

С.С. Макаров

DOI: 10.25693/SVG.V.2021.35.2.007
УДК 398.22(=512.157)

Проклятие в сюжетах якутского эпоса: мотивы и тексты

Научная новизна. В статье впервые на достаточно репрезентативном материале предлагается аналитическое описание текстов проклятий, встречающихся в записях якутского эпоса (олонхо).

© Макаров С.С., 2021

Основной целью публикации является введение в научный оборот информации об особенностях моделирования речевого жанра злопожелания (кырыыс) в текстах эпоса олонхо. В исследовании решаются следующие частные задачи: выявляются наиболее типичные сюжетные ситуации якутского эпоса, содержание которых составляет речевой акт злопожелания; анализируется характерная топика этих фрагментов; производится обзор речевых средств, при помощи которых в текстах олонхо объективировались высказывания злопожеланий.

Изучение малых речевых форм якутского фольклора представляет собой актуальную научную задачу. Обращение к эпическому жанру проливает свет как на представления о структуре и функциях проклятий, бытовавшие в устной традиции якутов, так и на принципы и средства текстопорождения олонхо. Исследование основано на широкой выборке из записей якутского эпоса (включает более пятидесяти разновременных записей).

Методы исследования. В разработке материала использован метод сравнительно-типологического анализа текстов фольклора.

Результаты. Рассмотрение показывает, что, появляясь в смоделированных повествовательных контекстах, тексты злопожеланий персонажей олонхо несколько отличаются от привычного вида жанра в повседневной речевой практике. Вместе с тем предпринятый анализ позволяет выявить аксиологические доминанты традиционной культуры. Топика кырыыс в эпосе касается не только здоровья и хозяйственного благополучия, но также и социальной жизни индивида: стабильности семейных отношений, продления рода, честного имени, доброй памяти. Наиболее употребительным способом составления текстов проклятий в эпическом нарративе становится смысловое инвертирование традиционных формул благопожеланий.

Ключевые слова: якутский фольклор, героический эпос, проклятие, кырыыс, речевой акт, олонхо

I. Введение. Среди разнообразных высказываний персонажей якутского эпоса особое место занимают образцы словесной магии. Наряду с молитвенными и благопожелательными обращениями (*алгысамы*) в текстах олонхо конструируются и речевые акты с противоположной направленностью – проклятия (*кырыыс*). Если первые получили довольно подробное научное осмысление [Мухоплева, 1993; Решетникова, 1993; Ефимова, 2013: 92–111, 120–127, Макаров, 2017], то семантика, принципы текстуализации и сюжетные функции вторых еще не рассматривались подробно. В качестве начального подступа к этой теме предлагаем обзор наиболее характерных для жанра сюжетных ситуаций, связанных с произнесением проклятия, а также анализ речевых средств, задействованных в построении текста злопожелания в эпическом повествовании олонхо.

II. Материалы и методы. Материал исследования составили разновременные записи якутского эпоса, в общей сложности более 50 отдельных вариантов. В этом корпусе выявлено 27 текстовых фрагментов, в которых содержатся выражения злопожеланий. Ценные сведения также были получены из подробных изложений сюжетов якутского эпоса, составленных и введенных в научный оборот Н.В. Емельяновым [Емельянов, 1980]. В соответствии с задачами

исследования ведущим аналитическим средством в работе стал структурно-типологический метод рассмотрения подобных фольклорных фактов, апробированный ранее на разном материале в трудах Б.Л. Рифтина, Б.Л. Огигенина, Т.Я. Елизаренковой.

III. Результаты. О жанре кырыыс. Якутский термин *kuuri:s* ('проклятие') находит соответствие в пратюрк. **karga* ('проклинать, ругать') и, возможно, восходит к общеалтайскому пласту лексики (ср. башк. *каргыш*, узб. *qarg'is*, казах. *каргыс*, тув. *каргыш* – 'проклятие', также монг. *xarā* – 'ругать, проклинать' < **xara* – 'кричать, говорить') [Архипова, 2010: 219]. Теория речевых актов рассматривает проклятия как один из частных случаев реализации волюнтивного регистра языка, направленного не на описание, а на изменение состояния денотата [Золотова, 1996: 285]. Известно, что произнесение проклятия тесно связано с актуальным коммуникативным контекстом, в который встраивается речевой акт. Во многом ситуативно обусловленной и, следовательно, импровизируемой оказывается и семантика конкретного текста проклятия, поскольку прагматика жанра предполагает учет индивидуальных особенностей «адресата». Предварительные наблюдения показывают, что традиционный якутский *кырыыс* имел пластичную топикку: с одной стороны, его

семантика и структурное выражение являются достаточно свободными и определяются лишь общими коммуникативными рамками речевого жанра, с другой же стороны, существовал определенный набор формул проклятия, имеющих устойчивый характер. Впрочем, вопрос об этнокультурной специфике якутского *кырыыс* еще должен стать предметом специального исследования; в эпическом жанре, как представляется, мы встречаем несколько иные ситуативные контексты. Можно предположить, что в сюжетах олонхо проклятия будут связываться с ключевыми этапами «биографии» эпического героя, мы ожидали, что в повествованиях будет реализован его этиологический потенциал.

Проклятие как мотив олонхо. Рассмотрение материала показывает, что проклятие как словесный жест входит в арсенал действий довольно широкого круга персонажей якутского эпоса. В то же время сюжетных ситуаций, о которых можно говорить как о повторяющихся, сравнительно немного. Наблюдения за эпизодами появления *кырыыс* в записях олонхо позволяют выделить ряд регулярных мотивов и некоторое число сюжетных ситуаций более частного значения, в которых центральным предикатом выступает произнесение проклятия. Примечательно, что первые группируются вокруг двух основных сюжетных коллизий олонхо: героической (демоноборческой) и матримониальной (брачной). Они могут быть обобщены следующим образом: 1) родители проклинают героя за его строптивый нрав [Элик Боотур, 1907: 319; Баһымны Баатыр, 1910: 299]; 2) антагонист проклинает героя после поражения в битве [Улуу Даарын, 2008: стк. 7084–7156; Дыырай Бэргэн, 2009: стк. 2130–2218]; 3) герой проклинает антагониста после победы над ним [Мас Батыйа, 2008: 134; Улуу Даарын 2008: стк. 3208–3238; Ньургун Бөбө 2011: стк. 17733–17766]; 4) женщина проклинает героя, отвергнувшего ее внимание [Мас Батыйа, 2008: 111–112, Емельянов, 1980: 158]; 5) шаманы проклинают сражающихся богатырей за урон, нанесенный их стране [Ньургун Бөбө, 2011: стк. 10348–10464; Емельянов, 1980: 210]; 6) родители невесты богатыря проклинают дочь и зятя за вступление в брак без их благословения [Кулкул бөбө, 1909: 234; Көр Буурай, 2014: стк. 1572–1597]. Примечательно, что для некоторых из

этих мотивов определяется автономное существование в сюжетах мифологической прозы якутов, например, проклятие странствующего мужчины обманутой им женщиной составляло содержание популярного устного рассказа (подробнее см. ниже), что не выглядит случайным совпадением. В целом, несмотря на фактическую табуированность проклятия как словесного жеста в повседневном обиходе якутов, как повествовательный мотив он получил определенную разработку и распространение. Впрочем, в большей степени это верно для квазиисторической прозы, нежели для сюжетов отдаленной первоистории, презентуемой эпосом. Мотив проклятия, по нашим наблюдениям, частотен в текстах отдельных сказителей, например, Н.А. Абрамова-Кыната, М.Т. Шараборина-Кумарова.

Среди мотивов, которые не находят явных соответствий в имеющемся у нас материале, следует назвать случаи: «шаман/шаманка проклинает героя за нанесенное им оскорбление», «шаманы наказывают героя за жестокость по отношению к соплеменникам», «сестра героя проклинает его за невнимательность к домашнему хозяйству», «родители невесты героя проклинают его за проявленную к ним скупость» и т. д. Как можно заметить, во многих случаях мотив проклятия несет в себе определенный дидактический заряд, высвечивая аксиологические установки морального плана, в то же время *кырыыс* — необлигатный элемент сюжетики якутского эпоса. В связи с последним обстоятельством мы должны отметить определенную условность предложенного выше разделения. «Удельный вес» проклятий в текстах олонхо, по сравнению, например, с *алгысами*, значительно меньше, что не позволяет представить в полной мере «внутреннюю типологию» моделируемого в эпическом повествовании жанра.

Далее мы остановимся, насколько это позволяет формат статьи, на отдельных показательных примерах, рассмотрим более подробно их семантику и средства текстуализации.

Средства вербализации проклятий в якутском эпосе. 1. Одними из наиболее частотных в полученном круге текстовых фрагментов становятся проклятия, произносимые героем в адрес поверженного противника. Проклятие в этом случае, как правило, выступает частью ритуали-

зованного акта уничтожения трупа врага. В этом действии, как кажется, проявляются черты «шаманской» ипостаси эпического героя. В одном из сюжетов избавление от тела богатыря *абаасы* сопровождается следующими словами:

Саха киһи саллар сааһын, / Өлөр өйүүнүн тохору – / Абааһы аймаҕа / Ааттыын сүттүн! / Абыс үйэ тохору – / Абыс хос бииһин ууһа / Арсаннаспат буоллуннар! / Кэлэ-кэлэ кэбилийэн, / Төрүү-төрүү / Төһөнөн истиннэр!.. [Мас Батыйа, 2008: 134]

На все время долгой жизни, Смертного века якута-человека – / Да сгинет племя *абаасы* / Вместе со своим именем! / На протяжении восьми веков / Восьмиколенное отродье их / Да не будет скалить зубы! / Пусть они, едва приходя [в этот мир], / Назад возвращаются, / Нарождаясь – тотчас гибнут!..¹

Этот текст включает еще 15 строк магического высказывания, направленного против племен антагониста. Известно, что благо- и злопожелания во многих языках выражаются повелительными конструкциями, с которыми у «желательного» речевого модуса много общего. Лингвистами выделена даже промежуточная между оптативным и императивным высказыванием форма, специфически употребляемая в упомянутых речевых жанрах – т.н. *фактитивный оптатив*. Иллокутивная цель высказывания здесь состоит в том, чтобы каузировать описываемую ситуацию, однако контроль говорящего над действием, по сравнению с императивом, не столь прямой [Гусев, 2013: 252]. В то же время такое высказывание связано с описываемой реальностью проективными отношениями. В связи с этим уместно вспомнить замечание о том, что адресат в проклятии лишь формально выступает как субъект прогнозируемых перемен, фактически являясь пациенсом, подлинным же субъектом (и, следовательно, адресатом) предполагается «некая высшая сила, как бы она ни мыслилась – как Бог, святые, духи, умершие предки или нечистая сила» [Толстая, 1994: 176].

В разбираемом фрагменте нетрудно увидеть признаки оптативного модуса («пусть будет так»), являющегося единым и для проклятий, и

для благопожеланий. Структурное сходство с *алгысами* высказыванию придают также и формальные обозначения времени со значением ‘очень долго’, ‘до скончания века’, ср. с отрывками из благопожеланий: *саха төрүүбэ баарын тухары* / ‘пока потомство якутов будет существовать’ («Заклинение духа-хозяйки глубокой воды» [Обрядовая поэзия, 2003: 176–177]); *абыс үйэ тухары арбаабынан туруба!* / ‘в течение восьми веков спиной к нам не поворачивайся!’ («Заклинение Хайыллы Дохсуна²» [Там же: 138–139], перевод – там же) и др.

В продолжении текста обращают внимание выражения *уоттаах харахтара утары көрбөтүн* / ‘пусть огненный взгляд его [антагониста] впредь не смотрит [на человека] прямо’, *татаар тарбахтара таба тунпатын* / ‘пусть покрытые коростой пальцы его впредь не хватают [человека]’, которые нередко встречаются в текстах благопожеланий. Эти фразы представляют собой части устойчивого выражения, обозначающего агрессию (причем в большей степени магическую). Их использование в *алгысе* связано с перечислением и тем самым предупреждением возможных злонамеренных действий по отношению к индивиду (см., например, [Обрядовая поэзия, 2003, тексты № 36, 48, 51]). Что касается второй части приведенного текста, то более частотным является другой вариант выражения – *татаар тыллаах таба эпэтин* / ‘пусть не скажет [о тебе] метко говорящий по-татарски’. Как можно заметить, здесь обыгрываются различные значения слова *татаар* в якутском языке: 1) ‘зудкая накожная сыпь, короста’, 2) ‘название народа, вероятно, монголы, жившие на Онону’ [Пекарский: стлб. 2603]). Вероятно, выражение «говорить по-татарски» в этом контексте следует понимать как ‘быть искусным в слове’ [Там же]. Ср. также обозначение жанра *харал* в калмыцкой традиции как ‘татарского проклятия’ [Басангова, 2008: 122], которое, по мнению исследовательницы, может быть объяснено стремлением вывести негативное явление за пределы своей этнической культуры.

2. С сюжетной темой поединка связывается и другой устойчивый тип проклятий в текстах

¹Здесь и далее перевод якутских текстов, если не указано иное, автора статьи.

²*Хайыллы Дохсун* — в якутской мифологии имя одного из духов – хозяев леса.

якутского эпоса – слова, адресуемые богатырю или богатырке поверженным противником. Типичная предсмертная речь антагониста включает в себя констатацию факта «умирания», часто выглядящую избыточной в повествовательном отношении, но закрепляющую это значимое для сюжета событие, реплики прощания антагониста с соплеменниками, угрозы и/или проклятия в адрес победителя. При этом выясняется, что в устных текстах олонхо эти два типа речевых актов не всегда четко дифференцируемы. В одном из сюжетов олонхо антагонист героя обращает к нему следующее высказывание:

Өлбүппүнэн өлүөм суоҕа, / Сүппүппүнэн сүтүөм суоҕа. / Кыыс оҕон / Кыптый, сүүтүк / Былдьаһарын саҕана, / Уол оҕон / Оноҕостоох сааннан / Оонньуурун саҕана / Күрүлгэннээх-харылбаннаах / Көй хаан холумтанын ортотунан / Күөрэйэхтиэм буолуоҕа. / Эн диэтэх киһи / Умнарыгын саҕана, / Мин диэтэх киһи / Өйдүүрүгүн саҕана / Ый кыһылыгар / Дьыл ыһсырыгар / Аны биирдэ / Көрсүһүөхпүт буолуоҕа [Кыыдааннаах Кыыс, 2016: 144–145].

Умирая, не умру я [вовсе], / Исчезая, не исчезну я [вовсе]. / Когда дочь твоя / Ножницы и наперсток / Начнет выпрашивать, / Когда сын твой / Луком и стрелой / Начнет играть, / Из центра большого, бурного-мощного / Твоего шестка / Поднимусь уж, наверное, я. / К тому времени, / Когда ты забудешь, / В тот момент, / Когда буду помнить я, / В период красного месяца¹, / В промежуток [двух] годов / Еще раз / Мы с тобой свидимся, наверное.

Семантика этого отрывка является характерной для речей антагониста, связанных с рассматриваемой сюжетной ситуацией. Она строится как обещание причинить вред детям героя, когда они достигнут самостоятельности² и начнут осваивать гендерно специализированные заня-

тия. Под «промежутком годов» здесь имеется в виду переходный осенний сезон, ознаменованный убылью светового дня, похолоданием, остановкой вегетации и т.д., т.е. период поворота к зиме. В это время, согласно этнографическим описаниям, в якутской традиции предположительно устраивались обряды умиловивления демонических персонажей – т.н. осенний или *абаасы-ысыах* (см. [Кулаковский, 1979: 27; Романова 1994: 136–137]) и был наиболее вероятен контакт с ними.

В пользу рассмотрения подобных высказываний как особой разновидности проклятий свидетельствует и использование в вербализации этого мотива различных форм императива. Ср. аналогичные места из текстов некоторых других олонхо: *Уол оҕон / Оноҕоһунан оонньуурун, / Кыыс оҕон кыптыыйынан / Кыччайарын саҕана буолуохтун* [Дыырай Бэргэн, 2009: 296] / 'пусть это случится, когда твой сын начнет играть стрелой, когда твоя дочь начнет резать бесцельно ножницами'; *Холумтанын аннынан / Хара хамсык буолан, / Көбүөхтүммүн эрэ* [Могучий Эр Соготок, 1996: 182] / 'Из-под твоего шестка черным мором [скота] да поднимусь же я'; ... *хааннаах өһөх буолан / быһа быргыйан тахсыахтыбын* [Улуу Даарын, 2008: 148] / 'кровавым сгустком да высочусь же я'.

Обратим внимание, что само содержание угрозы во всех случаях оказывается как бы недосказанным, однако оно легко восстанавливается из культурного контекста. Сложно представить, чтобы в традиционной ситуации значение этих выражений потребовало бы каких-то дополнительных разъяснений. Представление, согласно которому нижние элементы жилища, образующие естественные конструктивные щели (шесток, углы, основания несущих столбов), служат своеобразными входами для проникновения в него демонических сил, носило характер некоторого базового знания о пространстве.

¹Т.е. 16-е лунные сутки (см. [Гоголев, 2002: 44]).

²Имеются этнографические данные, согласно которым в якутской традиции демон – пожиратель душ детей считался опасным до достижения ими семи лет, см.: [Слепцов, 2012: 282]. Впрочем, возможны и другие интерпретации. Л.Н. Семенова считала, что в рассматриваемом выражении кодируется достижение ребенком брачного возраста. Она также отмечала, что упоминаемый в разных вариантах образ очага конкретизирует семантику высказывания как проклятия [Семенова, 2006: 55]. Можно добавить, что очаг почитался якутами и как место, в котором обретаются души еще не родившихся в семье детей, в связи с чем, например, запрещалось разбивать угли на очаге, чтобы случайно не повредить их [Алексеев, 1975: 70].

Помимо эпоса оно фигурирует и в других текстах традиции, например в поговорках (ср. букв. значение поговорки *Атах анныттан абааһы тахсар* / 'Из-под ног черт появляется' [Кулаковский, 1979: 114]), в мифологической прозе (см. сюжет «Сожительство злого духа» [Предания, легенды, 1995: 240–245] и т.д.).

Укажем на то, что, несмотря на открывающийся в аналогичных случаях сюжетопорождающий потенциал проклятия (например, возможность введения нового хода повествования с «реализацией» угрозы и т. д.), он практически всегда остается незадействованным. Вместе с тем в этом, вероятно, проявляется этиологический смысл эпического сюжета, косвенно указывающий на то, что негативные явления актуальной для слушателей действительности являются следствием описанных в повествовании событий, осуществлением *тех* проклятий и угроз.

В предсмертных высказываниях антагониста героя встречается и обратный случай – когда сама возможность произнесения проклятия становится предметом угрозы. При этом не только производится указание на речевой жест злопожелания, но, что важно для нашего исследования, разворачивается и его конкретное содержание:

Өлөн баран / Үөрэн өлөөхтүөм дуо? /
Төрөтөр оҕон / Төннөбөс буоллун диэн /
Төлкөлөөн өлүөм, / Иитэр сүөһүн / Ииннэбэс
буоллун диэн / Этэн өлүөм, / Кэнчээри
ыччатын / Кэлычэркэй буоллун диэн / Этэн
өлүөм / Кырыыс аата кырыыс, / Кырыыс баһа
хааннаах / Кырдыаҕас киһи / Кырыыһым
тийдэҕинэ / Мөкү буолуо. / Өлөрүмэ-
сүтэrimэ [Улуу Даарын 2008: 68].

Умирая, я разве / Радоваться буду? / Ребенок, тобою рожденный, / Пусть убогим будет, – / Посулю перед смертью. / Скот, тобою разведенный, / Слабым пусть станет, – / Скажу перед смертью. / Племя твоё / Пусть хилым будет, – / Скажу перед смертью. / Проклятие

есть проклятие, / Проклятие озаглавлено кровью. / Если проклятие / Пожилого человека настигнет [тебя], / Худо будет. / Не убивай, прошу.

Моделируемый в приведенном отрывке текст «потенциального» проклятия строится путем инвертирования смыслового каркаса расхожей реплики благопожеланий¹ – приемом, в целом свойственным рассматриваемой традиции²; показательно, что «позитивная» форма этого высказывания также произносится антагонистом в его монологе [Там же: 68, стк. 1709–1716]. Заметим, что введением этого мотива герой словно бы ставится в ситуацию выбора, однако выбор этот в сюжетах всегда однозначен – противник уничтожается.

Развиваемая в подобных фрагментах ситуация обнаруживает параллель (а возможно, и генетическую связь) с традиционными представлениями о душе, взятыми в широком типологическом контексте, и некоторой заразной скверне, исходящей не столько от демонического противника, сколько от самого акта убийства (см.: [Неклюдов, 1975]). Представимо, что рассматриваемый мотив («проклятие антагониста») мог возникнуть в традиции как конкретизация или реинтерпретация этой более общей идеи.

3. Существенно, что персонажный тип героя архаических эпических сказаний, характеризующийся исключительной физической силой и свободлюбивым нравом, вместе с тем несет в себе ипостась «богоборца»: выступая защитником своего племени (которое в случае якутского эпоса мыслится как все человечество), он парадоксальным образом словно бы противопоставлен ему. В этом смысле он изначально имеет потенцию становиться объектом проклятия. Эти смысловые потенции реализуются в олонхо в мотиве родительского проклятия герою-богатырю. Обращает на себя внимание тот факт, что они слабо мотивированы и во всех выявленных случаях

¹Ср., например: *иитэр сүөһүгүт күүрүүлэннин, төрөтөр оҕоһун уйаланнын, ыччат киһи-сүөһү төрдө буолун!* / 'пусть скот, вами разводимый, стойлом обзаведется, пусть ребенок, вами рожденный, колыбелью обзаведется, станьте прародителями многочисленного племени людей' [Баһымны баатыр, 1910: 309]. В имеющемся корпусе она встречается 121 раз. Нет сомнения, что реплика в этом значении употреблялась и в текстах «реальных» благопожеланий (см. [Обрядовая поэзия, 2003], тексты №35, 40, 48, 60, 67).

²С.Д. Мухомлева отмечает, что рассмотренные ею благопожелания и проклятия имеют в основном идентичную структуру [Мухомлева, 1991: 130].

представлены не непосредственно, но в пересказе (в виде *мотивов-речей*, по Б.Н. Путилову).

В одном из сюжетов олонхо описывается богатырь, который, как представляется, может быть рассмотрен в ряду героев повествовательного фольклора «с предначертанной судьбой»¹ – родившись в Верхнем мире и обладая недюжей физической силой, он по не вполне ясной причине был предан проклятию и изгнан на землю. Перед смертью он открывает близким тайну своего происхождения. В его монологе пересказывается текст родительского проклятия:

...Үрүҥ Аар Тойон дьүүлээбитинэн икки атаһын – айыы атчыһыттарын аҕаланнар – тобукпунаҥ быһа атчылаабыттара күүспүн мөлтөтө. Онуоха аҕам тойон аҕынньардаабыт, ийэм хотун издэс биэрбит, ол кэҥнэ кыргыстаах халлаан уола Кырбыйа-бухатыыр түһэрбитэ бу дойдуга. Ийэм-аҕам кырыыс кыраан, тыл этэн хаалбыттара: «Бизэс уон алта сааскар тийиэннин ампаарданаар!» диэбиттэрэ, «кэтчэгэй кэскиллэн!» диэннэр, «суорума сорукутан» диэннэр, «итэбэс айыылан!» диэннэр [Элик Боотур 1907: 319].

...по решению *Юрюнҕ Аар Тойона* привели заклинателей [светлых сил] *айыы*, которые через колени наложили на меня заклятие, чтобы убавить силы. Господин мой отец тогда почувствовал позывы рвоты, госпожа моя мать [мне] щеку показала [т.е. отвернулась], после чего сын воинственного неба *Кырбыйа-богатырь* спустил меня в этот мир. Мои отец и мать остались, произнося проклятие, говоря слова: «Обзаведись амбаром [т.е. могилой] к пятидесяти шести годам!», «Да будет у тебя скупая доля!», «Имей незавидное предназначение!», «Имей ущербную судьбу!».

Обращает на себя внимание тот факт, что словесное воплощение проклятия, на которое производится указание, так же, как и в примере, рассмотренном ранее, имеет стереотипный и пластичный, принимающий различные формы характер. Ср., например, реплику персонажа другого олонхо, которая представляет собой не проклятие, но уже ламентацию: *Сордоох дьайдаах кыыс оҕо төрөөмүн, / Суорума сорукутамыт,*

итэбэс айыылааммыт эрэйим [Ала Булкун, 1994: 50] / ‘Тяжелая доля моя, что родилась я девушкой с бедственными поступками, незавидным предназначением, ущербной судьбой’.

В другом сюжете кырыыс произносится в наказание за излишнее своеволие и упрямство героя: один из близнецов, не желая разлучаться с братом, спускается с ним с небес на землю против воли родителей, за что получает материнское проклятие. В пересказе небесной шаманки текст проклятия получает следующий вид:

...эн, Баһымны, күүскүнэн кинини кытта түспүтүн. Онуоха ийэн эппитэ: «Эр ортобор тийэрин саҕана эрэи энэрдэнээр!» – диэбитэ [Баһымны баатыр, 1910: 299]

...ты, Басымны, силой с ним [с братом] спустился. Тогда твоя мать сказала: «К моменту наступления твоей зрелости пусть тебе сопутствуют страдания!».

Произнесенное проклятие в этих случаях становится событием, мотивирующим дальнейшее развитие сюжета, подготавливает череду испытаний, через которые предстоит пройти героям.

г) Контекстуально несколько иное значение имеет ситуация произнесения проклятия родителями в адрес невесты, которое также встречается в сюжетах якутского эпоса. Оба выявленных нами эпизода связаны с проявлениями молодыми своеволия и пренебрежения к традициям, вступлением в брак без родительского благословения. Эта ситуация реализуется как «переворачивание» предписанного ритуалом поведения брачующихся и их родителей, что находит выражение и в структурировании пожеланий молодым. Выстраиваясь по модели свадебного алгыса, текст при этом получает противоположное семантическое наполнение. В одном из случаев он дан в пересказе:

Орто дойдуга баран, / Оҕо төрөтүөм, / Олох олоруом, / Ооҕуй баайы байыам диэн, / Биһиги аҕабытын кытта / Көҥүлэ суох / Күүһүнэн кэлэ турбута. / Ол иһин ийэтэ-аҕата, / Дьоно-сэргэтэ / Үтүө тылы этэн, / Үчүгэй алгыһы албаан, / Эннэ-сэтии / Биэрэллэрин оннугар / Төрөтөр оҕон /

¹В сюжете он отнесен к «первому поколению» богатырей, а основная его «функция» заключается в умирании. В этом отношении он близок к былинному Святогору.

Төлкөтө суох буоллун, / Иитэр сүөһүн /
 Күрүөтэ суох буоллун, / Уһун олоһу
 олороойоһун, / Унаар уоту оттоойоһун, /
 Алаһа дьиэни тиирэйэбин, / Аймах дьону
 аһатаайабын, / Алтан сэргэни /
 Туругурдаайабын, – диэн / Удаһан
 дьахтарынан, / Ойуун киһиннэн / Кыраан
 ыһыпыттара... [Көр Буурай, 2014: 46–47].

«Придя в Средний мир, / Рожу детей, / Проживу жизнь, / Обзаведусь несметным богатством» – думая, / С нашим отцом / Без позволения [родителей] / Своевольно ушла [из дома]. / Поэтому мать и отец, / [И] люди [знающие] ее, / Вместо того, чтобы сказать хорошие слова, / Добрый алгыс, / Снарядить приданым, / Напротив, словами / «Пусть рожденное тобой дитя / Без будущего будет, / Воспитанный тобой скот, / Без изгороди будет, / Не проживи же длинную жизнь, / Не разожги же долгий огонь, / Не устрой же теплый дом, / Не угости же родных людей, / Не установи же / Медную коновязь», – / Через женщину-шаманку, / Мужчину-шамана / Прокляв ее, проводили...

В другом примере аналогичное высказывание даже определяется как *алгыс* ('благопожелание') [Күлкүл Бөбө, 1909: 234]. Впрочем, из его содержания проясняется, что такое наименование употреблено, скорее, в косвенном значении. Знаменательно, что в подобном «инвертированном» благопожелании также производится опора на символы, являющиеся, судя по всему, основополагающими в концептуализации жизни человека в изучаемой традиции (*разводить скот, рожать детей*, часто – и *устанавливать коновязь*), воплощающими некоторое «правильное» ее течение. Смыслообразующими в благопожеланиях, использующих эту модель, становятся идеи возведения границ, выделения *своего* пространства и *заполнения* его значимым содержанием (ср. обозначение в языке абсолютного счастья как «полного»: *толору дьол* ('полное/всестороннее счастье'), а разрушенного – как «пролитого»: *дьолу тох* ('проливать счастье') и дериваты). Семантика злопожеланий в эпических текстах, как видим, выстраивается как на-

правленная против устойчивости этих границ и благополучия содержащихся в них объектов.

Следует добавить, что родительское проклятие практически никогда не выступает лишь как свободный мотив, но, по всей видимости, расцениваясь в «действительном» речевом регистре как один из наиболее весомых и опасных словесных магических жестов, оказывается значимым и в сюжетном отношении, мотивируя все последующие события повествования.

4) К числу мотивов олонхо, включающих проклятия своим основным элементом, как отмечалось, относятся и специфические случаи, в которых герой оказывается жертвой женского проклятия. Есть основания рассматривать эти элементарные сюжеты в рамках распространенного мотива любовного преследования героя женщиной с магическими способностями¹. Содержание обоих выявленных элементарных сюжетов обнаруживает значительные черты сходства и может быть резюмировано следующим образом: к герою обращается девушка-шаманка с просьбой угостить охотничьей добычей («Дьуура Бөбө») / угоститься ее едой – молочными продуктами («Мас Батыя») – герой отказывается в просьбе – девушка проклинает героя². Злопожелание сбывается, и повествование подходит к тем элементам сюжета, которые, пользуясь метаязыком В.Я. Проппа, можно было бы обозначить как «вредительство» и «отправление».

В самой ситуации обращения с требованием или предложением угощения, подчеркнуто связанного с типично мужскими и женскими хозяйственными занятиями (охота, заготовка молочных продуктов), прочитывается определенный матримониальный подтекст. Следовательно, оба этих варианта могут быть интерпретированы как попытки самопросватания девушки. Вполне возможно, что за задействованными здесь символами пищевого «кода» стоят и некоторые элементы ритуального обихода. Например, согласно этнографическим исследованиям, единственной допускаемой формой коммуникации между брачующимися в ходе якутской свадьбы, была передача угощения [Романова, 1999: 151].

¹Ср. [Thompson, 1956: E501.5.1.3, E501.5.2].

²Этот же сюжет (о предложении женщиной еды путнику), вписанный в реалистичный контекст, находим в «Образцах...» Э.К. Пекарского уже в виде рассказа [Кириисэлиир Кириилэ, 1911].

Обратимся к фрагменту, в котором излагается одно из рассматриваемых проклятий:

Мас Батыйа Бухатыыр, / Нохоо, нохоо, /
Кыһыннары-сайыннары ирбэт / Курсуйа
турар / Хаар балаҕан дьиэн / Уулан тоҕуннун!
/ Халлаан халырыга хачыыскан / Халтырыйбат
буоллун! / Көй салгын аһылыгын /
Тыаллырбат буоллун! / Сиир симиэртэн
силгэнэр, / Аһыыр адьарайтан араҕаччыланар
/ Суос-соботох көрдөр хараҕын, / Көтүлүннэр
тийһин – / Мас батыйаҕын – / Уоран ыллаҕым
буоллун! / Кырыыс эрэ кырыыс, / Алгыс эрэ
алгыс. / Кырыыс баһа хааннаах, / Алгыс баһа
сыалаах! [Мас Батыйа 2008: 111–112].

Богатырь *Мас Батыйа*, / Эй, парень, эй, па-
рень, / Зимой и летом не оттаивающее, / Неиз-
менно стоящее / Твое снежное жилище-*бала-
ган* / Пусть истечет-растает! / Твои лыжи-не-
бесные вихри / Пусть не скользят больше! /
Свежий воздух-твое питание / Пусть не дует
больше! / От гроззящей смерти защищающую,
/ От прожорливых чудовищ обороняющую – /
Единственную, как зеница ока, / Как способ-
ный разрушиться зуб, / Деревянную пальму
твою / Да украду же я! / Проклятие же, про-
клятие, / Алгыс же, алгыс. / Проклятие оза-
главлено кровью, / Алгыс озаглавлен жиром!

В этом эпизоде сегменты текста проклятия повторяют структурные элементы имени героя, которое в рассматриваемом варианте звучит как *Көй салгын тыал аһылыктаах турулуур-
тууттаах, харылыыр хаалыктаах, кыһыннары-
сайыннары ирбэт курсуйа турар хаар балаҕан
дьиэлээх Мас Батыйа бухатыыр* / «Свежим воз-
духом питающийся, с гудящими охотничьими
лыжами, со скрипящими лыжными палками, с
неизменным не оттаивающим зимой и летом
снежным жилищем богатырь *Мас Батыйа* (‘Де-
ревянная Пальма’)', тем самым оказываясь на-
правленными против явлений, поддерживаю-
щих его жизнь и составляющих основу его ин-
дивидуальности.

Семантически текст подобного проклятия (строящегося по модели сложного имени) вряд

ли мог иметь аналоги в реальном речевом обиходе якутов, и в этом отношении, как представляется, он целиком принадлежит области повествовательного фольклора. В то же время в нем определяемы структурные признаки проклятия: императивные конструкции (в том числе и обращенные к самому субъекту речи), возгласы с наименованием речевого акта, актуализирующие его. В последнем, впрочем, упоминается и жанр благопожеланий. Возможно, употребление этой дефиниции здесь десемантизировано и находится в связи с устойчивыми речевыми оборотами, зачастую ставящими *кырыыс* и *алгыс* в антонимичные параллельные ряды¹.

IV. Обсуждение. Проблема соотношения словесной деятельности, моделируемой в нарративном фольклоре, с реальной речевой практикой носителей традиции имеет многоаспектный характер и, по-видимому, не имеет односложного решения. В ее исследовании, как представляется, важно учитывать следующее: 1) эпос в жанровом пространстве архаического фольклора часто является одной из доминант, в «силовом поле» которой в той или иной мере оказываются все другие формы, в особенности повествовательные [Мелетинский и др., 1994: 67], но также и близкие по стилистическому регистру ритуализованные и собственно обрядовые жанры; 2) монологи персонажей эпоса, взятые в общем виде, представляют собой конструируемые высказывания, своеобразный «текст в тексте», когда предметом словесного изображения становится сама речевая деятельность, в эпическом жанре ассоциируемая с «ранней», предисторической эпохой. Последнее качество нередко оказывается акцентированным в повествовании. В связи с этим в отношении рассматриваемого предмета целесообразно ожидать стремления дифференцироваться от обыденного речевого узуса, что отразилось бы в первую очередь в подборе языковых средств (архаизация стиля, усложнение формы исполнения и т.д.). Обнаруживаемые в записях эпоса примеры проклятий могут быть показательны в исследовании представлений самой устной традиции

¹Ср. устойчивые выражения типа: *алгыс баһа сыалаах, кырыыс баһа хааннаах* / «алгыс озаглавлен жиром, проклятие озаглавлено кровью» (встречается в приведенном примере), *алгыстаах албаабыт, кырыыстаах кыраабыт* / «благопожелатель произнес алгыс, проклинатель произнес проклятие», *кырыыстаах-алгыстаах кыһыл тыл* / «красный язык, обладающий способностью произносить проклятия и алгысы» и под.

о дискурсивных практиках прошлого, о функциях и негласных правилах использования слова.

V. Заключение. Итак, *кырыыс* предстает как самостоятельный, но в целом менее продуктивный, по сравнению с другими ритуальными речениями, сюжетный элемент якутского эпоса. Несмотря на большой сюжетопорождающий потенциал проклятия как повествовательного мотива, о чем свидетельствуют данные мирового фольклора, его объем в текстах олонхо невелик. Возможно, косвенным образом это обусловлено существующим в традиции запретом на произнесение злопожеланий. Обращает на себя внимание тот факт, что случаев конкретизации текстов проклятий в связанных с ними мотивах больше, чем одних упоминаний. Однако арсенал способов их вербального воплощения довольно однообразен. Наиболее употребительным способом конструирования проклятий в эпическом нарративе становится смысловое инвертирование формул благопожеланий; вместе с тем в частных случаях текстуализация проклятия может опираться и на специфические словесные структуры, например, именные формулы эпоса. В связи с отсутствием у жанра проклятия «сильных» маркеров, однозначно указывающих на него, в условиях устной наррации, как кажется, возникала необходимость в дополнительных средствах его атрибуции. В частности, центром перформативного речевого акта зачастую оказывается его прямое название: *кыраан этэн эрэбин* / ‘проклиная говорю’, *кырыыс эрэ кырыыс* / ‘проклятие же, проклятие’ и т.п.

Рассмотрение текстов проклятий, моделировавших в эпическом повествовании олонхо, при их очевидной разности с реальными контекстами бытования малоизученного речевого жанра *кырыыс*, позволяет составить представление об общих ценностных ориентациях традиции, важных в исследовании многих других ее элементов.

Список литературы:

- Ала Булкун: олонхо [Сказитель Т.В. Захаров-Чээбий]. Якутск: Сахаполиграфиздат, 1994. 109 с.
- Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 317 с.
- Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. М.: Наука, 1975. 210 с.
- Архипова А.С. Проклясть по-монгольски // Пространство колдовства: сб. статей [Сост. О.Б. Христофорова]. М.: РГГУ, 2010. С. 214–228.
- Баһымны Баатыр Эрбэхтэй Бэргэн икки // Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. Ч. 1. Вып. 4. СПб.: Имп. АН, 1910. С. 281–310.
- Басангова Т.Г. Специфика жанра проклятий в фольклоре калмыков // Гуманитарные науки в Сибири. 2008. № 4. С. 120–123.
- Гоголев А.И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. Якутск: Изд-во ЯГУ, 2002. 98 с.
- Гусев В.Ю. Типология императива. М.: Языки славянской культуры, 2013. 334 с.
- Дырай Бэргэн: олонхо [Самозапись У.Г. Нохсорова]. Якутск: Бичик, 2009. 333 с.
- Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. М.: Наука, 1980. 375 с.
- Ефимова Л.С. Алгыс саха (якутов) в свете фольклорных традиций тюрко-монгольских народов Сибири. Новосибирск: Наука, 2013. 178 с.
- Золотова Г.А. Композиция и грамматика // Язык как творчество: Сб. науч. трудов к 70-летию В.П. Григорьева. М.: ИРЯ РАН, 1996. С. 284–296.
- Ини-бии Айыыһыт сизэнэ Ала Хара, Иэйэхсит сизэнэ Илэ Хара // Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. Ч. 1. Вып. 4. СПб.: Имп. АН, 1910. С. 396–400.
- Кириисэлиир Кириилэ // Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. Ч. 1. Вып. 5. СПб.: Имп. АН, 1911. С. 469–470.
- Көр Буурай: олонхо [Текст Н.С. Александрова]. Якутск: Бичик, 2014. 333 с.
- Кулаковский А.Е. Научные труды. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1979. 483 с.
- Күлкүл Бөбө онгонньор Силирикээн эмээхсин икки // Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. Ч. 1. Вып. 3. СПб.: Имп. АН, 1909. С. 195–280.
- Кыыдааннаах Кыыс Бухатыыр: олонхо [Сказитель М.Н. Горехов]. Якутск: Бичик, 2016. 205 с.
- Макаров С.С. Алгысы в якутском эпосе олонхо: структура, типология, статус // Проблемы востоковедения. 2017. № 4 (78). С. 96–101.
- Мас Батыйа бухатыыр: олонхо [Сказитель П.Н. Назаров] // Орто Халыма олонхолоро. Якутск: Бичик, 2008. С. 109–141.
- Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания [Отв. ред. П.А. Гринцер]. М.: Наследие, 1994. С. 39–104.
- Могучий Эр Соготох: якутский героический эпос [Сказитель В.Е. Каратаев]. Новосибирск: Наука, 1996. 437 с.

Мухоплева С.Д. Олонхо и закликательные песни-алгысы // Поэтика эпического повествования: сб. статей [Отв. ред. В.М. Никифоров]. Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1993. С. 64–71.

Мухоплева С.Д. Якутские проклятия-кырыыс // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1991. С. 119–131.

Неклюдов С.Ю. Душа убиваемая и мстящая // Ученые записки Тартуского университета. 1975. № 394. С. 65–75.

Ньургун Бэбэ: олонхо [Сказитель Н.А. Абрамов]. Якутск: Бичик, 2011. 509 с.

Обрядовая поэзия саха (якутов) [Сост. и подг. текстов Н.А. Алексеев, П.Е. Ефремов, В.В. Илларионов]. Новосибирск: Наука, 2003. 505 с.

Предания, мифы и легенды якутов [Вступит. статья, подг. текстов, переводы и комм. Н.А. Алексеев, Н.В. Емельянов, В.Т. Петров]. Новосибирск: Наука, 1995. 395 с.

Решетникова А.П. Музыка якутских олонхо // Кыыс Дэбиллэй: якутский героический эпос. Новосибирск: Наука, 1993. С. 26–69.

Романова Е.Н. Мифология и ритуал в якутской традиции: Дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.07. М., 1999. 388 с.

Романова Е.Н. Якутский праздник Ысыах: Истоки и представления. Новосибирск: Наука, 1994. 160 с.

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

Слепцов П.А. Семья и родильная обрядность // Якуты (саха) [Отв. ред. З.П. Соколова, Е.Н. Романова]. М.: Наука, 2012. С. 276–285.

Толстая С.М. Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий [Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, Н.К. Рябцева]. М.: Наука, 1994. С. 172–177.

Улуу Даарын бухатыр: олонхо [Сказитель М.Т. Шараборин]. Якутск: Бичик, 2008. 270 с.

Элик Боотур Ньыгыл Боотур икки // Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. Ч. 1. Вып. 1. СПб.: Имп. АН, 1907. С. 311–395.

Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature [Reviewed and enlisted by Stith Thompson]. Volume 2 (D-E). Copenhagen: Rossenkilde & Bagger, 1956. 517 p.

Словари:

Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Т. I–III. 2-е изд. М.: Изд. АН СССР, 1958–1959. 3858 стлб.

References:

Ala Bulkun: olonkho. Skazitel' T.V. Zakharov-Cheebiy [Ala Bulkun: Yakut Epic. Text by T.V.

Zakharov]. Yakutsk: Sakhapoligrafizdat Publ., 1994. 109 p. (In Yakut).

Alekseev N.A. *Rannie formy religii tyurkoyazychnykh narodov Sibiri* [Early forms of religion of the Turkic-speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk: Science Publ., 1980. 317 p. (In Russian).

Alekseev N.A. *Traditsionnye religioznye verovaniya yakutov v XIX – nachale XX veka* [Traditional religious beliefs of the Yakuts in the 19th – early 20th centuries]. Moscow: Science Publ., 1975. 210 p. (In Russian).

Arkhipova A.S. Proklyast' po-mongol'ski [How to curse in Mongolian]. *Prostranstvo koldovstva: sbornik statei. Sostavitel' O.B. Khristoforova* [Space of witchcraft: Collection of papers. Compiled by O.B. Khristoforova]. Moscow: Russian State University for the Humanities Publ., 2010. Pp. 214–228. (In Russian).

Basangova T.G. Spetsifika zhanra proklyatiy v fol'klоре kalmykov [Specificity of the genre of curses in the folklore of the Kalmyks]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* [Humanities in Siberia]. № 4. 2008. Pp. 120–123. (In Russian).

Bahymn'y Baatyr Erbekhtey Bergen ikki [Bahymn'y Baatyr and Erbekhtey Bergen]. *Obraztsy narodnoy literatury yakutov, sobrannye E.K. Pekarskim* [Samples of Yakut folk literature collected by E.K. Pekarsky]. Part I. Volume 4. St. Petersburg, 1910. Pp. 281–310. (In Yakut).

Dyyray Bergen: olonkho. Samozapis' U.G. Nokhsorova [Dyyray Bergen: Yakut epic. Text by U.G. Nokhsorov]. Yakutsk: Bichik Publ., 2009. 333 p. (In Yakut).

Efimova L.S. *Algys sakha (yakutov) v svete fol'klornykh traditsiy tyurko-mongol'skikh narodov Sibiri* [Algys of Sakha (Yakuts) in context of folklore traditions of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia]. Novosibirsk: Science Publ., 2013. 178 p. (In Russian).

Elik Bootur N'ygyt Bootur ikki [Elik Bootur and N'ygyt Bootur]. *Obraztsy narodnoy literatury yakutov, sobrannye E.K. Pekarskim* [Samples of Yakut folk literature collected by E.K. Pekarsky]. Part I. Volume 1. St. Petersburg, 1907. Pp. 311–395. (In Yakut).

Emel'yanov N.V. *Syuzhety yakutskikh olonkho* [Plots of the Yakut epic]. Moscow: Science Publ., 1980. 375 p. (In Russian).

Gogolev A.I. *Istoki mifologii i traditsionnyy kalendar' yakutov* [The origins of Mythology and the Traditional Calendar of the Yakuts]. Yakutsk: Yakutsk State University Publ., 2002. 98 p. (In Russian).

Gusev V.Yu. *Tipologiya imperativa* [Typology of imperative]. Moscow: The Languages of Slavic Culture Publ., 2013. 334 p. (In Russian).

Ini-bii Ayyhyt siene Ala Khara, Ieyekhsit siene Ile Khara [Two brothers: Grandson of Ayyhyt Ala Khara and the grandson of Ieyekhsit Ile Khara]. *Obraztsy narodnoy literatury yakutov, sobrannye E.K. Pekarskim* [Samples of Yakut folk literature collected by E.K. Pek-

arsky.]. Part I. Volume 4. St. Petersburg, 1910. Pp. 396–400. (In Yakut).

Ker Buuray: Olonkho. Tekst N.S. Aleksandrova [Ker Buuray: Yakut Epic. Text by N.S. Aleksandrov]. Yakutsk: Bichik Publ., 2014. 333 p. (In Yakut).

Kiriiseliir Kiriile [Kiriiseliir Kiriile]. *Obraztsy narodnoy literatury yakutov, sobrannye E.K. Pekarskim* [Samples of Yakut folk literature collected by E.K. Pekarsky]. Part. I. Volume 5. St. Petersburg, 1911. Pp. 469–470. (In Yakut).

Kulakovskiy A.E. *Nauchnye trudy* [Scientific Works]. Yakutsk: Yakutsk State Publishing House, 1979. 483 p. (In Russian).

K'ulk'ul Bege ogonn'or Silirikeen emeekhsin ikki [The old man K'ulk'ul Bege and old woman Silirikeen]. *Obraztsy narodnoy literatury yakutov, sobrannye E.K. Pekarskim* [Samples of Yakut folk literature collected by E.K. Pekarsky]. Part 1. Volume 3. St. Petersburg, 1909. Pp. 195–280. (In Yakut).

Kyydaannaakh Kyys Bukhatyyr: *olonkho* [Kyydaannaakh Kyys Bukhatyyr: Yakut epic. Text by M.N. Gorokhov]. Yakutsk: Bichik Publ., 2016. 205 p. (In Yakut).

Makarov S.S. Algysy v yakutskom epose Olonkho: struktura, tipologiya, status [Algyses in the Yakut epic Olonkho: structure, typology, status]. *Problemy vostokovedeniya* [The Problems of Oriental Studies], № 4(78), 2017. Pp. 96–101. (In Russian).

Mas Batyya bukhatyyr [The hero Mas Batyya: Yakut epic. Text by P.N. Nazarov]. *Orto Khalyma olonkholoro* [Epics of the Srednekolymsky District]. Yakutsk: Bichik Publ., 2008. Pp. 109–141. (In Yakut).

Meletinskiy E.M., Nekljudov S.Yu., Novik E.S. Status slova i ponyatie zhanra v fol'klore [The Status of the word and the concept of genre in folklore]. *Istoricheskaya poetika. Literaturnye epokhi i tipy khudozhestvennogo soznaniya: Sbornik statei. Otvetstvennyi redaktor P.A. Grintser* [Historical poetics. Literary eras and types of artistic consciousness: Collection of papers. Edited by P.A. Grintser]. Moscow: Haritage Publ., 1994. Pp. 39–104. (In Russian).

Moguchiy Er Sogotokh: olonkho. Skazitel' V.E. Karataev [The Strong Er Sogotokh: Yakut epic. Text by V.E. Karataev]. Novosibirsk: Science Publ., 1996. 437 p. (In Yakut).

Mukhopleva S.D. Olonkho i zaklinatel'nye pesni-algysy [Olonkho and incantatory songs-algyses]. *Poetika epicheskogo povestvovaniya: sbornik statei. Otvetstvennyi redaktor V.M. Nikiforov* [The poetics of epic storytelling: Collection of papers. Edited by V.M. Nikiforov]. Yakutsk: Yakutsk Scientific Centre Publ., 1993. Pp. 64–71. (In Russian).

Mukhopleva S.D. Yakutskie proklyatiya-kyryys [Yakut curses kyryys]. *Fol'klornoe nasledie narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka: sbornik nauchnykh trudov. Redkol-*

legiya V.M. Gatsk i drugiye [Folklore heritage of the people of Siberia and the Far East: Collection of papers. Editorship: V.M. Gatsak et al.]. Yakutsk: Yakutsk Scientific Centre Publ., 1991. Pp. 119–131. (In Russian).

Nekljudov S.Yu. Dusha ubivaemaya i mstyashchaya [A slain and revenge soul]. *Uchenyie zapiski Tartuskogo universiteta* [Memoirs of the University of Tartu]. 1975. № 394. Pp. 65–75.

N'urgun Bege: olonkho. Skazitel' N.A. Abramov [N'urgun Bege: Yakut epic. Text by N.A. Abramov]. Yakutsk: Bichik Publ., 2011. 509 p. (In Yakut).

Obryadovaya poeziya Sakha (yakutov). Sostaviteli N.A. Alekseev, P.E. Efremov, V.V. Illarionov [Ritual Folklore of the Sakha (Yakuts). Compiled by N.A. Alekseev, P.E. Efremov, V.V. Illarionov]. Novosibirsk: Science Publ., 2003. 505 p. (In Yakut).

Pekarskiy E.K. *Slovar' yakutskogo yazyka* [Dictionary of the Yakut Language]. Volumes I–III. Sec. ed. Moscow: Academy of Sciences of USSR Publ., 1958–1959. 3858 columns. (In Russian).

Predaniya, mify i legendy yakutov. Sostaviteli N.A. Alekseev, N.V. Emel'yanov, V.T. Petrov [Oral stories, myths, legends of the Yakuts. Compiled by N.A. Alekseev, N.V. Emel'yanov, V.T. Petrov]. Novosibirsk: Science Publ., 1995. 395 p. (In Yakut).

Reshetnikova A.P. Muzyka yakutskikh olonkho [Music of the Yakut Olonkho]. *Kyys Debiliye: yakutskii geroicheskiy epos* [Kyys Debiliye: Yakut heroic epic]. Novosibirsk: Science Publ., 1993. Pp. 26–69. (In Russian).

Romanova E.N. *Mifologiya i ritual v yakutskoy traditsii* [Mythology and ritual in the Yakut tradition]: DcS dissertation in History. Moscow, Russia, 1999. 388 p. (In Russian).

Romanova E.N. *Yakutskiy prazdnik Ysyakh: Istoki i predstavleniya* [Yakut celebration Ysyakh: Origins and ideas.]. Novosibirsk: Science Publ., 1994. 160 p. (In Russian).

Semenova L.N. *Epicheskiy mir olonkho: prostranstvennaya organizatsiya i syuzhetika* [The epic world of Olonkho: Spatial organization and plot]. St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies Publ., 2006. 228 p. (In Russian).

Sleptsov P.A. Sem'ya i roditel'naya obryadnost' [Family and childbirth rituals]. *Yakuty (Sakha). Otvetstvennye redaktory N.D. Arutyunova, N.K. Ryabtseva* [The Yakuts (Sakha). Edited by Z.P. Sokolova, E.N. Romanova]. Moscow: Science Publ., 2012. Pp. 276–285. (In Russian).

Thompson Stith. Motif-index of folk-literature [Reviewed and enlisted by Stith Thompson]. Volume 2 (D-E). Copenhagen: Rossenkilde & Bagger, 1956. 517 p.

Tolstaya S.M. Verbal'nye ritualy v slavyanskoy narodnoy kul'ture [Verbal Rituals in Slavic Folk Culture]. *Logicheskii analiz yazyka. Yazyk rechevykh deyst-*

viy: *sbornik statei. Otvetstvennyie redaktory N.D. Arutyunova, N.K. Ryabtseva* [Logical analysis of language. Language of speech actions: Collection of papers. Edited by N.D. Arutyunova, N.K. Ryabtseva]. Moscow: Science Publ., 1994. Pp. 172–177. (In Russian).

Uluu Daaryn bukhatyyr: olonkho. Skazitel' M.T. Sharaborin [Uluu Daaryn bukhatyyr: Yakut epic. Text by M.T. Sharaborin]. Yakutsk: Bichik Publ., 2008. 270 p. (In Yakut).

Zolotova G.A. *Kompozitsiya i grammatika* [Composition and grammar]. *Yazyk kak tvorchestvo: sbornik naychnykh trudov. Redkolegiya: Z.Yu. Petrova, N.A. Fateeva* [Language as creativity: Collection of papers. Editorship: Z.Yu. Petrova, N.A. Fateeva]. Moscow: Russian Language Institute of RAS Publ., 1996. Pp. 284–296. (In Russian).

S.S. Makarov

The Curses in the Plots of the Yakut Epos: Motifs and Texts

Scientific novelty. In the paper, for the first time on a fairly representative sample, an analytical description of the curse texts found in the records of the Yakut epos (Olonkho) is proposed. *The aim of the article* is to introduce into scientific circulation information about the features of modeling the speech genre of curse in the texts of the Yakut epos. The study solves the following particular *tasks*: the most typical plot situations are identified, the content of which is a speech act of curse; the characteristic motifs is analyzed; a review of the speech means with the help of which utterances of this type were objectified in the Olonkho texts is carried out. The study of small speech forms of Yakut folklore is an urgent scientific objective. The appeal to the epic genre sheds light on both the concepts of the structure and functions of curses that existed in the oral tradition of the Yakuts, and the principles and means of text generation of Olonkho. The study is based on a wide sample of records of the Yakut epos (includes more than fifty records of different times). *Research methods.* In the development of this material, the method of comparative typological analysis of folklore texts was used. *Results.* The examination shows that, appearing in simulated narrative contexts, the texts of the ill-wishes of the olonkho characters are somewhat different from the usual type of genre in everyday speech practice. At the same time, the analysis undertaken allows us to identify the axiological dominants of traditional culture. The topic of kyryys in the epic concerns not only health and economic well-being, but also the social life of an individual: stability of family relations, prolongation of the clan, an honest name, good memory. The most common way of composing curses in Olonkho epic narrative is the semantic inversion of traditional formulas for good wishes.

Keywords: Yakut folklore, heroic epos, curse, kyryys, speech act, Olonkho (an epos of Yakuts)