ее младший брат по имени из имеющих крепкие жилы самый жилистый, на ребра свои никогда	<i>Кангилачил ороббатын Бэлэкэллухурувдинот Дептылээт, – гунчэ...</i> [2, с. 82]	С боталами оленей (т.е. прирученных) Соберите в путь... [2, с. 83]

не падающий Ираны-богатырь». Записано Г.И. Варламовой		
И.П. Павлов (1919 г.р.) «Каменное сердце имеющий Дёлоргун-богатырь и его парнишка-ребенок большую силу имеющий Синнаны-богатырь». Записано Г.И. Варламовой	<i>Утэкинмэнкингирмандян, Чорангачин уркэлдерэн, Пэрикэтчэрэн, – гунэн...</i> [11, с. 292]	Жилище-утян ее звенящий, Как колокольчик висит, «Кружится», — говорит... [11, с. 293]
К.П. Афанасьева (1917 г.р.) «Гарпарикан-богатырь» (1981?). Записано Г.И. Варламовой	<i>Уилдыкэн-удуган Конакта-ковактэ додутынпэридевки. Тэтылкэнын бутуннуконактачи...</i> [1, с. 161]	<i>Уилдыкэн-шаманка Среди колокольчиков-ковактэ кружится. Одежда ее вся в колокольчиках-ковактэ...</i> [1, с. 185].

Колокольчик с аналогичным названием имеется в якутском шаманском костюме. У саха по своей конструкции колокольчик *чуораан* бывает двух видов: с язычком и без. Для различения этих инструментов колокольчик с язычком был назван нами *тыллаах чуораан*, а колокольчик без язычка – *хобо чуораан*. При встряхивании фоноинструмента звук на колокольчике с язычком воспроизводится от ударов язычка о стенку колокольчика. А колокольчики без язычка, как правило, используются в наборе и издают звук при ударе колокольчиков друг о друга. Следовательно, на наш взгляд, *чоранково* является эвенкийским аналогом якутского *хобо чуораан*.

Следующая разновидность колокольчика *ковактэ, конактэ* – круглый колокольчик, бубенчик, шарообразный колокольчик [10, с. 294] может являться аналогом якутского колокольчика с язычком *тыллаах чуораан*. Колокольчики *ковактэ, конактэ* упоминаются в сказании К.П. Афанасьевой (1917 г.р.) «Гарпарикан-богатырь» (табл. 1).

Таким образом, первая разновидность колокольчика *чоранково* представляет собой набор пустых металлических шаров – соударяемых сосудов. Его звуки появляются при встряхивании от удара нескольких пустых *чоранково* друг о друга. Эта разновидность фоноинструмента по

систематике Хорнбостеля и Закса относится к идиофонам в виде соударяемых сосудов или сосудо-клапперов с индексом 111.14 [15, с. 239].

Вторая разновидность колокольчика *ковактэ, конактэ* представляет собой металлический колокольчик с язычком, на котором при встряхивании фоноинструмента звук воспроизводится от ударов язычка об стенки шара. Он классифицируется с индексом 112.13 как встряхиваемый сосуд-погремушка [15, с. 239].

В следующем примере героического сказания «Тывгунай Уркэкэнтадук Чолбон Чокулдай», записанной у И.Т. Марфусаловой в строках «*Тадудадылунми тар колака иннилэнхувчэ, Таринин колака кун иннилэнисча...*» [9, с. 50] упоминается «*колака – колокол*» [10, с. 296].

В сказании Н.Г. Трофимова «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой разукрашенной одежде» описывается иная сигнальная функция колокольчика, где при созыве гостей на свадьбу используют колокольчик *ковот*: «*Эду дагат биһилвэ Игдыковоттаникпун...*» = «Живущих поблизости созовем звонким колокольчиком» [18, с. 316–317].

Колокольчики разных размеров в традиционной культуре эвенков играют роль защитника-охранителя – по верованиям эвенков, как и у якутов, его звуки отгоняют злых духов и выполняют сигнальную функцию. Металлический колокольчик-оберег прикрепляли к задней стороне верхней одежды ребенка. По звуку колокольчика взрослые также определяли местонахождение ребенка [6, с. 97]. В настоящее время колокола разного размера подвешивают на шею крупного рогатого скота, для отпугивания зверей, а также чтобы по звуку определять его местонахождение [6, с. 98].

По систематике Хорнбостеля и Закса колокол с языком *тыллаах чуроан* относится к идиофонам в виде висячего языкового колокола (индекс 111.242.122) [15, с. 240].

В сказании А.С. Гавриловой «Удалая девица Секакчан-Сережка и ее младший брат по имени из имеющих крепкие жилы самый жилистый, на ребра свои никогда не падающий Ираны-богатырь» встречается еще один идиофон – ботало-погремушка *канила*: «*Канилачил озорбатын Бэлэкэллухурувдинот Дептылэет, – гунчэ...*» – «С боталами оленей (т.е. прирученных) Соберите в путь...» [2, с. 82–83].

Таблица 2 – Типология фоноинструментов, встречающихся в текстах эвенкийских героических сказаний

Название фоноинструмента	Функции	Тип фоноинструмента		
		Идиофон	Мембранофон	Хордофон
<i>Чоранково</i> – колокольчики на шаманской одежде	Обрядовая, защитная	111.14 Соударяемые сосуды или сосудо-клапперы		
<i>Конакта-ковактэ</i> – колокольчик	Обрядовая, защитная	111.242.122 Висячий языковой колокол		
<i>Чоранначин</i> – колокольчик	Защитная, сигнальная	111.242.122 Висячий языковой колокол		
<i>Колака</i> – колокол	Сигнальная	111.242.122 Висячий языковой колокол		
<i>Ковот</i> – колокольчик для созыва гостей	Сигнальная	111.242.122 Висячий языковой колокол		
<i>Канила</i> – ботало	Сигнальная, защитная	112.12 Встряхиваемая рамная погремушка		
Роговой лук	Для охоты, для военных действий			311.121.1 Моногетерохордный музыкальный лук без резонатора
<i>Унтувун</i> – шаманский бубен	Обрядовая, защитная		211.3 Одно-сторонний рамный барабан с обечайкой	

Канила~*канилла*~*каналлэ* – побрякушка, подвешиваемая к шее оленя [10, с. 273]. Название фоноинструмента произошло от эвенко-

го «*каугáлáндай* – звенеть, бренчать» [14, с. 137]. Ботало-погремушка в виде овальной деревянной дощечки, к которой на ровдужных веревках по бокам прикреплены соударяемые оленьи кости, экспонируется в Оленёкском историко-этнографическом музее народов Севера [6, с. 98]. Инструмент с похожим названием и аналогичной конструкцией по сей день используется в пастушеской практике у эвенов и северных саха. Знаток традиционной музыкальной культуры эвенов З.П. Никулина рассказала, что *ханалда* привязывается на рога оленя-самца – вожака стада и выполняет сигнальную функцию, сообщая пастуху о местонахождении стада, а также отпугивает волков, охотящихся на оленей¹. У якутов *ханалда*, *хааналда*, *хангылла* представляет собой «деревянную пластину, по бокам которой свисают по три-четыре небольших бруска-«дольки» и ударяются о нее» [16, с. 67]. По словарю Пекарского, «*ханалда* – ботало из лиственничной дощечки..., у туруханских якутов ботало, надеваемое на рога оленя, для отпугивания волков» [12, стлб. 3311]. Этот сигнальный фоноинструмент может быть классифицирован как встряхиваемый идиофон с рамными погремушками (112.12) [15, с. 241].

Таким образом во-первых, тексты эвенкийских героических сказаний являются одним из важных источников для изучения музыкальных и фоноинструментов эвенков и играют большую роль в реконструкции представлений об архаичных, легендарных и фольклорных инструментах; во-вторых, в виду того, что упомянутые в текстах героических сказаний фоноинструменты эвенков активно используются в фольклоре (табл. 1), освящены традицией и имеют устойчивое положение в культуре народа (табл. 2), по регионально-исторической типологии Ю.И. Шейкина они могут быть отнесены к типу фольклорных (традиционных) инструментов; в-третьих, согласно систематике музыкальных инструментов Э.М. Хорнбостеля и К. Закса классифицируются как идиофоны – колокольчики без язычка *чоранково*, колокольчики с язычком *конакта-ковактэ*, *чоран*, колокол *колака*, *ковот*, ботало *канила*, мембранофон – шаманский бубен *унтувун* и хордофон – роговой лук *иемэалаңа* (табл. 2); в-четвертых, сравнительно-исторические и типологические методы исследования со

¹ Дьяконова В.Е., Зайков М.А., Габышева Т.Т. Полевые материалы комплексной экспедиции в Оленёкский эвенкийский национальный район Якутии (20-27.11.2014).

сходными инструментами типологически близких к эвенкам культур, в частности саха, (якутов), могут значительно восполнить недостающие сведения об утраченных инструментах; в-пятых, дальнейшее изучение текстов нимнганов является перспективным направлением в изучении музыкальных и фоноинструментов эвенков.

Литература

1. *Афанасьева К.П.* Гарпарикан-мата=Гарпарикан-богатырь // Сказания восточных эвенков. – Якутск: ЯФ ГУ «Изд-во СО РАН», 2004. – С.150–199.

2. *Гаврилова А.С.* Удалая девица Секакчан-Сережка и ее младший брат по имени из имеющих крепкие жилы самый жилистый, на ребра свои никогда не падающий Ираны-богатырь // Типы героических сказаний. – Новосибирск: Наука, 2008. – С. 60–103.

3. *Добжанская О.Э., Дьяконова В.Е., Кардашевская Л.И.* Шаманский бубен как геокультурный символ у народов Центральной Сибири (музыковедческий аспект) // Геокультуры Арктики: методология анализа и прикладные исследования. – Москва: Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017. – С. 391–417.

4. *Дьяконова В.Е.* Легендарно-мифологические и фольклорные инструменты народа саха в текстах героического эпоса олонхо // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2019. №4 (29). – С. 125–130.

5. *Дьяконова В.Е.* Звуковые приспособления для манковой и облавной охоты у саха // Звучащие ландшафты Арктики. – Новосибирск: Наука, 2019. – С. 140–153.

6. *Дьяконова В.Е.* Фоноинструменты в фондах Оленёкского историко-этнографического музея народов Севера // Музыкальная Вселенная Юрия Шейкина (к 50-летию научной деятельности): сб. ст. – Якутск: Алаас, 2017. – С. 94–101.

7. *Кардашевская Л.И.* Эвенкийские фоноинструменты в коллекциях музеев Якутии // Традиционная культура. – 2019. – Т. 20. – № 4. – С. 22–32.

8. *Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX– начало XX в.). – Новосибирск: Наука, 1984. – 201 с.

9. *Марфусалова И.Т.* Тывгунай Уркэкэнтадук Чолбон Чокулдай // Типы героических сказаний. – Новосибирск: Наука, 2008. – С. 30–59.

10. *Мыреева А.Н.* Эвенкийско-русский словарь=Эвэды-лучадытурэрик. – Новосибирск: Наука, 2004. – 798 с.

11. Павлов И.П. Дёлоримевалкан Дёлоргун-мата, хуркэн кун аканын ситэри сэнэлкэн Синнаны-богатырь=Каменное сердце имеющий Дёлоргун-богатырь и его парнишка-ребенок Большую силу имеющий Синнаны-богатырь // Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск: Наука, 2002. – С. 238–298.

12. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка: в 3 т. – Т. 1–3; вып. 10–13 Москва: АН СССР, 1959. – 3858 стлб.

13. Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. – Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 435–490.

14. Роббек В. А., Роббек М. Е. Эвенско-русский словарь = Эвэды-нюидыте-рэрүк. – Новосибирск: Наука, 2004. – 356 с.

15. Хорнбостель Э.М., Закс К. Систематика музыкальных инструментов // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка: сб. ст. и матер. в 2 частях. Ч. 1. – Москва: Советский композитор, 1987. – С. 229–261.

16. Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование. – Москва: Восточная литература, 2002. – 718 с.

17. Шейкин Ю.И., Кардашевская Л.И. Музыкальные инструменты эвенков // Традиционная культура. – 2012. № 1. – С. 89–99.

18. Эвенкийские героические сказания. – Новосибирск: Наука, 1990. – 392 с.

УДК 398.22(=512.212)

НАПЕВЫ ЭВЕНКИЙСКИХ СКАЗОК И ПРЕДАНИЙ (по материалам А.М. Айзенштадта)

Л.И. Кардашевская
(г. Якутск)

В статье рассматриваются напевы из эвенкийских сказок и преданий, записанных в середине XX в. известным исследователем-музыковедом А.М. Айзенштадтом. Ученый собрал и нотировал более 20 напевов из сказок и преданий в экспедициях, проведенных в Иркутской области, Хабаровском, Красноярском краях, Эвенкийском национальном округе и Бурятии.

Так, в 1960-е г., в Эвенкийском национальном округе им записаны несколько напевов из сказки «Алтанэй» («Золотой человек»). От эвенков Иркутской области и Бурятии им зафиксированы напевы из «Сказки о богатыре Чирее», «Сказки о двух стариках», «Сказки о лебедином озере», «Сказки о невежливой девочке», «Бурболен» и др. В статье выполняется ладовый, мелодический и ритмический анализ напевов и выявлены либо развитые мелодии с большим диапазоном – от пентахорда в сексте (октаве) до гептахорда в ноне –, либо узкообъемные мелодии, основанные на повторности краткого мотива, представленного дихордом в терции, трихордом в терции, либо трихордом в кварте. Такая ладозвукорядная контрастность напевов связана с особым местом напева в сюжете, настроением героя.

Ключевые слова: эвенки, сказка, персонаж, напев, мелодия.

MELODIES OF EVENKIS FAIRY TALES AND LEGENDS (BASED ON THE MATERIALS OF A.M. EISENSTADT)

L.I. Kardashevskaya
(Yakutsk)

The article discusses the tunes from Evenkis fairy tales and legends recorded in the middle of the XX century by the famous researcher-musicologist A.M. Aisenstadt. The scientist collected and recorded more than 20 tunes from fairy tales and legends in expeditions conducted in the Irkutsk Region, the Khabarovsk, Krasnoyarsk Territory, the Evenkis National District and Buryatia. So, in the 1960s, in the Evenkis National District, he recorded several tunes from the fairy tale “Altaney” (“Golden Man”). From the Evenkis of the Irkutsk region and Buryatia, they recorded tunes from “Tales of the Bogatyr Chirey”, “Tales of two Old Men”, “Tales of Swan Lake”, “Tales of an Impolite Girl”, “Bourboleen”, etc. The article performs a fret and melodic analysis of tunes and identifies either developed melodies with a large range – from a pentachord in a sextet (octave) to a heptachord in a non, or narrow-volume melodies based on the repetition of a short motif represented by a dichord in a third, a trichord in a third, or a trichord in a quart. Such a harmony-like contrast of tunes is associated with a special place of the tune in the plot, the mood of the hero.

Keywords: evenkis, fairy tale, character, tune, melody.

В музыкальном фольклоре эвенков¹ среди жанрового разнообразия (песни, круговые танцы, шаманская музыка и др.) особое место занимает эпос, который называется «*нимнгакан* – у эвенков Якутии, Приамурья, *нимкан* – у сахалинских, *улгур* – у забайкальских. У других групп эвенков термином «*нимнгакан*» называют как героические сказания, так и все виды сказок и мифов» [8, с.72].

Как отмечает филолог Г.И. Варламова-Кэптукэ, «к жанру нимнгаканов в эвенкийском фольклоре сами носители относят тексты: 1) эпического содержания; 2) несказочной прозы; 3) сказочной прозы, к примеру, русские и другие сказки... Сказители же, мастера-исполнители различают среди них поющие нимнгаканы и непоющие нимнгаканы... Особенно это характерно для восточных эвенков» [7, с. 5]. Она же пишет, что сказительница К.П. Афанасьева из п. Владимировка Хабаровского края относила к «истинному *нимнгакану*», а другие *нимнгаканы* называла «говорящий *нимнгакан*», т.е. не поющий [6, с. 23].

Малые нимнгаканы (сказки), также как и крупные героические сказания, выполняют такие важные функции, как воспитательная (учит раскрывать прекрасное в природе и человеке), функция сообщения о происшедшем ранее (повествуется о временах первотворения или недавнем времени) и др. Исполнитель малых форм эпоса должен был обладать хорошей памятью, актерским мастерством.

Известно, что напевы в крупном *нимнгакане* имеют важное сюжетное и формообразующее значение. Каждый персонаж имеет свою мелодию с особыми запевными словами, т.е. напев имеет функцию мелодического маркера персонажа. «Персонажно-маркирующие запевы» [2, с. 94] поются на традиционные родовые слова, например, *геруканен-геруканен, дэвэ-дэвэдэвэнин, кимэ-кимэку* и др. В небольших же нарративах запевные слова отсутствуют.

Далее мы обратимся к напевам из сказок и преданий, записанных

¹ Эвенки – один из древнейших коренных народов Сибири, который издавна кочевал от Енисея до Тихого океана. В литературе XIX в. эвенков называли *тунгусами*. Они относятся к тунгусо-манчжурской языковой группе. По данным переписи населения 2010 г., в России проживает 38 396 эвенков. Компактными группами они живут в Эвенкийском автономном округе, Иркутской, Читинской областях, Якутии и Хабаровском крае. В остальных областях они живут смешанно с коренным населением.

Быстро

Не торопись, четко

Ал - та - нэй, Ал - та - нэй. Ал-та-де-ри Э-хин-де-рэн. Бо-ло-ни Э-мэ-рэн, ал - та - де - ри Э-хин-де - рэн.

В третьем напеве, исполняющемся отрицательным персонажем, звучат, по мнению А.М. Айзенштадта, интонации плача, горестные восклицания:

Медленно, скорбно

Со - нго - кол, со-нго - кол, Кинг - га - кан, со-нго-кол Со - на - ё, со-на - ё.

Каждая фраза напева начинается с нисходящего хода на ч. 4, концовка фраз продолжительна из-за тянущихся долгих нот и конечных пауз. Звукоряд напева – d-e-f-a-h (пентахорд в сексте). Данные напевы взяты из разных этапов развития сюжета, отсюда их контрастность.

Исследователь отмечает разнообразие сюжетов в сказках. Так, он выделяет сказки, в которых представлены «отзвуки древнейших космогонических представлений эвенков». Например, в сказке о богатыре Чирее, который осмелился посвататься к дочери самого Солнца или в «Сказке о двух стариках», действие которой происходит после большого потопа и «один из стариков создал рыб, птиц и зверей, а также мог превращаться в них» [2, с. 55].

В сказке о Чирее на краткий напев напеваются три двустушия. Мелодия имеет большой диапазон (б. 9). Звукоряд напева – b-c-f-g-a-b-c (гептахорд в ноне). Обращает на себя внимание синкопа во 2 такте. Вообще, синкопированный ритм – это один из ведущих признаков музыкального фольклора эвенков. Еще хотелось бы отметить окончание напева, которое построено на нисходящем мелодическом движении. Этот признак –

ниспадающие окончания – также является особенностью эвенкийского песенного фольклора.

Умеренно



Ды-ла- ча, ды-ла- ча, ко-ре, ко-ре, ду-ни-кэл

Рассмотрим напевы из «Сказки о двух стариках». Первый напев исполняет старик, второй – работники.

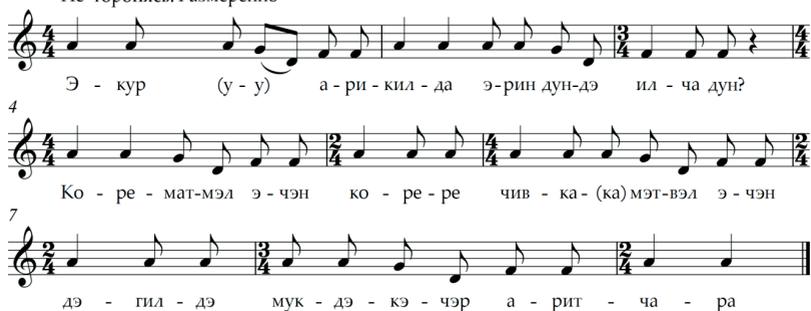
Умеренно. Выразительно



А - ма - ка ды - рэл - ту ми - нэ - вэ э - дэв -
нэ - кэл. Ко - ле - мат ку - дем ко - ли

Напев старика представлен в переменном метре. Идет сочетание двух-, трех-, четырехдольности. Диапазон напева составляет сексту. Звукоряд напева – d-f-g-a-b (пентахорд в сексте). Здесь подчеркнут устой «ля», с которого начинается каждый такт, а также нисходящий кварттовый скачок, на который приходится распев слога.

Не торопись. Размеренно



Э - кур (у - у) а - ри - кил - да э - рин дун - дэ ил - ча дун?

Ко - ре - мат - мэл э - чэн ко - ре - ре чив - ка - (ка) мэт - вэл э - чэн

дэ - гил - дэ мук - дэ - кэ - чэр а - рит - ча - ра

Оба напева схожи. В пении работников отметим также выделенный устой «ля», переменность метра и нисходящую кварту. Отличается звукоряд напева – d-f-g-a, который представлен тетрахордом в квинте: мелодия более продолжительна.

В других сказках сплетаются фантастические и чисто бытовые мотивы. Например, в «Сказке о лебедином озере» говорится об охотнике, которому захотелось поймать лебедя. С помощью аркана и чирка он схватил лебедя, который унес его на волшебное озеро. Выкупавшись там, лебедь превратилась в прекрасную девушку, молодые люди полюбили друг друга и поженились. Здесь сочетается сказочное превращение с одним из традиционных видов деятельности эвенков – охотой и ее характерными атрибутами – арканом, манком.

Музыкальная запись мелодии с русскими текстами. Мелодия начинается в 2/4 такте, переходит в 3/4 такт. В начале мелодии есть акцент на первом такте. Текст под мелодией: Че-рок - чан, че - рок - чан, э - ду - ки ба - ду - ки, я - гол - лай, я - гол - лай, э - де - си - лэ бинг - нэ - рэн? Э гэл - лэй, э - гэл - лэй.

В мелодии этого напева выделим синкопированный ритм, который придает ей танцевальность. Исследователь приводит напев в переменном размере. Однако, на наш взгляд, он основан на двух совсем коротких мотивах. Первый – дихорд в восходящей квинте (e-h), второй – трихорд на нисходящем движении (a-g-e). Слова *ягаллай*, *эгэллэй* связаны, по-видимому, с видом кругового танца *эгэлэй*, который встречается в разных локальных группах эвенков (енисейской, витимо-олёкминской и алдано-зейской). Интересно, что Г.И. Варламова связывает это слово и близкие ему по фонетике: *эгэлэй~эгэдэй~экэкэн~эгэгэй* со «звукоподражанием крику филина, который является одним из родовых тотемов эвенков» [5, с. 59; 9, с. 552, 571].

А.М. Айзенштадтом записаны также напевы из сказок, имеющих назидательный смысл, например, сказка о невежливой девочке (c-d-f-g-a), которая, отказав в помощи речке, сама не получает ее в трудную минуту, или сказка «Бурболен» (f-a-b-c) – в ней братья не поверили сну женщины, который сбылся наяву, и им пришлось спасать ее от чудовища [1, с. 211].

Встречаются напевы, построенные на повторе одного двух или трехзвучного мотива. Например, как напев из сказки (без названия):

Чи - пи - ча - да энг - кин лэн - ду - тэ - рэ со - кун ма - е - - кэ

4
(э - э) э - ку - ма - ма не - кэл - лэн со - кун мэ - е - - кэ?

Здесь первая строка напева построена на дихорде-терции e-g, вторая – на дихорде-кварте d-g. Константный признак ритмической организации напева – окончание строк на долгих звуках, благодаря которым происходит расширение строки (естественное торможение ритмического движения).

А - ки-кан-мэ эг - дэ-чи - вэ тол-кин-ду - ву и - чэ-чэ вун...

Исследователь нотировал пример из-за такта. Однако, на наш взгляд, здесь четко представлены синкопированный ритм и трехдольность. Напев построен на повторности трихордового мотива в объеме терции.

Рассмотрев и другие напевы, представленные в труде А.М. Айзенштадта, мы выявили следующие звукоряды: пентахорд в септимере, пентахорд в сексте, трихорд в квинте, пентахорд в октаве.

Таким образом, в напевах сказок и преданий, записанных А.М. Айзенштадтом, представлены и развитые мелодии с достаточно большим диапазоном, с простой ритмической организацией (например, движение ровными длительностями), либо в синкопированном ритме, либо напевы могут сочетать и синкопы, и ровный метр; также напевы представлены в виде узкообъемных мелодий, построенных на повторности краткого мотива, которые тоже могут быть исполнены и ровными длительностями, и в синкопированном ритме. Такая встречающаяся контрастность напевов связана с особым местом напева в сюжете (от ситуации), настроения героя (радость, печаль и т.п.). Песенные эпизоды – это интермедии, которые украшают повествование, исполняются для «разрядки» слушателя и выполняют вспомогательную роль музыкальной характеристики героя. Также нужно отметить многообразие сюжетов сказок и преданий, записанных этим исследователем.

В коллекции записей А.М. Айзенштадта есть также сказание «Умусли», записанное им от оленевода Н.К. Третьякова из пос. Нелькан Тугуро-Чумиканского р-на Хабаровского края. Это фрагмент крупного сказания нимангакан. Три больших напева «Умусли» проанализированы в статье к обрядовому тому «Эвенкийские героические сказания» из серии ПФНСДВ А.М. Айзенштадтом и Ю.И. Шейкиным [2, с. 96–98].

В настоящее время сказки с напевами не исполняются. Уже в 50–60-х гг. XX в. М.Г. Воскобойников отмечает исчезновение малых форм эпоса. Г.И. Варламова и А.Н. Варламов пишут о том, что «к 70-м гг. бытование эпоса в среде эвенков ушло, традиции передачи фольклорной традиции утеряны, публичное исполнение эпоса ... почти не встречалось» [4]. Несмотря на малую сохранность этого вида жанра, нужно отметить, что эпос эвенков, несомненно, оказал большое влияние на становление и развитие эпического наследия соседних народов.

Литература

1. *Айзенштадт А.М.* Песенная культура эвенков. – Красноярск, 1995. – 286 с.

2. *Айзенштадт А.М., Шейкин Ю.И.* Музыка эвенкийских сказаний // Эвенкийские героические сказания. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 84–124 (Сер. «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»).

3. *Александр Миронович Айзенштадт:* к 90-летию со дня рождения. Исследования. Исторические материалы и воспоминания. – Новосибирск: Новосибирская гос. консерватория им. М.И. Глинки, 2021. – 252 с.

4. *Варламов А.Н., Варламова Г.И.* Особенности бытования эвенкийского эпоса в советском пространстве [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://konferent.ru/nauka/> 144 (дата обр.: 30.11.2021).

5. *Варламова Г.И.* Обрядовый и песенный фольклор эвенков // Обрядовая поэзия и песни эвенков. – Новосибирск: Наука, 2014. – 487 с. + компакт-диск. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Т. 32).

6. *Варламова Г.И.* Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск, 2002. – 376 с.

7. *Кэптукэ Г.И.* Эвенкийский нимгакан: (миф и героическое сказание). – Якутск: Северовед, 2000. – 140 с.

8. *Мыреева А.Н.* Эвенкийские героические сказания // Эвенкийские героические сказания. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 72–88 (Сер. «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»).

9. Эвенкийско-русский словарь. – Москва: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. – 576 с.

УДК 398.8(=161.1)

БАЛЛАДНЫЕ НАПЕВЫ РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ СЕВЕРО-ВОСТОКА СИБИРИ

А.С. Яковлева
(г. Новосибирск)

Настоящая статья посвящена балладным напевам в фольклоре трех локальных групп русских старожилов: русскоустьинской, колымской и марковской. Было проведено сравнение образцов по следующим параметрам: количественно-слоговой состав, объем музыкального времени, музыкально-ритмическая модель. С точки зрения перечисленных параметров были обнаружены принципы, отличающие русскоустьинские записи баллад от марковских. Две колымские записи баллады «Теща в плену у зятя» при рассмотрении количественно-слогового состава оказались близки марковским образцам, а при анализе объема музыкального времени и ритмической структуры – русскоустьинским напевам. В другой колымской записи – «Сон о рождении сына и смерти жены» было выявлено сочетание русскоустьинских и марковских организационных принципов. Кроме того, были найдены закономерности, объединяющие все три традиции: пятислоговость заключительных построений, моноритмизация начальных сегментов строк, трехдольная ритмическая формула каденции с сокращением длительности второй доли. Полученные результаты позволили сделать некоторые выводы о балладных напевах старожилов Северо-Востока Сибири. Так, с одной стороны, наблюдается родственность русскоустьинской, колымской и марковской балладных певческих традиций. С другой – в каждой локальной группе действуют свои уникальные принципы организации напевов.

Ключевые слова: Северо-Восток Сибири, русские старожилы, эпический фольклор, баллады, ритмическая организация напевов.

BALLAD MELODIES OF RUSSIAN OLD-SETTLERS OF THE NORTH-EAST OF SIBERIA

A.S. Yakovleva
(Novosibirsk)

This article is devoted to ballad melodies in the folklore of three local groups of Russian old-settlers: RusskoyeUstye, Kolyma and Markovo. The samples were compared in the following parameters: quantitative-syllable composition, volume of musical time, musical-rhythmic model. From the point of view of the listed parameters, the principles were discovered that distinguish the Russkoye Ustye recordings of ballads from the Markovo. Two Kolyma recordings of the ballad «Mother-in-law captured by her son-in-law» when considering the quantitative and syllable composition turned out to be close to Markovo samples, and when analyzing the volume of musical time and rhythmic structure – to Russkoye Ustye melodies. In another Kolyma record – «A dream about the birth of a son and the death of the wife», a combination of RusskoyeUstye and Markovo organizational principles was revealed. In addition, regularities were found that unite all three traditions: the five-syllable of the final constructions, the monorhythmization of the initial segments of the lines, the three-beat rhythmic formula of the cadence with a reduction in the duration of the second beat. The results obtained allowed us to draw some conclusions about the ballad melodies of the old-settlers of the North-East of Siberia. So, on the one hand, there is a kinship between the RusskoyeUstye, Kolyma and Markovo ballad singing traditions. On the other hand, each local group has its own unique principles for organizing melodies.

Keywords: North-East Siberia, Russian old-settlers, epic folklore, ballads, rhythmic organization of melodies.

Русский фольклор старожилов Северо-Востока Сибири представлен тремя основными группами – это русскоустыинцы и колымчане, обосновавшиеся на севере Якутии, и марковцы, проживающие в Чукотском автономном округе. Одно из приоритетных мест в музыкальном фольклоре этих групп занимает эпическая сфера, в жанровый состав которой входят баллады, былины, духовные стихи и исторические песни [3, с. 49].

Репертуар баллад в публикациях эпических образцов русскоустыин-

цев, колымчан и марковцев представлен девятью нотными записями: по три напева от каждой локальной группы (табл. 1).

Таблица 1 – Балладные напевы

Название баллады	Место, год записи и источник	Принятое сокращение ¹
Федор Колыческой и Мельфа-Софья Волховница	Русское Устье, 1985 [2, № 110а]	РУ-1
Разорение гнезда сокола	Русское Устье, 1985 [2, № 156а]	РУ-2
Князь и ключник	Русское Устье, 1985 [2, № 145а]	РУ-3
Теща в плену у зятя	Колыма, 1973 [2, № 96]	К-1
Теща в плену у зятя	Колыма, 1982 [2, № 97]	К-2
Сон о рождении сына и смерти жены	Колыма, 1982 [2, № 134]	К-3
Сон о рождении сына и смерти жены	Марково, 1901 [4, № 9]	М-1
Сон о рождении сына и смерти жены	Марково, 1967 [2, № 135а]	М-2
Клюшничек	Марково, 1901 [4, № 8]	М-3

Большинство баллад имеют строфическую, двустрочную форму напева. В записи М-2 форма напева переменная: исполнитель после первой строфы продолжает пение баллады, повторяя лишь вторую строку напева, таким образом двустрочный напев переходит в однострочный. В образцах РУ-1 и РУ-2 напевы однострочные.

В каждом образце строки можно разделить на два сегмента: начальный и заключительный. Критериями для определения места разделения строки на сегменты служат следующие признаки:

1. Наличие цезуры (паузы) в нотной записи, отделяющей начальный сегмент от заключительного:

¹Далее в тексте будут использоваться данные сокращения.

Медленно, выразительно

Э - да э - мо - нии? Книг - де, книг - де, книг - де - ма -

2. Словораздел, который, как правило, находится перед двумя слогами каденционного затакта. В некоторых случаях граница может смещаться на один слог в сторону начального или заключительного сегмента:

Быстро

Не горюясь, четко

Ал - та - нэй, Ал - та - нэй. Ал - та - де - ри Э - хин - де - рэн. Бо - ло - ни э - мэ - рэн, ал - та - де - ри э - хин - де - рэн.

3. Смена ритмического рисунка с третьего такта в образцах с ямбической структурой начального сегмента (о напевах данной ритмической структуры будет сказано далее):

Медленно, скорбно

Со - нго - кол, со - нго - кол, Книг - га - Коли кан, со - нго - кол Со - на - ё, со - на - ё. табилен

и в общей сложности составляет от 11 до 18 слогов¹ (табл. 2). Наиболее часто встречаются тринадцатислоговые строки со структурой 8+5, за исключением РУ-2. Слоговая формула 8+5 особенно типична для образцов К-1, К-2 и М-1, в которых отклонения от данной структуры единичны

¹ При анализе количественно-слогового состава и последующего анализа объема музыкального времени используется терминология А.А. Банина [1, с. 124]; в этих разделах рассматриваются не девять, а семь образцов, так как баллады РУ-3 и М-2 записаны в объеме только одной строфы.

и связаны с сокращением или расширением заключений строк на один слог, при этом количество слогов в начальных построениях строк неизменно. То же самое характерно и для записи баллады М-3, но только по отношению к первым строкам двустрочного напева, количественно-слоговой состав вторых строк является более непостоянным. В образцах РУ-1 и К-3, напротив, заключения строк составляют неизменно пять слогов, а количество слогов в начальных построениях варьируется.

Таблица 2 – Образцы с преобладанием слоговой структуры 8+5

Образец	К-1	К-2	М-1	М-3
Количество слогов	1 строфа: 13 (8+5) 13 (8+5)	1 строфа: 13 (8+5) 13 (8+5)	1 строфа: 13 (8+5) 13 (8+5)	1 строфа (со 2-й строки): 12 (7+5)
	2 строфа: 13 (8+5) 12 (8+4)	2 строфа: 12 (8+4) 13 (8+5)	2 строфа: 13 (8+5) 13 (8+5)	2 строфа: 14 (8+6) 14 (10+4)
			3 строфа: 13 (8+5) 14 (8+6)	3 строфа: 13 (8+5) 13 (9+4)
				4 строфа: 13 (8+5) 13 (8+5)
				5 строфа (без 2-й строки): 12 (8+4)

Таблица 3 – Образцы с преобладанием слоговой структуры 10+5 или 7+5

Образец	РУ-1	РУ-2	К-3
Количество слогов	1 строка: 13 (8+5)	1 строка: 15 (10+5)	1 строфа: 13 (8+5) 12 (7+5)
	2 строка: 15 (10+5)	2 строка: 15 (10+5)	2 строфа: 14 (9+5) 12 (7+5)
	3 строка: 16 (11+5)	3 строка: неполная	3 строфа: 13 (8+5) слогов 12 (7+5) слогов
	4 строка: 15 (10+5)	4 строка: 16 (9+7)	

Далее проведем сравнение образцов по двум параметрам музыкально-временной организации:

1. Ритмическая структура напева;
2. Объем музыкального времени в строках.

И по первому, и по второму параметру напевы делятся на две основные группы, при этом полученные пары групп имеют между собой значительное сходство по составу образцов.

К первой группе первого параметра сравнения относятся напевы с равномерным движением одинаковыми длительностями в начальных построениях строк. В эту группу напевов входят шесть образцов, представленных четырьмя сюжетами и записанных от жителей всех трех традиций (табл. 3). Одна из записей датируется 1901 г., остальные были зафиксированы во второй половине XX в. Соответственно, такая ритмическая организация является устойчивой и типичной для русских старожилов Северо-Востока Сибири. Как видно из табл. 3, в ряде случаев равномерность движения нарушается. Так, в образцах РУ-1 и К-2 в некоторых строках исполнители растягивают один слог в начале напевов. Образцы РУ-3 и М-3, напротив, содержат эпизодическое укорачивание слогов: в одном варианте – в конце строк, в другом – в начале напева. Сокращение протяженности слогов можем наблюдать и в записи РУ-2 в конце полустуший. Запись 1901 г. М-3 отличается от поздних фиксаций баллад большим количеством распевов и огласовок, сложным внутрислоговым ритмическим дроблением. Кроме того, в этой записи обнаруживается несоответствие стихотворных строф двустроичникам напева. Обобщенные ритмические схемы показывают, что каденции всех напевов подчинены единой формуле, за исключением записи РУ-3, в которой строки завершаются моноритмическими построениями. Однако, при произнесении исполнителем заключительных слогов присутствует тот же принцип организации, т.е. сокращение протяженности предпоследнего слога вдвое и втрое в сравнении со слогами, его обрамляющими (табл. 4):

Таблица 4 – Моноритмические напевы

Образец	Ритмическая структура
РУ-1	
РУ-2	
РУ-3	
К-1	
К-2	
М-3	

В первую группу второго параметра сравнения входят напевы, в которых протяженность музыкально-временного периода является нестабильной. К данной группе относятся русскоустьинские и колымские записи (табл. 5).

Таблица 5 – Напевы с непостоянным объемом музыкального времени

Образец	РУ-1	РУ-2	К-1	К-2
Кол-во ритмич. единиц	1 строка: 19 (9+10) 	1 строка: 17 (8+9) 	1 строфа: 19 (8+11) 	1 строфа: 20 (8+12) 
	2 строка: 25 (11+14) 	2 строка: 16 (9+7) 	19 (8+11) 	22 (10+12) 
	3 строка: 23 (12+11) 	3 строка: неполная	2 строфа: 20 (8+12) 	2 строфа: 20 (9+11) 
	4 строка: 22 (10+12) 	4 строка: 15 (8+7) 	19 (9+9) 	20 (8+12) 

Протяженность строк в этих напевах варьируется от 15 до 25 ритмических единиц. Наиболее изменчив объем музыкального времени в за-

писи баллады РУ-1. В этом образце разница между наиболее краткой и наиболее долгой строками составляет шесть единиц. В остальных балладах максимальная разница между протяженностью строк составляет две-три единицы.

Во второй группе первого параметра сравнения основа ритмического рисунка – ямбическая, построенная на чередовании короткой и долгой длительностей. К напевам второй группы относятся два образца с одинаковым сюжетом – М-1 и М-2 (табл. 6). Ритмическая структура напева в записи 1967 г. (М-2) повторяет ранний образец начала XX в. (М-1) (в нотной записи М-2 длительности представлены в увеличении). Единственное отличие – в значительной протяженности последнего слога в варианте М-1.

Таблица 6 – Напевы с ямбическим ритмом

Образец	Ритмическая структура
М-1	
М-2	

Вторая группа второго параметра сравнения так же состоит из марковских образцов (табл. 7). В этих записях объем музыкального времени постоянен: в образце М-3 протяженность первых строк равна одиннадцати четвертям, вторых строк – двенадцати четвертям; в образце М-1 каждая строка имеет двенадцатимерную музыкально-временную протяженность.

Таблица 7

Образец	М-1	М-3
Кол-во ритмич. единиц	1 строфа: 24 (12+12)  24 (12+12) 	1 строфа: первая строка неполная 24 (8+16) 

Кол-во ритмич. единиц	2 строфа: 24 (12+12)  24 (12+12) 	2 строфа: 22 (8+14)  24 (10+14) 
	3 строфа: 21 (12+9)  24 (12+12) 	3 строфа: 22 (8+14)  24 (11+12)  4 строфа: 22 (8+14)  24 (8+16)  5 строфа: 22 (9+13) 
		вторая строка отсутствует

Напевы с постоянным объемом музыкального времени

Отличается от имеющихся записей образец К-3. С точки зрения обоих параметров, в данном напеве сочетаются принципы описанных групп (табл. 8). В нем присутствуют некоторая ритмическая импровизационность, свободная расстановка акцентов и вариативность количества слогов в первой половине строк, сочетаемая с постоянным количеством слогов в завершающих построениях, отделяемых от остальной части строк четкой цезурой. Если во всех описанных ранее строфических образцах вторые строки напевов в точности или с изменениями ритмически повторяют первые строки, то в данном случае каждая строка напева имеет относительно самостоятельную организацию. Общим принципом в этой записи является наличие пауз, разделяющих каждую строку на две части. Закономерно увеличение длины второго слога в первых строках и последнего слога начального полустипа во вторых строках. Ритмический рисунок, присущий для каденций марковских образцов на тот же сюжет (М-1 и М-2), в этом колымском варианте тоже присутствует, но не в конце каждой строки, а только в заключении всей строфы. Остальная же часть напева ритмически более близка образцам, относящимся к моноритмической группе. Кроме того, в записи К-3 временная протяженность заключительных сегментов строк варьируется, а объем музыкального времени в начальных построениях строк является неизменным: в первых строках он равен одиннадцати четвертям, во вторых строках – девяти четвертям.

Таблица 8 – Музыкально-временная организация напева К-3

Ритмическая структура	
Кол-во ритмич. единиц	<p>1 строфа: 18 (11+7)  21 (9+12) </p> <p>2 строфа: 20 (11+9)  21 (9+12) </p> <p>3 строфа: 19 (11+8)  20 (9+11) </p>

Обобщим результаты анализа балладных напевов русских старожилов Северо-Востока Сибири и представим их в виде табл:

Таблица 9 – Результаты анализа балладных напевов русских старожилов Северо-Востока Сибири

Объем музыкального времени в строках	Тип ритмической организации		
	<i>Моноритмический</i>		<i>Ямбический</i>
<i>Непостоянный</i>	РУ-1; РУ-2; (РУ-3); К-1; К-2		Образцы отсутствуют
		К-3	
<i>Постоянный</i>	М-3		М-1; (М-2)

Для жанра баллад в традиции русских старожилов Северо-Востока Сибири является наиболее типичной моноритмическая структура напева с непостоянным объемом музыкального времени в строках. Данные признаки характерны для русскоустыинских и колымских образцов. Моноритмический и ямбический типы организации с постоянной музыкально-временной протяженностью строк содержат по одному марковскому напеву. Образцов ямбического типа ритмической организа-

ции с непостоянным объемом музыкального времени не обнаружено. Колымский вариант баллады «Сон о рождении сына и смерти жены» (К-3) отличается от других образцов сочетанием обоих типов ритмической структуры и объема музыкального времени. Так, ритмическая схема начальных сегментов близка к моноритмической модели, а заключительные сегменты вторых строк аналогичны напевам ямбической структуры; объем музыкального времени постоянен в начальных сегментах строк и нестабилен в заключительных сегментах. Можно предположить, что эта баллада была заимствована колымчанами от марковцев и претерпела изменения, связанные со стремлением адаптировать ее к традиции, имеющей несколько иные принципы музыкально-временной организации. Для расширения знаний об эпических напевах русских старожилов Северо-Востока Сибири необходимо дальнейшее исследование материала с точки зрения различных параметров и аспектов.

Литература

1. Банин А.А. К изучению русского народно-песенного стиха // Фольклор. Поэтика и традиция. – Москва, 1982. – С. 94–139.
2. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 499 с.
3. Шенталинская Т.С. Напевы русских эпических песен Сибири и Дальнего Востока // Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1991. – С. 48–56.
4. Якубовская Е.И. Традиционный фольклор русского населения Анадыря и Колымы в записи В.Г. Богораза и В.И. Иохельсона // Русский фольклор – Санкт-Петербург, 2008. – Т. 33. – С. 181–246.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Андреева Тамара Егоровна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; taan2001@mail.ru

Афанасьева Евдокия Николаевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; lukow@mail.ru

Борисова Марианна Терентьевна, студентка Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова; Россия, г. Якутск; mari.borisova19@mail.ru

Борисова Надежда Марковна, кандидат филологических наук, доцент Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова; Россия, г. Якутск; mari.borisova19@mail.ru.

Бравина Розалия Иннокентьевна, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; bravinari@bk.ru.

Бронуэн Кливер, докторант университета Свободного государства, Южная Африка; Россия, г. Новосибирск; bronwen_cleaver@sil.org

Бурцева Жанна Валерьевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; gvburtseva@mail.ru

Васильев Валерий Егорович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; valera305@mail.ru

Васильева Акулина Александровна, кандидат филологических наук, доцент Института языков и культуры народов северо-востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова; Россия, г. Якутск; vaaperevod@mail.ru

Готовцева Лина Митрофановна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; Lingot@rambler.ru

Григорьева Виктория Георгиевна, кандидат искусствоведения, заместитель директора по методической работе Амгинской детской школы искусств им. А.А. Черемных; Россия, Республика Саха (Якутия), с. Амга; grigfolk@mail.ru

Данилова Анна Николаевна, кандидат филологических наук, научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; danilova.aanchuk@yandex.ru

Данилова Вера Софроновна, доктор философских наук, профессор Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова; Россия, г. Якутск; vs.danilova@s-vfu.ru

Данилова Надежда Ивановна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; nadiv2008@mail.ru

Данилова Наталия Ксенофонтовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; dan_nataliksen@mail.ru

Джапуа Зураб Джотович, доктор филологических наук, академик, президент Академии наук Абхазии; Республика Абхазия, г. Сухум; zjar2016@yandex.ru

Донгак Уран Алдын-ооловна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований; Россия, г. Кызыл; uranda@yandex.ru

Дьяконова Варвара Егоровна, кандидат искусствоведения, доцент, преподаватель Арктического государственного института культуры и искусств; Россия, г. Якутск; ve.dyakonova@agiki.ru

Егорова Аида Иуныевна, кандидат психологических наук, доцент, директор Института психологии Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, Россия, г. Якутск; aidaego@mail.ru

Егорова Татьяна Петровна, магистрант Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова; Россия г. Якутск; rutatiego@mail.ru

Ефремов Николай Николаевич, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; nik.efrem50@mail.ru

Ефремова Екатерина Михайловна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; Kachkom84@mail.ru

Жамгырчиева Гулина Толобаевна, доктор филологических наук, профессор кафедры кыргызской литературы Ошского государственного университета; Кыргызская Республика, г. Ош; gulina65@inbox.ru

Жукова Людмила Николаевна (Якутск) кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; zjukova@mail.ru

Иванова Ирина Борисовна, кандидат филологических наук, научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; imenaotglagola@rambler.ru

Илларионов Василий Васильевич, доктор филологических наук, профессор Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова; Россия г. Якутск; illarionov_v_v@mail.ru

Иманова Севиндж Ингилабгызы, доктор философии по филологии, ведущий специалист Бакинского Славянского Университета; Азербайджанская Республика, г.Баку; sevinc10@rambler.ru

Имихелова Светлана Степановна, доктор филологических наук, профессор Бурятского государственного университета им. Доржи Банзарова; Россия, г. Улан-Удэ; 223015@mail.ru

Кардашевская Лия Ивановна, старший преподаватель Арктического государственного института культуры и искусств; Россия, г. Якутск; kardmike@mail.ru

Кожевников Николай Николаевич, доктор филологических наук, профессор Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова; Россия, г. Якутск; nnkozhev@mail.ru

Корякина Антонина Федоровна, кандидат педагогических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова; Россия, г. Якутск; aitalilen@mail.ru

Кузьмина Айталина Ахметовна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; aitasakha@mail.ru

Кулиева Рагиля Гусейнгузы, доктор филологических наук, профессор Бакинского Славянского Университета; Азербайджанская Республика, г. Баку; kulievar@mail.ru

Ларионова Анна Семеновна, доктор искусствоведения, доцент, главный научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; degerenan@mail.ru

Мухоплёва Светлана Дмитриевна, кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; muhopleva@mail.ru

Находкина Алина Александровна, кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой перевода Института зарубежной филологии и регионоведения Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова; Россия, г. Якутск; aan-2010@yandex.ru

Николаев Егор Револьевич, кандидат филологических наук, научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; 1953307@mail.ru

Ноева Саргылана Еремеевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; Noyeva79@mail.ru

Омакаева Элара Уляевна, кандидат филологических наук, доцент Калмыцкого государственного университета имени Б.Б. Городовикова; Россия, г. Элиста; elomakaeva@mail.ru

Оросина Надежда Анатольевна, кандидат филологических наук, научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; onadya88@mail.ru

Павлова Надежда Васильевна, кандидат филологических наук, научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; nadya.sanaaya@yandex.ru

Павлова-Борисова Татьяна Владимировна, кандидат искусствоведения, доцент Института языков и культуры народов северо-востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова; Россия, г. Якутск; pavlovaborisova@mail.ru

Петров Александр Александрович, доктор филологических наук, профессор Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; Россия, г. Санкт-Петербург; petrovalexspb@mail.ru

Петрова Валентина Алексеевна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; valya89243679003@mail.ru

Покатилова Надежда Володаровна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; pnv_yusu@mail.ru

Романова Лидия Николаевна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; Romanova_lida@mail.ru

Саввинова Гульнара Егоровна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова; Россия, г. Якутск; savgul6767@mail.ru

Самсонова Екатерина Максимовна, кандидат филологических наук, научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; samsonova_em@mail.ru

Серээдар Надежда Чылбаковна, ведущий научный сотрудник Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва; Россия, Республика Тыва; sereedar.62@mail.ru

Скрыбыкина Чайнда Кимовна, кандидат искусствоведения, доцент Высшей школы музыки (института) им. В.А. Босикова; Россия г. Якутск; chayanda@mail.ru

Скрябина Алевтина Афанасьевна, младший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия г. Якутск; alevtinaskr@gmail.com

Спиридонова Марина Васильевна, магистрант Института языков и культуры народов северо-востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова; Россия, г. Якутск; marina-spiridonova-1986@mail.ru

Степанова Лена Борисовна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия г. Якутск; solo007_79@rambler.ru

Степанова Ольга Николаевна, магистрант М-Ф-ФИМ-20, Институт языков и культуры народов Северо-Востока Северо-Восточного университета им. М. К. Аммосова; Россия, г. Якутск; olganikstep@mail.ru

Хусаинова Гульнур Равиловна, доктор филологических наук, заведующая отделом фольклористики Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН; Россия, г. Уфа; bashfolk@yandex.ru

Чарина Ольга Иосифовна, кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; ochar@list.ru

Чебодаева Маина Петровна, кандидат искусствоведения, научный сотрудник Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории; Россия г. Абакан; chebodaevamp@mail.ru

кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой алтайской филологии и востоковедения Горно-Алтайского государственного университета; Россия, Горно-Алтайск; Chochkina@mail.ru

Шарина Сардана Ивановна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и про-

блем малочисленных народов Севера СО РАН; Россия, г. Якутск; sarshar@mail.ru

Шенталинская Татьяна Сергеевна, этномузыколог, член Союза композиторов России; Россия, г. Москва; vashent@mail.ru

Шамсутдинова Гульгина Газнавиевна, младший научный сотрудник Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН; Россия, г. Уфа; moon07@yandex.ru

Яковлева Александра Сергеевна, аспирант Новосибирской государственной консерватории им. М.И. Глинки; Россия, г. Новосибирск; aleksandrayakovleva2020@mail.ru

Научное издание

**ЭПИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ:
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ**

Сборник научных трудов по материалам Всероссийской научной конференции,
посвященной 100-летию со дня рождения известного якутского фольклориста,
эпосоведа, доктора филологических наук
НИКОЛАЯ ВАСИЛЬЕВИЧА ЕМЕЛЬЯНОВА

(г. Якутск, 2-3 декабря 2021 г.)

Составитель

Данилова Анна Николаевна

Ответственный редактор

Покатилова Надежда Володаровна

Печатается в авторской редакции
Компьютерный набор *Н.С. Наумова, А.А. Андросова*
Компьютерная верстка *А.М. Соловьева*
Оформление обложки *П.И. Антипин*

Подписано в печать 25.04.2023. Формат 60x84/16.
Печать цифровая. Печ. л. 33,75. Уч.-изд. л. 34,0. Тираж 50 экз. Заказ № 88.
Издательский дом Северо-Восточного федерального университета
677891, г. Якутск, ул. Петровского, 5.
Отпечатано в типографии ИД СВФУ