

Эпосоведение

Сетевое издание

Издается с 2016 года

Журнал выходит 4 раза в год

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

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

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

Март 2022

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: *Ю. П. Борисов*, к. филол. н.

Выпускающий редактор: *Р. В. Корякина*

Члены редакционной коллегии:

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

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

Адрес редакции: 677013, г. Якутск, ул. Кулаковского, 42, каб. 101

Тел./факс: (4112) 49-68-83

E-mail: eposvestnik@mail.ru

НИИ Олонхо <http://epossvfu.ru>

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

Epic studies

Online periodical

Published since 2016

The frequency of publication is 4 times a year

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

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

March 2022

THE EDITORIAL BOARD

Head Editor: *Yu. P. Borisov*, Cand. Sci. Philology

Executive editor: *R. V. Koryakina*

The members of the editorial board:

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

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

The editorial board of the series: 101 off., Kulakovsky str., 42, Yakutsk, 677013

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

E-mail: eposvestnik@mail.ru

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Говенько Т. В.</i> Работы академика А. Н. Веселовского об эпосе: концептуально-методологический аспект	5
<i>Мамедова Ш. М.</i> Фольклорно-мифологическое происхождение «Коркыт-Ата» и его трансформация в «Китаби-деде Коркуд»	18
<i>Ларионова А. С.</i> Мобильные параметры структуры текста в песнях стиля джиэрэтии ырыа олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох»	34
<i>Гымпилова С. Д.</i> Концепт РОДИНА в эпических произведениях бурят	43
<i>Данилова В. С., Кожевников Н. Н.</i> Междисциплинарные и универсалистские аспекты якутских эпоса и фольклора как основание его современных методологических исследований	51
<i>Мыреева А. Н.</i> Олонхо и первый якутский исторический роман «Тыгын Дархан» В. С. Яковлева-Далана	59
<i>Тугуз Г. Т.</i> Лексема акъыл «ум» во фразеологизмах в адыгском эпосе «Нарты»	68
<i>Сатанар М. Т.</i> Семантические оппозиции зачина в якутском олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур»	79
<i>Корякина А. Ф.</i> Особенности современного сказительства: авторские произведения в стиле олонхо	95
<i>Хусайнова Г. Р.</i> Главные герои в татарских романических дастанах: общие и индивидуальные качества	104

РЕЦЕНЗИИ

<i>Басангова Т. Г.</i> Рецензия на монографию «Алтай ойындардын оос чүмделгези» («Алтайский игровой фольклор»), Горно-Алтайск, 2021, 170 с. Составитель, переводчик, автор предисловия и комментариев С. В. Абысова	115
---	-----

CONTENT

<i>Govenko T. V.</i> Works of Academician A. N. Veselovsky on the epic: conceptual and methodological aspects	5
<i>Mammadova S. N.</i> The folkloric-mythological origin of “Korkyt Ata” and its transformation into “Kitabi-Dede Korkud”	18
<i>Larionova A. S.</i> Mobile text structure parameters in the dieretii style songs in Karataev’s “Mighty Er Sogotokh” olonkho	34
<i>Gympilova S. D.</i> The concept of HOMELAND in the epic works of the Buryats	43
<i>Danilova V. S., Kozhevnikov N. N.</i> Interdisciplinary and universalist aspects of Yakut epic and folklore as the basis of modern methodological research	51
<i>Myreeva A. N.</i> Olonkho and the first Yakut historical novel <i>Tygyn Darkhan</i> by V. S. Yakovlev-Dalan	59
<i>Tuguz G. T.</i> The lexeme <i>akyl</i> “mind” in phraseological units in the Adyghe epic “Narts”	68
<i>Satanar M. T.</i> Semantic oppositions of introductions in the Yakut olonkho “Kulun Kullustuur the Rude”	79
<i>Koriakina A. F.</i> Features of modern storytelling: author’s works in the olonkho style	95
<i>Khusaynova G. R.</i> Main characters in Tatar romanica dastans: general and individual qualities	104

REVIEW

<i>Basangova T. G.</i> Review of the monograph “Алтай ойындардын оос чүмделгеzi» («Altai Gaming Folklore»), Gorno-Altaysk, 2021, 170 p. Compiled, translated, and preface and comments written by S. V. Abysov	115
--	-----

УДК 398.22

DOI 10.25587/a1682-8086-4671-y

Т. В. Говенько

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН,
Институт филологии Московского педагогического
государственного университета

РАБОТЫ АКАДЕМИКА А. Н. ВЕСЕЛОВСКОГО ОБ ЭПОСЕ: КОНЦЕПТУАЛЬНО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация. В наследии выдающегося русского ученого и педагога А. Н. Веселовского (1838–1906) достойное место занимает круг работ, посвященных истории эпоса. Речь идет как о фундаментальных сравнительно-исторических исследованиях, так и о его мелких заметках, критических статьях и рецензиях, лекциях об истории эпоса, оттисках работ с дополнениями автора, неопубликованных очерках как на русском, так и на иностранных языках (объем которых никак не меньше того, что было издано), хранящихся в личном архиве ученого в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. В настоящей статье анализируются концептуально-методологические взгляды академика Веселовского на эпос; выясняется, какие признаки эпоса он относил к видовым; устанавливается, зачем, почему и каким образом им учитывались процессуальные, функциональные, структуральные, семиологические, идеологические, эстетические, общественно-политические, экономические, национальные и прочие критерии в работе с текстом; разбирается, что позволяло ему объективно и многогранно изучать эпические сюжеты, восстанавливать утраченные, забытые, недостающие, существующие имплицитно мотивы и иные сюжетные элементы, реставрировать внутренние связи и функции эпических героев в однотипных и ставших фрагментарными текстах и т. д. Несмотря на то, что Веселовского в XX в. часто упрекали в схематизме, позитивизме, эволюционизме, в незавершенности его теорий и т. д., при внимательном рассмотрении становится очевидным, что в его трудах заложены продуктивные идеи и теоретические основы, которые впоследствии послужили стимулом развития в эпосоведении таких направлений, как текстология, семиотика, морфология, сюжетология, прагматика, этнология и т. д. Широкое применение в исследовательской практике получили сравнительно-исторический, структурально-функциональный, семантико-стилистический, историко-контекстуальный и другие методы изучения традиционной культуры, у истоков которых стоял ученый. Мы хотим восстановить историческую справедливость и заново оценить заслуги Веселовского в области эпосоведения.

Ключевые слова: научное наследие академика А. Н. Веселовского, фольклористика, эпосоведение, фольклористическая текстология, методология, эпическая традиция, поэтика, этнос, эпос, устно-поэтическое творчество.

Т. V. Govenko

Works of Academician A. N. Veselovsky on the epic: conceptual and methodological aspect

Abstract. In the legacy of the outstanding Russian scholar and teacher A. N. Veselovsky (1838-1906), a decent place occupies a circle of work on the history of the epic. We are talking both about fundamental comparative historical studies, and about his small notes, critical articles and reviews, lectures on the history of the epic, prints of work with the author's additions, unpublished essays both in Russian and in foreign languages (which are in volume no less than what has been published) stored in the personal archive of the scholar in the handwritten

ГОВЕНЬКО Татьяна Владимировна – к. филол. н., с. н. с. отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, доцент кафедры русской классической литературы Института филологии Московского педагогического государственного университета. Москва, Россия.

E-mail: govenko@mail.ru

GOVENKO Tatiana Vladimirovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences; Associate Professor, Department of Russian Classical Literature, Institute of Philology, Moscow Pedagogical State University. Moscow, Russia.

E-mail: govenko@mail.ru

manuscripts department of the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences. This article analyzes the conceptual and methodological views of Academician Veselovsky; reveals what signs of the epic he attributed to the genre ones; establishes why and how he took into account procedural, functional, structural, semiological, ideological, aesthetic, socio-political, economic, national and other criteria in the analysis of texts; attempts to explain what helped him to conduct an objective and multifaceted study of epic plots, restore lost, forgotten, missing, existing implicitly motives and other plot elements, restore the internal connections and functions of epic heroes in the same type and fragmentary texts, etc. Despite the fact that in the 20th century, Veselovsky has been often reproached in schematism, positivism, evolutionism, in the incompleteness of his theories, etc., with attentive consideration it becomes apparent that there are productive ideas and the theoretical foundations in his writings, which later served as an incentive of development in the epoch of such directions as textology, semiotics, morphology, scenery, pragmatics, ethnology, etc. Researchers widely use the received comparative historical, structural-functional, semantico-stylistic, historical contextual and other methods of studying traditional culture, developed by the scholar. We want to restore historical justice and re-evaluate the merits of Veselovsky in the field of epic.

Keywords: scholarly legacy of Academician A. N. Veselovsky, folklorism, epic, folkloristic textology, methodology, epic tradition, poetics, ethnos, Epos, oral poetic creativity.

Введение

Работы А. Н. Веселовского об эпосе представляют значительную часть научного наследия ученого, однако его освоение сопряжено с большими трудностями.

В 1993 г. С. Н. Азбелевым была издана обзорная статья «Рукописи А. Н. Веселовского по народному эпосу». Условно он разделил их на четыре группы: «1. Неопубликованные исследовательские работы или части исследовательских работ, не вошедшие в опубликованные автором тексты. 2. Рукописные дополнения (иногда и поправки) к напечатанным текстам исследовательских работ. 3. Конспекты лекционных курсов, их программы и материалы к ним. 4. Разного рода подготовительные материалы к исследованиям и рецензиям» [1, с. 3].

Попытка собрать все труды А. Н. Веселовского об эпосе для их комплексного изучения предпринималась и раньше, при подготовке Собрания сочинений академика. В 1939 г. М. П. Алексеев и Г. С. Виноградов работали над 17-ым томом (точнее, над первым томом шестой серии в двух частях) под названием «Южнорусские былины». В его состав они включили многочисленные поправки и дополнения Веселовского, его обширные комментарии и примечания, не вошедшие в издания 1881 и 1884 гг., но имеющие место на оттисках его работ (Рукописный отдел ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом): Ф. 45. Оп. 1. Ед. хр. 114, 115, 116). Однако по идеологическим причинам печать Собрания сочинений была заморожена. Из запланированных 26 выпусков свет увидели только 10: в 1908 г. – т. 3; в 1909 г. – т. 4, вып. 1; в 1911 г. – т. 4, вып. 2; в 1913 г. – т. 1; в 1913 г. – т. 2, вып. 1; в 1915 г. – т. 5; в 1919 г. – т. 6; в 1921 г. – т. 8, вып. 1; в 1930 г. – т. 8, вып. 2; в 1938 г. – т. 16. Отметив 100-летие со дня рождения академика А. Н. Веселовского, в 1939 г. В. М. Жирмунский (автор предисловия), М. П. Алексеев (автор комментария), В. А. Десницкий и А. А. Смирнов опубликовали отдельным изданием лишь «Избранные статьи» ученого [2], а в 1940 г. Жирмунский издал еще сборник его работ, получивший название «Историческая поэтика» [3]. Этот поступок требовал от составителей большого мужества, так как ратующие «за большевистскую партийность науки о литературе» посмертно обвинили выдающегося ученого с мировым именем в «низкопоклонстве перед капиталистическим Западом» [4, с. 23] и придали его имя забвению. В итоге поступательный процесс развития отечественной академической школы был нарушен, наука на долгие годы лишилась ценного исследовательского опыта Веселовского, «широте и разнообразию которого мог бы позавидовать любой эпосовед» [5, с. 32].

В связи с этим малоизученными остались не только исследования, но и лекции А. Н. Веселовского по истории эпоса. Он читал их в Императорском Санкт-Петербургском университете и на Бестужевских (женских) курсах на протяжении нескольких лет. По мнению В. Е. Гусева и С. Н. Азбелева, на их основе ученый готовил самостоятельную «общую книгу об эпосе» [6, с. 253]. О своем намерении он упомянул в рецензии «Новые исследования о французском эпосе» (1885), но точное ее название не дал. В. М. Жирмунский считал, что упомянутой

книгой был известный труд Веселовского «Из истории романа и повести» (1886), в предисловии к которому он «повторяет буквально, почти без всяких изменений, вступительную лекцию к литографированному курсу 1883–1884 гг. по истории романа и новеллы, помеченную 3 октября 1883 г.» [7, с. 7].

Лекции Веселовского по истории эпоса по литографированным изданиям конспектов студентов частично были опубликованы В. М. Жирмунским [8, с. 446–492] и В. М. Гацаком [9, с. 287–319], однако, как свидетельствовал В. Ф. Шишмарев, сам Веселовский относился к этим конспектам «резко отрицательно и даже сердился, когда на них ссылались» [10, с. 28]. Фрагменты лекций по истории эпоса непосредственно по авторской рукописи Веселовского (Рукописный отдел ИРЛИ РАН: Ф. 45. Оп. 1. Ед. хр. 149) подготовил к печати Азбелев [11, с. 129–139; 12, с. 99–117; 13, с. 507–520]. Впервые их описание дал В. Е. Гусев [14, с. 222–224].

Желая восстановить некую объективность относительно взгляда на эпосоведческое наследие Веселовского, С. Н. Азбелев в работе «Эпосоведческое наследие А. Н. Веселовского в современности» (1995) вступил в открытую полемику с Е. М. Мелетинским, суждения которого о взглядах Веселовского строились исключительно на издании 1940 г. [3]. Азбелев считал его непригодным для научного использования, так как «в первой части, при перепечатке основных работ из первого тома Собрания сочинений, были опущены важные дополнения Веселовского к этим работам (занившие там сто страниц убористого шрифта); во второй части перепечатаны его лекции из литографированных изданий, осуществленные по записям студентов Петербургского университета, но не по авторскому тексту» [5, с. 32]. Азбелев настоятельно рекомендовал ученым обращаться к академическим изданиям работ А. Н. Веселовского, а также непосредственно к авторским рукописям.

Помимо исследований и лекций, А. Н. Веселовский много писал об эпосе в своих рецензиях на труды коллег: «Две Варшавские диссертации» (1872) [15], «Die neueren Forschungen auf dem Gebiete der russischen Volkspoesie. Zweiter Artikel. Ein deutsches Werk über die russischen Bylinen» (1882) [16], «Труды этнографически-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом, юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским, 7 томов» (1880) [17], «И. Жданов. К литературной истории русской былевой поэзии. Киев, 1881» (1884) [18] и т. д. Их также надо принимать во внимание, если мы хотим получить полную картину о представлениях Веселовского об эпосе. Как правило, критическому анализу ученый подвергал методологические ошибки авторов. Одной из самых распространенных он считал увлеченность исследователей поэтикой и приписывание эпическим произведениям разных народов общих признаков без учета их национальных и религиозных особенностей, художественно-стабильного уровня мышления. Указывая на многочисленные нерешенные проблемы в эпосоведении, Веселовский призывал ученых заниматься в первую очередь собирательной деятельностью, систематизировать полученные материалы, изучать их этнические истоки и специфику социально-исторического развития народа носителя эпоса.

Важно отметить, что в личном архиве ученого хранятся оттиски буквально всех его публикаций. Поскольку в духе Веселовского было работать над выбранной им темой в несколько этапов, каждая из них снабжена пометками или даже вклейками с дополнительной информацией, наблюдениями и суждениями ученого, неизвестными нам из-за того, что они до сих пор не обнародованы в полном объеме. К примеру, оттиск статьи «Былина о Садке» (1886) (Рукописный отдел ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом): Ф. 45. Оп. 1. Ед. хр. 163) дополнен сведениями о культах св. Николая, св. Климента и других святых, что является новыми доказательствами гипотезы ученого. То же самое можно сказать и об оттиске статьи «Эпические повторения как хронологический момент» (1897) (Рукописный отдел ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом): Ф. 45. Оп. 1. Ед. хр. 253), где есть не только новые примеры, но и новые высказывания ученого, укрепляющие его концепцию. В статье «Труд А. Н. Веселовского «Южнорусские былины»: проблемы издания» (2011) [19] Азбелев, в очередной раз поднимая вопрос о важности переиздания трудов академика вкупе с его архивом, напомнил о своей публикации неизвестной работы Веселовского «Былины о Волхе Всеславьевиче и поэмы об Ортните» (Рукописный отдел ИРЛИ РАН: Ф. 45. Оп. 1. Ед. хр. 292) [20], доказав эффективность такого подхода для переосмысления идей ученого.

В 2013 г. мы тоже предприняли попытку переиздания нескольких ключевых трудов А. Н. Веселовского об эпосе [21], снабдив их обширными дополнениями из рукописного архива ученого, собственными комментариями и статьей. Как нам удалось выяснить, план издания «Южнорусских былин» менялся Веселовским несколько раз. Что-то из запланированного им ранее действительно вошло в состав сборника, иное осталось в рукописях или даже в планах. Однако важнее для нас другое: будучи ограниченным в материале, Веселовский, пусть и проявлял осторожность в научных обобщениях, с вдохновением позволял себе «закладывать основы, задавать ход идеям и понятиям таким образом, что они в последующей науке живут и движутся сами, активизируя деятельность сменяющихся научных поколений» [22, с. 4]. То, как развивается современное эпосоведение, доказывает, что выбранный им концептуально-методологический подход был в высочайшей степени верным.

Таким образом, цель нашего исследования заключается в следующем: получить представление о концептуально-методологических взглядах Веселовского на эпос на материале его опубликованных и неопубликованных статей, рецензий, лекций, фрагментов на оттиках, письмах и т. д.; выяснить, какие признаки эпоса он относил к видовым; установить, какие критерии он использовал в работе над текстом и каким образом планировал объективно и многогранно изучать эпические сюжеты, восстанавливать утраченные, забытые, недостающие, существующие имплицитно мотивы и иные сюжетные элементы.

Эпос как идеализация прошлого в историческом развитии поэтических форм

Чтобы определить суть проделанной А. Н. Веселовским работы в области эпосоведения, для начала надо понять, какой научный принцип был принят им за основу.

Обыкновенно свои исследования об эпосе ученый объединял в циклы под общими названиями: «Отрывки византийского эпоса в русском» (1875–1876), «Beiträge zur Erklärung des russischen Heldenepos» (1879, 1884), «Южнорусские былины» (1881, 1884), «Мелкие заметки к былинам» (1885–1890) и т. д. Многие эпосоведы до сих пор уверены в том, что каждый этюд подобного цикла – это «самостоятельное исследование», что свести воедино результаты своих работ о былинах Веселовский «не успел, как не успел, по-видимому, отобразить полностью в опубликованных работах конкретные свои наблюдения, относящиеся к русскому эпосу» [1, с. 4]. Его метод называют преимущественно сравнительным и полагают, что он сопоставлял разные версии фольклорного произведения подобно тому, как «лингвист сопоставляет два наречия одного и того же языка» [23, с. 121] для установления древнейшего общего предка. Приводя «множество византийских, славянских и западно-европейских параллелей, взятых из самых разных источников <...> [Веселовский] в лучшем случае указывает литературный источник той или иной былины или даже целого былинного цикла» [24, с. 106], но выводов никаких не делает, – сетуют специалисты.

Мы предлагаем посмотреть на деятельность А. Н. Веселовского с другого ракурса: что если «Южнорусские былины» – это не серия очерков, а хорошо продуманный исследовательский проект, который изначально был задуман его автором как открытая и незавершенная система. Еще точнее: «Южнорусские былины» – это сюжетный каталог с описанием разных типов эпических произведений, о потребности в котором для науки так часто говорил ученый. Как известно, подобного рода проекты изначально предполагают многолетнюю работу по обнаружению, накоплению и сбору фактов для каждого раздела (чем, собственно говоря, Веселовский и занимался всю свою жизнь, о чем свидетельствует его архив).

Собирая самые разные свидетельства о каждом отдельном произведении в его многочисленных версиях, А. Н. Веселовский проводил экспертизу эпического материала с учетом как семантических, так и морфологических особенностей «каждой былинной группы порознь» [25, с. 9]. Принцип его работы был следующим: описать структуру и состав текста; выполнить стилистический разбор; прокомментировать развитие сюжета с позиции дихотомии; выявить общие мотивы в других жанровых образованиях, чаще сказочного, житийного или легендарного характера; зафиксировать наличие или отсутствие письменных средневековых источников; изучить особенности эпох, проливая свет на историческое прошлое того или иного народа не только с точки зрения значимых событий, но и с позиции житейской мелочи. Судя по всему, добывать эти факты Веселовскому было чрезвычайно важно и интересно. Похоже, он

хорошо сознавал, что благодаря каталогизации ученые не только получают объективные знания об эпические сюжетах, но и возможность восстанавливать утраченные, забытые, недостающие, существующие имплицитно мотивы и иные сюжетные элементы.

Как нельзя лучше для подобных целей подходил сравнительный метод. Поскольку Веселовскому было важно, как справедливо заметил В. Е. Хализев, оценить «различные грани литературного процесса» [26, с. 6], он предложил метод, готовый к дальнейшим надстройкам исторического развития, где «каждый новый параллельный ряд может принести с собой новое изменение понятия» [27, с. 15]. То есть, делать научные обобщения на этом этапе в его планы не входило, так как он допускал это «лишь в конце долгой ученой деятельности, как результат массы частных обобщений, добытых из анализа целого ряда частных фактов» [27, с. 15]. В связи с тем, что его современники к такой систематизации и структуризации готовы не были, их оценка чаще всего сводилась к тому, что Веселовский «редко достигал совершенно убедительных даже для самого себя выводов и положений» [28, с. 521]. Она-то и стала впоследствии доминирующей.

Размышляя на тему видовых признаков эпоса, Веселовский писал: «Всякий эпос зарождается, несомненно, после того, как в истории является известное историческое движение» [9, с. 292], то есть, имеет место событие, дискурс и общественная оценка.

1) Событие. Героический эпос приурочен к военно-политическим событиям. Эпос или, говоря современным языком, нарратив с осознанной ретроспективой, еще в этногенезе ориентирован на благоговейное отношение к национальным героям, к героическим деяниям предков и их ценностям. Культ личности становится важнейшей конститутивной чертой эпоса, формирует систему его образов, сюжетику и художественный метод. Одной из особенностей эпоса является подробное описание событий, эпическая детализация и эпические повторы.

2) Дискурс. Обсуждая видовые признаки эпоса, А. Н. Веселовский не раз подчеркивал, что эпический текст декламируется по случаю, рассказывается к месту, имеет отношение к конкретной общественно-политической и культурно-исторической ситуации. Специфику эпического жанра формировала обстановка – трапеза (пир) военной дружины, и референция – воспевание славы героя. И если о сказке можно сказать, что она однозначно носит фикциональный характер, то эпос демонстрирует разные способы художественного осмысления действительности. В первую очередь это связано с оценочным подходом к описанию событий, а также со стратификацией эпоса, которая соотносится со стадийным развитием общества. По этой причине ученый предлагал анализировать эпические тексты исходя из самых разных аспектов: социо-культурных, психологических, идеологических, эстетических, общественно-политических, экономических, национальные и прочих

3) Общественная оценка. Обозначив фольклор как явление гораздо более социологизированное, чем другие виды искусства, ученый сместил свой исследовательский ракурс к прагматике для выяснения условий самого факта произнесения текста и анализа влияния внешних факторов на его содержание и оформление. Упрощенное представление о том, как происходит переход от впечатления к отражению А. Н. Веселовский говорил в студенческой аудитории: введите людей, которые долгое время жили вместе, в чуждое им общество, и вы увидите, что сначала они осматриваются – происходит «работа» синкретичного сознания, направленная на распознавание знакомого и значимого явления; вернувшись домой, в кругу семьи они начинают одинаково рассказывать о ходе событий, о том блестящем и громком, что привлекло их общее внимание – это свидетельствует о ментальности. Таким образом, решающее значение для формирования текста играет общественное сознание.

Отношение к событию, отрефлексированное коллективно и оформленное в художественное высказывание, в таком «сущем и мыслимом виде» (термин А. Ф. Лосева) будет бытовать до тех пор, пока у носителей не возникнет повода для смыслового диссонанса. Содержание эпоса, писал А. Н. Веселовский, всегда сакрально. Позже М. М. Бахтин в статье «Эпос и роман» (1970) объяснил это таким образом: «Эпическое прошлое, отгороженное непроницаемой гранью от последующих времен, сохраняется и раскрывается только в форме национального предания. <...> Эпический мир абсолютного прошлого по самой природе своей недоступен личному опыту и не допускает индивидуально-личной точки зрения и оценки. <...> Он готов, завершен и

неизменен и как реальный факт, и как смысл, и как ценность» [29, с. 208]. И эпос находит себе выход в том, что начинает наращивать формальный потенциал текстовой материи, циклизироваться, переходить от «малых» форм к «большим».

Говоря о принципах моделирования художественного пространства эпоса, Веселовский предложил следующий алгоритм: «1) *Готовые* эпические схемы, в которых 2) выражается *идеальное* содержание исторических событий, эпохи и т. п., вызывающие эпическое *творчество*; 3) позднейшие эпические и легендарные *наслоения*» [13, с. 512]. В случае с эпосом это приводит к наращиванию формального потенциала текстовой материи, ее циклизации, перехода от «малых» форм к «большим», тогда как его содержание всегда сакрально. Развития эпоса ученый увидел в наслоении скорее всего потому, что мыслил в рамках законов диалектики. Движущей силой ему представлялся конфликт между стереотипом и новым впечатлением, этим элементом свободы, который для каждого случая свой, что и пытался доказать Веселовский в своих исследованиях. В частности, в работе «Теория или история романа?» (1884) им был затронут вопрос об эволюции эпоса, ответ на который он пытался найти все в том же соотношении событие–дискурс–общественное мнение.

Словно отвечая своим будущим оппонентам, А. Н. Веселовский писал, что с точки зрения генеалогической поэтики богатырские типы «не могут служить исходной точкой для восстановления древней песенной основы» [25, с. 9], так как они сами являются результатом «исторического сложения и последовательных наращений» [25, с. 9]. Если на эту проблему посмотреть с позиции эволюции сознания, а художественная условность, по мнению ученого, соотносима больше именно с этой областью, то перед нами открывается интересная научная перспектива изучения эпического текста как феномена языка в контексте социальной и культурной жизни социума, его контекстуального окружения, истории этноса и осознания народом своих национальных особенностей. Человек с мифологическим сознанием, писал он примерно в это же время в лекциях об эпосе, «живет одними внешними впечатлениями, весь *отдается миру событий*» [30, л. 5]. Сравните, к примеру: «У Гомера Ахил в пылу гнева обнажает меч, чтобы броситься на Агамемнона, но благоразумие одерживает вверх, и он не приводит в исполнение своего замысла. Как описан у Гомера этот подвиг умеренности? Ниспосланная герою сходит с небес Афина и в минуту, когда Ахил замышлял злое, хватает его за русые кудри и таким образом сдерживает его пыл» [30, с. 7]. В эпической поэзии Средневековья битва описана несколько иначе: «теперь каждый случай действительной жизни рассматривается с точки зрения чувства» [30, л. 7]. Описывая события, рассказчик вкладывает в них личное отношение. До этой операции человеку надо было «дорости», научиться отстраняться, «заглядывать в самого себя». Взгляд на мир, дополненный личными эмоциями сказителя, его желанием выразить собственное отношение к событиям – это ли не момент рождения литературы?

Спустя почти сто лет швейцарский медиевист Поль Зюмтор в труде «Опыт построения средневековой поэтики» (1972) будет руководствоваться теми же самыми принципами: 1) материальным, 2) структурным и 3) коммуникативным. Выводы Зюмтора предельно близки тем заключениям, к которым пришел Веселовский: «От века к веку, в ее (средневековой поэзии – Т.Г.) устройстве обозначаются сдвиги, смещения акцентов, так или иначе связанные с ходом истории. Первые признаки подобных натяжений заметны уже в очень ранний период; мало-помалу они сливаются в тенденции, которые, соседствуя с тенденциями архаическими (а иногда и искажая их), вступают с ними в противоречие. <...> Прорыв от типов к конкретике, к частному опыту совершился, видимо, через *описание*, прием, характерный в целом для романа» [31, с. 146].

Посвятив ряд сравнительно-исторических исследований цикла «Южнорусские былины» русским, украинским, французским, византийским, германским, болгарским, сербским и другим эпическим памятникам в соотношении с историческими и этнографическими сведениями, Веселовский поставил перед собой цель выявить не только материальные, но и идейные особенности «концептосферы» (термин Ю. М. Лотмана) эпоса. Если общественный запрос сосредоточен на стремлении не утратить воспоминания о лидерах нации и их деятельности, то на первый план выходит опыт мифа. Как писал Веселовский, «сходство эпических и мифических, и, добавим, сказочных схем *ничуть не указывает само по себе на направление*

генезиса, на превращение богов в героев и богатырей и далее в сказочных царевичей и Иванов-дураков» [6, с. 244]. Мифо-поэтическая образность, наряду с архетипами личного и коллективного бессознательного, оставалась в эпосе с «человечески суггестивным» значением в рамках «эстетического бытия» (термин М. М. Бахтина), однако на онтологическом, антропологическом, идеологическом уровнях эпос преодолевал миф, вставал по отношению к нему в оппозицию.

А. Н. Веселовский неоднократно подчеркивал, что эпос не есть «непосредственное истечение из мифа, а новая формация» [13, с. 516]. Во-первых, эпическому свойственно не «субъектно-субъектное» восприятие мира, а «субъектно-объектное», с переходом от веры к идеологии, от общества к личности. Во-вторых, личностное восприятие привносит в эпическое связь с категорией времени. В мифе время бесконечно, боги живут вечно, все движется по кругу. В эпосе история общества, как и отдельно взятого героя, развивается от прошлого к будущему. В-третьих, тот, кто хочет изучить результаты вековой работы эпоса должен: 1) познакомиться «не столько с политической, сколько с *народной*, общественной историей» [32, с. 269] и 2) учитывать, что эпос это «своего рода исторический суд» [9, с. 299]. Эпос отражает социокультурное состояние общества, сознающего важность национального самоопределения и самоутверждения через родной язык и культуру в определенный исторический период. В-четвертых, эпический мир мыслился (и мыслится) его носителями как далекий, но действительно существовавший, имеющий самое непосредственное отношение к историческому прошлому народа. Он наделен всеми признаками мира реального, земного: государственное устройство, социальная иерархия, враги, пиры, семья, дом, рождение, сватовство, смерть – все это понятные и узнаваемые атрибуты. Более того, национальный эпос разных народов мог питаться как демократическими идеалами героизма (испанский эпос), так и «королевскими идеями» [13, с. 517] (французский эпос). Поэтому для каждого отдельного случая ученый предлагал находить объективное основание, ориентируясь на «историко-бытовые» и этнические процессы.

Враг эпической памяти, подчеркивал А. Н. Веселовский, это не время, а другие воспоминания: каждое новое событие требует образования новых связей. Более того, переход от впечатления к воспоминанию невозможен без воображения. Эпическая личность столь же условна, как и эпическое время. И «чем *далее* образ или ассоциация образов удерживается в предании человечества, тем более мы вправе заключать об их *эстетичности*» [33, с. 619]), потому что в поле искусства от личности остается всего лишь «тот *идеальный образ*, которым известное происшествие или героическая личность отразились в народном сознании» [15, с. 909]. И поскольку по наследству от мифа поэтическая система эпоса получила статус «безусловного значения аксиомы» [13, с. 507], «*историческая вероятность*» [34, с. 128] становится ее константной и непоколебимой основой. «Если б испанцу XIII–XIV веков кто-нибудь передал вполне достоверный факт об «историческом Сиде» и этот факт шел вразрез с укоренившимся в нем песенным представлением о народном герое Кастилии, нет сомнения, что он отринул бы рассказ, не укладывавшийся в его *идеальный образ*, и поэтический Сид одержал бы в нем верх над Сидом истории» [35, с. 127], – уверял Веселовский.

Для изучения свойств и особенностей эпического мирозерцания многие специалисты сравнивают эпические тексты, в которых так много исторических и бытовых подробностей, с летописью, с деяниями исторических личностей. Веселовский предлагал не ограничивать филологический анализ только этими данными. В эпическом мире историческое явление оказывается в особом контексте, в условиях особой закономерности, чем сама история. Эпос – это художественно-образная форма переживания прошлого, когда процессы восприятия и познания спроецированы не на окружающий мир, а на апперцепцию – осмысленное воспоминание, освещение событий давно минувших дней под национально-патриотическим углом зрения. Опираясь на достижения современных ему психологических, антропологических, социальных теорий, Веселовский задался целью выявить и описать генеральные и сквозные качества эпоса.

В лекции «Из введения в историческую поэтику» (1894) Веселовский писал: «В памяти народа отложились образы, сюжеты и типы, когда-то живые, вызванные деятельностью известного лица, каким-нибудь событием, анекдотом, возбуждившим интерес, овладевшим чувством и фантазией. Эти сюжеты и типы обобщались, представление о лицах и фактах могло

заглохнуть, остались общие схемы и очертания» [36, с. 72]. Они могли уйти на второй план, но могли и возродиться, если на них возникал литературный спрос. Так, по мнению Веселовского, поэтическая эволюция и традиция оправдывали существование друг друга, однако, несмотря на жанрово-стилистическую общность, генетической преемственности в этом эпическом пространстве могло и не быть. Ученый предлагал дифференцировать эпические произведения на те, которые бытуют только в устной форме, на те, которые были письменно зафиксированными и те, которые сформировались автором в литературе с опорой на устно-поэтическую традицию, и изучить их связи. Современный эпосовед С. Ю. Неклюдов по этому поводу не так давно заметил следующее: «Если книжный эпос по своим эстетическим установкам скорее ориентирован на породившую его фольклорную стихию, в этом смысле как бы обращен назад и не имеет потенциалов для последующей литературной эволюции, то гетерогенная по своему происхождению литература с самого своего возникновения обнаруживает не только способность быть созвучной настроениям породившей ее эпохи, но и продуктивность в перспективе дальнейшего развития» [37, с. 52].

В свое время А. Н. Веселовский назвал несколько причин, когда эпическое мирозерцание утрачивает свое влияние и становится личностно-ориентированным: 1) социум теряет «связь с прошлым, с его поэтической идеализацией» [38, с. 584], 2) «расторглась цельность общественного строя» [13, с. 508]; 3) «личность приносит с собой скепсис и разнообразие понимания» [13, с. 508] истории, удаляет поэта в его внутренний мир. Каждому из этих пунктов ученый уделил в своих работах особое внимание.

Когда часть нации удалена от участия в политике и правлении, отмечал он, происходит «раздвоение народного сознания» [13, с. 517], из-за этого эпос дифференцируется и перестает быть национальным. «В высших классах слагается литературный стиль эпоса» [13, с. 517], формируется книжный эпос. Внешне он подражает древним формам эпоса, но общенародных интересов уже не отстаивает, «внимание поэта обращено на изображение психических моментов, за счет которого сокращается момент эпического рассказа» [13, с. 518], в содержании доминирует «субъективное понимание исторических и легендарных фактов» [13, с. 514], что, по оценке Веселовского, – «в сущности, *отрицание* эпоса» [13, с. 514]. Низшие классы создают свой – простонародный эпос, который «сохраняется областной памятью» [13, с. 514], питается перепевами старого, окрашиваясь местными представлениями. Оба эпоса отличаются друг от друга стилем, способом отражения идеального, восприятием героев и т. д. Когда впечатления от внешнего мира сужаются еще больше, общенародное верование в некогда сакральные смыслы угасает – «абсолютный художественный принцип» [13, с. 507] эпоса вульгаризируется. И в аристократическом, и в простонародном эпосе его идеалы снижаются до грубого преувеличения, юморизма, шаржа, карикатуры и т. д.

С ростом личностного сознания, считал А. Н. Веселовский, «внимание певца, до тех пор исключительно отданное *объективной* действительности» [34, с. 139], обращается к своему собственному «я» и наряду с эпическим в тексте появляются лирические и драматические компоненты. «Какую из данных форм изберет поэт – будет зависеть от его произвола. <...> Но еще более это зависит от качества мирозерцания, от перемены или обогащения поэтических идеалов, приведенного поворотом в культуре, либо знакомством с новой» [34, с. 140]. Другими словами, посыл Веселовского заключался в том, что за каждым из типов эпического текста (устного, книжного, литературного) лежит языковая система, система этнических ценностей, предание, народная память, социокультурный контекст. Тексты по-разному ведут себя в той или иной ситуации, по-разному взаимодействуют друг с другом, поэтому любой эпический текст можно считать частью «интертекстуальности» (термин Ю. Кристевой). И хотя Веселовский этот термин не употреблял, само это явление описано им как нельзя точно.

Проблемы изучения эпоса ученый пытался решать и с позиции акта референции. И тут он обнаружил следующую дилемму: «известный, решающий в жизни народа *факт* мог вызвать его *воспроизведение* в песни и в ней жить дольше и развиваться до *неузнаваемости*; но и первый призыв к эпической *идеализации факта* мог быть дан в предыдущем развитии, в готовых типах героизма, к которым могли лишь позже пристроиться исторические имена. Ответ на поставленный вопрос ставится таким образом обоюдоостро: *историческое событие*

могло вызвать эпическую песнь, эпическая песнь могла заимствовать обстановку истории» [13, с. 511]. В первом случае, назовем его нарративным, текст складывается по следам событий, когда содержание рассказа выстраивается в той последовательности, которую зафиксировали очевидцы. Во втором случае, назовем его архитектурным, речь идет об интерпретации событий по принципам общего строения эпического текста. Отдельно следует отметить, что такая двойственность подхода присуща Веселовскому всегда. Так ему удавалось шире охватить проблему, посмотреть на нее под разными углами зрения, а для понимания сути эпоса – это было особенно важно.

Прежде чем переходить к комментированию того или иного текста, Веселовский рекомендовал определить, с каким типом референции мы имеем дело. «Нет ничего заманчивее задачи, естественно представляющейся исследователю народного быта в его разнообразных проявлениях, угадать в ныне живущем суеверном обряде, обычае, образе песни полузабытые следы действительных житейских отношений, юридических взглядов и серьезных требований культа» [39, с. 104]. Однако, если мы хотим восстановить культурный факт, не оставивший по себе иной памяти, кроме народно-поэтической, – «необходимо отличать бытовую ассоциацию от ассоциации поэтической и не делать заключения от одной к другой. Песня, в которой неверная жена и ее полюбивник изрублены и смолоты жерновами, – поясняет Веселовский, – могла действительно сохранить память о реальной казни или жертве; эту ассоциацию я называю бытовой, и не скрою, что показания песни представляются мне неубедительными, когда за ними не стоит ни одного фактического упоминания о действительном существовании обычая» [39, с. 105]. Или предстать поэтической ассоциацией – смолоть, истолочь виновных подсказывает воображение, знакомое с действием жерновов. Такая же ситуация и с песней о Стеньке Разине. С точки зрения бытовой ассоциации, выбрасывая за борт персидскую княжну, он приносит реке человеческую жертву, но с позиции разбойничьей песни этот поступок – проявление удали, молодечества, похвальбы.

Размышляя о языке и поэтике северорусских былин, ученый не раз обращал внимание исследователей на то, что исполнители оперируют готовыми фразами, словами, мотивами, поэтическими формулами и таким образом воспроизводят языковой опыт прошлых поколений. Благодаря этому консерватизму, как полагал А. Н. Веселовский, с помощью этимологии языковых и изобразительных средств можно изучать процессы исторического развития поэтики в целом. И, действительно, как показал опыт Л. А. Астафьевой, В. М. Гацака, А. П. Евгеньевой, Т. Н. Кондратьевой, Ю. А. Новикова, «язык эпических песен древнее разговорной речи исполнителей» [40, с. 172]. В эпосе сохранились формулы «из живой разговорной речи» [40, с. 77] предков и их можно использовать как своеобразное «окно в прошлое», позволяющее с высокой степенью достоверности реконструировать многие особенности общественного и семейного быта исторического прошлого.

Заключение

Высоко оценив значение трудов А. Н. Веселовского для эпосоведения, С. Н. Азбелев писал так: «положения, высказанные и обоснованные им столетие назад, остаются непоколебленными» [41, с. 30], и с этим нельзя не согласиться.

1. Одним из первых Веселовский поставил перед собой задачу в методологическом плане высвободить поэтику фольклора из-под литературоведческой теории и начал изучать эпос как особый художественный мир с присущими именно ему закономерностями.

2. В стремлении найти такой научный принцип, который позволил бы учитывать все стадийные состояния эпоса и его художественно-типичные формы, Веселовский начал работать в междисциплинарном пространстве, интегрировать в фольклористику приемы аналитической психологии, социальной истории, компаративистской философии, археологии, статистики и т. д.

3. В своей исследовательской практике Веселовский использовал методы разных научных школ. Их умелое синтезирование позволило ему положить начало новым способам научного анализа сравнительно-типологическому, структурально-функциональному, семантико-стилистическому, историко-контекстуальному, когнитивно-дискурсивному, которые получили сегодня широкое распространение, однако не были осмыслены в связи с его именем.

4. Методологические и теоретические поиски Веселовского в области эпосоведения заслуживают нашего особого внимания, особенно с точки зрения генезиса и эволюции художественных систем эпического наследия разных народов, изучаемых им с учетом не только поэтических, но и историко-этнических, социально-политических, этнографических, ментальных и прочих аспектов.

5. Опыт Веселовского в сравнительно-исторических исследованиях расширяет наше представление о феномене эпоса, который, в отличие от мифа, «документирует» реальные события, а не метафоризирует их, что само по себе давало импульс к «личному почину».

6. Как точно заметил В. И. Тюпа, в своих работах Веселовскому удалось построить такую стратегию научного познания, которая позволяла ему оценивать художественный текст через «двойную принадлежность к процессу исторического движения культуры: а) к определенной национальной традиции; б) к определенной стадии эволюции (прецеденты в параллельно развивающихся исторических общностях)» [42, с. 79].

Литература

1. Азбелев С. Н. Рукописи А. Н. Веселовского по народному эпосу / С. Н. Азбелев // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1990 год. – Санкт-Петербург, 1993. – С. 3-16.
2. Веселовский А. Н. Избранные статьи / А. Н. Веселовский ; под общей редакцией М. П. Алексеева, В. А. Десницкого, В. М. Жирмунского, А. А. Смирнова. – Ленинград : Художественная литература, 1939. – 572 с.
3. Веселовский А. Н. Историческая поэтика / Редактор, вступительная статья и примечания В. М. Жирмунского. – Ленинград : Художественная литература, 1940. – 648 с.
4. Дементьев А. Г. За большевистскую партийность науки о литературе / А. Г. Дементьев // Литература в школе. – 1948. – № 4. – С. 21–27.
5. Азбелев С. Н. Эпосоведческое наследство А. Н. Веселовского в современности / С. Н. Азбелев // Русский фольклор. – 1995. – Т. XVIII. – С. 32–44.
6. Веселовский А. Н. Новые исследования о французском эпосе / А. Н. Веселовский // Журнал министерства народного просвещения. – 1885. – Ч. CCXXXVIII. – Апрель. – С. 239–285.
7. Жирмунский В. М. Историческая поэтика А. Н. // Веселовский А. Н. Историческая поэтика / А. Н. Веселовский ; редактор, вступительная статья и примечания В. М. Жирмунского. – Ленинград : Художественная литература, 1940. – С. 3–37.
8. Веселовский А. Н. Из лекций по истории эпоса (1884) // А. Н. Веселовский. Историческая поэтика / А. Н. Веселовский ; редактор, вступительная статья и примечания В. М. Жирмунского. – Ленинград : Художественная литература, 1940. – С. 446–492.
9. Веселовский А. Н. Из лекций по истории эпоса / А. Н. Веселовский ; Публикация В. М. Гацака // Типология народного эпоса. – Москва : Наука, 1975. – С. 287–319.
10. Шишмарёв В. Ф. Александр Николаевич Веселовский / В. Ф. Шишмарёв // Известия АН СССР. Отделение общественных наук. – 1938. – № 4. – С. 3–42.
11. Азбелев С. Н. История эпоса в неизданных рукописях А.Н. Веселовского / С. Н. Азбелев // Русская литература. – 1988. – № 1. – С. 129–139.
12. Веселовский А. Н. Эпос / Публикация и комментарии С. Н. Азбелева // А. Н. Веселовский. Избранные труды и письма / Ответственный редактор П. Р. Заборов. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – С. 99–109.
13. Веселовский А. Н. Эпос (Из авторского конспекта лекционных курсов 1881–1882 и 1884–1885 гг.) поэтике / Составитель тома, автор послесловия и комментариев И. О. Шайтанов // А. Н. Веселовский. Избранное : На пути к исторической. – Москва : Автокнига, 2010. – С. 507–520.
14. Гусев В. Е. Проблемы теории и истории фольклора в трудах А. Н. Веселовского конца XIX – начала XX в. / В. Е. Гусев // Русский фольклор. – 1962. – Т. 7. – С. 217–240.
15. Веселовский А. Н. [Рецензия]: Две Варшавские диссертации / А. Н. Веселовский // Вестник Европы. – 1872. – Август. – С. 902–918.
16. Veselovskiy (Wesselofsky) A. Die neueren Forschungen auf dem Gebiete der russischen Volkspoesie. Zweiter Artikel. Ein deutsches Werk über die russischen Bylinen. I–II // Russische Revue. – 1882. – Bd. XI. – Hf. 5. – S. 403–446.

17. Веселовский А. Н. [Рецензия] : Труды этнографически-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом, юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским, 7 томов / Составление тома, примечания, археографическая работа, предисловие Т. В. Говенько // А. Н. Веселовский. Избранное : Эпические и обрядовые традиции. – Москва : Политическая энциклопедия, 2013. – С. 527–594.
18. Веселовский А. Н. [Рецензия]: «И. Жданов. К литературной истории русской былевой поэзии. Киев, 1881» / А. Н. Веселовский // Журнал министерства народного просвещения. – 1884. – Ч. ССXXXI. – Февраль. – С. 359–396.
19. Азбелев С. Н. Труд А. Н. Веселовского «Южнорусские былины» : проблемы издания / С. Н. Азбелев // Александр Веселовский. Актуальные аспекты наследия : исследования и материалы. – Санкт-Петербург : Наука, 2011. – С. 72–79.
20. Веселовский А. Н. Былины о Волхве Всеславьевиче и поэмы об Ортните / А. Н. Веселовский ; публикация С. Н. Азбелева // Русский фольклор. – 1993. – том 27 – С. 273–312.
21. Веселовский А. Н. Избранное : эпические и обрядовые традиции / А. Н. Веселовский ; составление тома, примечания, археографическая работа, послесловие Т. В. Говенько. – Москва : Политическая энциклопедия, 2013. – 639 с.
22. Багно В. Е. А. Н. Веселовский : актуальные аспекты наследия / В. Е. Багно, М. Б. Плюханова // Александр Веселовский. Актуальные аспекты наследия : исследования и материалы. – Санкт-Петербург : Наука, 2011. – С. 3–16.
23. Энгельгардт Б. М. Александр Николаевич Веселовский / Б. М. энгельгардт. – Петроград : Колос, 1924. – 214 с.
24. Еремина В. И. Познание истины : из истории русской фольклористики XIX–XX вв / В. И. Еремина. – Санкт-Петербург : Свое издательство, 2019. – 604 с.
25. Веселовский А. Н. Южнорусские былины / А. Н. Веселовский ; Составление тома, примечания, археографическая работа, послесловие Т. В. Говенько // А. Н. Веселовский. Избранное : эпические и обрядовые традиции. – Москва : Политическая энциклопедия. 2013. – С. 10–432.
26. Хализев В. Е. Историческая поэтика : перспективы разработки / В. Е. Хализев // Проблемы исторической поэтики. – Петрозаводск, 1980. – Вып. 1. – С. 3-9.
27. Веселовский А. Н. О методе и задачах истории литературы как науки / Составитель тома, автор послесловия и комментариев И. О. Шайтанов // Веселовский А. Н. Избранное : на пути к исторической поэтике. – Москва : Автокнига, 2010. – С. 9–28.
28. Халанский М. Г. Русские былины Киевского цикла / М. Г. Халанский. – Москва, 1885. – 235 с.
29. Бахтин М. М. Эпос и роман / М. М. Бахтин. – Санкт-Петербург : Азбука, 2000. – 300 с.
30. Рукописный отдел ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом): Ф. 45. Оп. 1. Ед. хр. 329.
31. Зюмтор П. Опыт построения средневековой поэтики / П. Зюмтор. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2003. – 544 с.
32. Veselovskiy (Wesselofsky), A. N. [Рецензия]: «Песнь о девушке-воине и былины о Ставре Годиновице. Исследование по истории развития славяно-русского эпоса. И. Созоновича. Варшава, 1886» / A. N. Veselovskiy (Wesselofsky // Archiv für Slavische Philologie. – 1887. – Bd. X. – S. 27–42.
33. Веселовский А. Н. Поэтика сюжетов / А. Н. Веселовский ; автор вступительной статьи и комментариев, составитель тома И. О. Шайтанов // Избранное : историческая поэтика / – Москва : РОССПЭН, 2006. – С. 535–652.
34. Веселовский А. Н. Определение поэзии (1959) / А. Н. Веселовский ; автор вступительной статьи и комментариев, составитель тома И. О. Шайтанов // Избранное : историческая поэтика. – Москва : РОССПЭН, 2006. – С. 81–170.
35. Веселовский А. Н. Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса (По поводу итальянских сказок) / А. Н. Веселовский // Собрание сочинений Александра Николаевича Веселовского. – Москва ; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1938. – Т. XVI. – С. 1–82.
36. Веселовский А. Н. Из введения в историческую поэтику : вопросы и ответы (1894) / А. Н. Веселовский ; автор вступительной статьи и комментариев, составитель тома И. О. Шайтанов // Избранное : историческая поэтика. – Москва : РОССПЭН, 2006. – С. 55–80.
37. Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии : эпос книжный и устный / С. Ю. Неклюдов. – Москва : Индрик, 2019. – 592 с.

38. Веселовский А. Н. История или теория романа? (1886) / А. Н. Веселовский ; Составитель тома, автор послесловия и комментариев И. О. Шайтанов // Избранное : на пути к исторической поэтике. – Москва : Автокнига, 2010. – С. 577–602.
39. Веселовский А. Н. Критические и библиографические заметки (1879) / Веселовский А. Н. ; составитель Т. В. Говенько // Избранное : критические статьи и заметки. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 96–109.
40. Новиков Ю. А. Сказитель и былинная традиция / Ю. А. Новиков. Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2000. – 373 с.
41. Азбелев С. Н. Веселовский и историческое изучение эпоса / С. Н. Азбелев ; ответственный редактор П. Р. Заборов // Наследие Александра Веселовского : исследования и материалы. – Санкт-Петербург : Наука, 1992. – С. 6–31.

References

1. Azbelev S. N. Manuscripts by A. N. Veselovsky on the National Epos. In: Yearbook of the manuscript department of Pushkin House for 1990. Saint-Petersburg, 1993, pp. 3-16. (In Russ.)
2. Veselovsky A. N. Selected article. Edition by Alekseeva M. P., Desnaitsky V. A., Zhirmunsky V. M., Smirnova A. A. Leningrad, Artistic literature Publ., 1939, 572 p. (In Russ.)
3. Veselovsky A. N. Historical poetics. Edition, introductory article and V. M. Zhirmunsky's notes. Leningrad, Artistic literature Publ., 1940. 648 p. (In Russ.)
4. Dementiev A. G. For the Bolshevik Party of Science of Literature. Literature v shkole. 1948, no. 4, pp. 21-27. (In Russ.)
5. Azbelev S. N. A.N. Veselovsky's legacy in epic studies in modern times. Russkiy folklor, 1995, Vol. XVIII, pp. 32-44. (In Russ.)
6. Veselovsky A. N. New research on French epics. Magazine of the Ministry of Folk Enlightenment. 1885, part CCXXXVIII, April, pp. 239-285. (In Russ.)
7. Zhirmunsky V. M. Historical poetics of A. N. Veselovsky. In: Veselovsky A. N. Historical poetics. Edition, introductory article and V. M. Zhirmunsky's notes. Leningrad, Artistic literature Publ., 1940, pp. 3-37. (In Russ.)
8. Veselovsky A. N. From lectures on the history of the epic. In: A. N. Veselovsky. Historical poetics. Edition, introductory article and notes of V. M. Zhirmunsky's. Leningrad, Artistic literature Publ., 1940, pp. 446-492. (In Russ.)
9. Veselovsky A. N. From lectures on the history of the epic. In: Typology of the National epic. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 287-319. (In Russ.)
10. Shishmarov V. F. Alexander Nikolaevich Veselovsky. Izvestia Academy of Sciences of the USSR. Department of Public Sciences. 1938, no. 4, pp. 3-42. (In Russ.)
11. Azbelev S. N. History of the epic in unpublished manuscripts A.N. Veselovsky. Russkaya literatura. 1988, no. 1, pp. 129–139. (In Russ.)
12. Veselovsky A. N. Epos. Edition S. N. Azbelheva. In: A. N. Veselovsky. Selected works and letters. Edition P. R. Zaborov. Saint-Petersburg, Nauka Publ, 1999, pp. 99-109. (In Russ.)
13. Veselovsky A. N. Epos (from the author's abstract lecture courses 1881-1882 and 1884-1885). In: A. N. Veselovsky. Selected: The path to historical poetics. Compiled by, and afterword and comments written by I. O. Shaitanov. Moscow, Avtokniga Publ., 2010, pp. 507-520. (In Russ.)
14. Gusev V. E. Problems of the theory and history of folklore in the works of A. N. Veselovsky at end of the 19th – early 20th century. Russkiy folklor. 1962, vol. 7, pp. 217-240. (In Russ.)
15. Veselovsky A. N. [Critique]: Two Warsaw dissertations. Vestnik Yevropy. 1872, August, pp. 902-918. (In Russ.)
16. Veselovsky A. N. New studies in the field of Russian folk poetry. Second article. German work on Russian epics. Russische Revue. 1882, vol. XI, part. 5, pp. 403–446. (In German)
17. Veselovsky A. N. [Critique]: "Proceedings of the ethnographic-statistical expedition to the West-Russian region, equipped by the imperial Russian geographic society, the south-western department. Materials and research collected by P. P. Chubinsky, 7 volumes» (1880). In: Veselovsky A.N. Selected: epic and ritual traditions. Compilation of volume, notes, archaeographic work, afterword by T. V. Govenko. Moscow, Political Encyclopedia Publ., 2013, pp. 527-594. (In Russ.)

18. Veselovsky A. N. [Critique]: «I. Zhdanov. To the literary history of Russian historical poetry. Kiev, 1881». Magazine of the Ministry of Folk Enlightenment. 1884, part. CCXXXI, pp. 359-396. (In Russ.)
19. Azbelev S. N. Work of A. N. Veselovsky South Russian epics: Problems of publication. In: Alexander Veselovsky. Relevant aspects of heritage. Research and materials. Saint-Petersburg, Nauka Publ., 2011, pp. 72-79. (In Russ.)
20. Veselovsky A. N. The Bylina of Volchv Vseslavievich and the poem about Ornit. Edition by S. N. Azbelev. Russkiy folklor. 1993, vol. 27, pp. 273-312. (In Russ.)
21. Veselovsky A.N. Selected: epic and ritual traditions. Compilation of volume, notes, archaeographic work, afterword by T. V. Govenko. Moscow, Political Encyclopedia Publ., 2013, 639 p. (In Russ.)
22. Bagno V. E., Plukhanova M. B. A. N. Veselovsky: Relevant aspects of heritage. In: Alexander Veselovsky. Actual aspects of heritage. Research and materials. Saint-Petersburg, Nauka Publ., 2011, pp 3-16. (In Russ.)
23. Engelgardt B. M. Alexander Nikolaevich Veselovsky. Petrograd, Kolos Publ., 1924, 214 p. (In Russ.)
24. Eremina V. I. Knowledge of truth: from the history of Russian folklore of the 19th-20th centuries. Saint-Petersburg, Svoe izdatelstvo Publ., 2019, 604 p. (In Russ.)
25. Veselovsky A. N. South Russian epics. In: Veselovsky A.N. Selected: epic and ritual traditions. Compilation, notes, archaeographic work, afterword by T. V. Govenko. Moscow, Political Encyclopedia Publ., 2013, pp. 10-432. (In Russ.)
26. Khalizev V. E. Historical poetics: developmental prospects. In: Problems of historical poetics. Petrozavodsk, 1980, iss. 1, pp. 3-10. (In Russ.)
27. Veselovsky A. N. On the method and objectives of the history of literature as a science. In: A. N. Veselovsky. Selected: The path to historical poetics. Compilation, afterword, and comments by I. O. Shaitanov. Moscow, Avtokniga Publ., 2010, pp. 9-28. (In Russ.)
28. Khalansky M. G. Russian epics Kiev cycle. Moscow, 1885, 235 p. (In Russ.)
29. Bakhtin M. M. The Epic and the Novel. Saint-Petersburg, Azbuka Publ., 2000, 300 p. (In Russ.)
30. Manuscript department Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences (Pushkin House): F. 45. Reg. 1. No. 329. (In Russ.)
31. Zymtor P. Experience in creating medieval poetics. Saint-Petersburg, Alteya Publ., 2003, 544 p. (In Russ.)
32. Veselovskiy (Wesselofsky) A. N. [Critique]: "Song of the girl-warrior and epics about the Star of Godinovich. Study on the history of the development of the Slavic-Russian epic. I. Mostrovich. Warsaw, 1886". Archiv für Slavische Philologie. 1887, Vol. X, pp. 27-42 (In Russ.)
33. Veselovsky A. N. The poetics of plot. In: Veselovsky A.N. Selected: Historical poetics. Moscow, ROSSPEN Publ., 2006, pp. 535-652. (In Russ.)
34. Veselovsky A. N. The definition of poetry. In: A. N. Veselovsky. Selected: Historical poetics. Introductory article, comments, and compilation by I. O. Shaitanov. Moscow, ROSSPEN Publ., 2006, pp. 81-170. (In Russ.)
35. Veselovsky A.N. Notes and doubts about the comparative study of the medieval epic (about Italian fairy tales). In: Collected works of Alexander Nikolaevich Veselovsky. Vol. XVI. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR Publ., 1938, pp. 1-82. (In Russ.)
36. Veselovsky A.N. From the introduction to historical poetics. Questions and Answers (1894). In: A. N. Veselovsky. Selected: The path to historical poetics. Compilation, afterword, and comments by I. O. Shaitanov. Moscow, ROSSPEN Publ., 2010, pp. 55-80. (In Russ.)
37. Neklyudov S. Yu. The Folkloric landscape of Mongolia : the literary and oral epic. Moscow, Indrik Pubi., 2019, 592 p. (In Russ.)
38. Veselovsky A. N. History or theory of the novel? In: A. N. Veselovsky. Selected: On the way to historical poetics. Compilation, afterword, and comments by I. O. Shaitanov. Moscow, Avtokniga Publ., 2010, pp. 577-602. (In Russ.)
39. Veselovsky A. N. Critical and bibliographic notes (1879). In: Veselovsky A. N. Selected: Critical articles and notes. Compiled by T. V. Govenko. Moscow, Saint-Petersburg, Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2016, pp. 96-109. (In Russ.)
40. Novikov Yu. A. Fazier and the epic tradition. Saint-Petersburg, Dmitry Bulanin Publ., 2000, 373 p. (In Russ.)
41. Azbelev S. N. Veselovsky and the historical study of the epic. In: Legacy of Alexander Veselovsky. Research and materials. Saint-Petersburg, Nauka Publ., 1992, pp. 6-31. (In Russ.)

УДК 398.221(=512.1)
DOI 10.25587/w2613-7333-3808-t

Ш. Н. Мамедова
Институт фольклора НАНА, Баку, Азербайджан

ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ «КОРКЫТ-АТА» И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИЯ В «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУД»

Аннотация. Величественный памятник тюркских народов «Китаби-Деде Коркуд» более двухсот лет исследуется учеными с разных точек зрения. В казахских источниках «Деде Коркут» встречается не только в указанной форме, но и в виде «Хорхут», «Коркыт» или «Коркыт Ата». Истоками «Коркут Ата» являются мифологические предания, легенды, сказания о «Хорхуте», «Коркыт Ате», распространившиеся от Южной Сибири, Сырдарьи вплоть до восточных берегов Каспийского моря, когда кипчаки и огузы, разбросанные по Туркестану и постепенно отколовшиеся от кипчаков огузские племена, будучи неоднородными, стали перемещаться в сторону Южного и Северного Кавказа и жили оседлой жизнью на обширных территориях. Огузы создали здесь своё государство, воины которого защищали его от набегов иноземных захватчиков. Для защиты страны, безусловно, необходим был признанный мудрый наставник, определяющий сущностные ориентиры жизни и деятельности этноса. Таковым был дальновидный мудрец Деде Коркуд. Именно его именем нарекли оригинальный и непревзойдённый памятник «Китаби-Деде Коркуд», дошедший до нас в двенадцати песнях, объединённых под единым структурно-композиционным и идейно-художественным воплощением. Памятник потому и называется «Книгой моего Деда Коркуда», что она как настоящая книга средневековой мудрости достаточно совершенна и отточена как по форме (архитектонике), так и по содержанию. Несмотря на то, что между «Коркыт Ата» и «Китаби-Деде Коркуд» имеются естественные архетипические связи, тем не менее «Книга...» во многих отношениях отличается от сказания «Коркут Ата». Это касается не только ареала распространения, но и других ключевых моментов, нашедших место в тексте эпоса. На наш взгляд, несмотря на некоторую общность и сходство черт, «Коркут Ата» в жанрово-художественном отношении не воплотил все константы, релевантные для жанра эпоса, хотя отдельные элементы его там все же просматриваются. Основной целью данного исследования является изучение общих и отличительных особенностей Туркестанского «Коркут Ата» от Азербайджанского «Китаби-Деде Коркуд». Материалом исследования служат мифологические предания, легенды и сказания о «Коркут Ате» и песни «Китаби-Деде Коркуд» в азербайджанском осмыслении и трактовке. Предметом исследования являются не только образцы эпоса в казахском устном народном творчестве, сказительском искусстве, но и отдельные проблемы огузского эпоса «Китаби-Деде Коркуд». Теоретико-методологическую базу нашего исследования составляют как общие положения диалектики мифа, так и научно-теоретические взгляды известных азербайджанских, казахских, русских и других фольклористов, эпосоведов относительно проблем, связанных с научным осмыслением изучаемого материала. Научная новизна исследования работы состоит в том, что в ней делается попытка квалифицировать мифологические предания, легенды и сказания о «Коркут Ате» и огузский эпос «Китаби-Деде Коркуд» сравнительно-типологическом аспекте. В данном случае специально не останавливаемся над имеющимися дрезденским и ватиканским вариантами. Для нас необходимым является представить кипчакский ландшафт «Коркут Ата» в сравнении с огузским «Китаби-Деде Коркуд». В исследовании, где это необходимо, использованы подходы установления сравнительно-сопоставительных, мифолого-исторических, сюжетно-фабульных соответствий.

Ключевые слова: «Коркут Ата», «Китаби-Деде Коркуд», мифологические предания, легенды, сказания, эпос, кипчаки, огузы, художественное мышление, дастаны, объединённые единой идеей, пространственно-временная сущность, структурно-семантическая трактовка, аргументированная картина, эпохальное сочинение.

МАМЕДОВА Шабнам Низами кызы – доктор философии по филологии, старший научный сотрудник отдела фольклора и письменной литературы Института фольклора Национальной академии наук Азербайджана, Баку, Азербайджан.

E-mail: shebnem.memmedova1981@mail.ru

MAMEDOVA Shebnem Nizami kyzi – PhD in Philology, senior researcher, Department of the Institute of Folklore, Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Azerbaijan.

E-mail: shebnem.memmedova1981@mail.ru

S. N. Mammadova

Folklore and mythological origin of “Korkyt Ata” and its transformation into “Kitabi-Dede Korkud”

Abstract. The majestic monument of the Turkic peoples “Kitabi-Dede Korkud” has been studied by scholars from different points of view for more than two hundred years. In Kazakh sources, “Dede Korkut” is found not only in this form, but also in the form of “Khorkhut”, “Korkyt” or “Korkyt Ata”. The origins of “Korkyt Ata” are mythological legends, legends, tales about “Khorkhut”, “Korkyt Ata”, which spread from Southern Siberia, the Syr Darya up to the eastern shores of the Caspian Sea, when the Kipchaks and Oguzes, scattered across Turkestan and gradually split off from the Kipchaks, the Oguz tribes, being heterogeneous, began to move into the Southern and Northern Caucasus and lived a settled life in vast territories. The Oghuz created their own state there, whose soldiers protected it from the raids of foreign invaders. To protect the country, of course, a recognized wise mentor was needed, determining the essential guidelines of the life and activity of the ethnic group. Such was the visionary sage Dede Korkud. It was his name that the original and unsurpassed monument “Kitabi-Dede Korkud” was named, which has come down to us in twelve songs, united under a single structural-compositional and ideological-artistic embodiment. The monument is therefore called “The Book of my Grandfather Korkud” because it, like a real book of medieval wisdom, is quite perfect and refined both in form (architectonics) and in content. Despite the fact that there are natural archetypal connections between “Korkyt Ata” and “Kitabi-Dede Korkud”, nevertheless, “The Book ...” differs in many respects from the legend “Korkyt Ata”. This applies not only to the area of distribution, but also to other key points that have found a place in the text of the epic. In our opinion, despite some commonality and similarities, “Korkyt Ata” in genre-artistic terms did not embody all the constants relevant to the epic genre, although some elements of it are still visible there. The main purpose of this study is to study the common and distinctive features of the Turkestan “Korkyt Ata” from the Azerbaijani “Kitabi-Dede Korkud”. The material of the research is mythological legends, legends and tales about “Korkyt Ata” and the songs “Kitabi-Dede Korkud” in Azerbaijani interpretation and interpretation. The subject of the study is not only samples of the epic in Kazakh oral folk art, storytelling, but also some problems of the Oguz epic “Kitabi-Dede Korkud”. The theoretical and methodological basis of our research is made up of both general provisions of the dialectic of myth and scientific and theoretical views of famous Azerbaijani, Kazakh, Russian and other folklorists, epicologists, regarding the problems associated with the scientific understanding of the studied material. The scholarly novelty of the study in the paper consists in the fact that it attempts to qualify mythological legends, legends and tales about “Korkyt Ata” and the Oguz “Kitabi-Dede Korkud” in a comparative typological aspect. In this case, we do not specifically dwell on the available Dresden and Vatican versions. It is necessary for us to present the Kipchak landscape “Korkyt Ata” in comparison with the Oguz “Kitabi-Dede Korkud”. In the study, where necessary, approaches were used to establish comparative, mythological-historical, plot-plot correspondences.

Keywords: “Korkyt Ata”, “Kitabi-Dede Korkud”, mythological legends, legends, narratives, epic, Kipchaks, Oguzes, artistic thinking, dastans united by a single idea, spatial-temporal essence, structural-semantic interpretation, reasoned picture, epochal composition

Введение

Известный во всем мире величественный эпический памятник под названием «Хорхут», «Коркыт», «Коркут» или «Коркыт-Ата», «Деде Коркуд», «Китаби-Деде Коркуд» является достоянием тюркских народов. Истоками памятника, следует признать, являются мифологические сказания о «Хорхуте», «Коркыт-Ате» или «Деде Коркут». Ещё во времена Тюркского каганата племена, участвовавшие в этногенезе современных тюркских народов, жили в тесном контакте друг с другом, занимая обширные территории от Сибири до Каспийского моря. В эпоху расцвета Тюркского каганата огузские племена вместе с другими близкими племенами продвинулись из Южной Сибири на Запад, в район нижнего и среднего течения Сырдарьи и в местность между Эмбой и Яиком [1, 2].

По мнению историков, огузы были разбросаны по Иргизу, Уралу, Эмбе, Уилу, по правобережью озера Аралсар, а на востоке отдельные группы огузов достигали южного берега озера Балхаш, где им принадлежала крепость Горгуз. Огузы населяли также Приаралье, долину Сырдарьи, предгорья Каратау, а также Чуйскую долину. Вместе с тем они не составляли определявшее большинство населения [3, 4]. В состав огузов вошёл древний (историзованный) этнический

компонент долины Сырдарьи и арало-каспийских степей, так и полукочевые роды и племена Семиречья и Сибири. Следует подчеркнуть, что первоначальное ядро огузской группировки сформировалось в Семиречье, т. е. на территории Туркестана. В то же время в процессе своего движения на запад оно значительно пополнялось за счёт кочевого и полуоседлого населения Южного и Западного Казахстана. Такова, в частности, точка зрения авторов «Истории Казахской ССР» [3] и автора материала «Корни общие и древние. Проблемы фольклорных связей». «Деде Коркут»... [5].

По сложившимся легендам, Коркут Ата – создатель кобыза, сказитель, музыкант, композитор, живший в VIII-IX вв. на берегу Сырдарьи. Легенды доносят до нас сведения о том, что развалины памятника по сей день находятся в Кызылординской области. Там у развезда Коркыт стоял древний мазар с куполом. Местные жители считали его захоронением Коркыта, сакральным, священным местом. Долгое время на могиле постоянно горел огонь. Разливы Сырдарьи подмыли фундамент памятника, и со стороны реки часть земли обрушилась ещё в 1953 г. [6].

Сказания «Китаби-Деде Коркуд» (полное название Дрезденской рукописи «Китаби-Дедем Коркуд ала лисани таифеи огузан» (т. е. «Книга моего деда Коркуда на языке племени огузов»)) – единственный сохранившийся памятник книжного эпоса тюрков-огузов. Именно поэтому этот памятник представлял и по сей день представляет большую ценность для тюркологов, исследующих проблемы данного эпоса и отдельных его типологических параметров.

Краткий экскурс в историю происхождения «Коркут Ата» и «Китаби-Деде Коркуд»

Как сообщают источники, огузские племена (в частности токузгузы, узы, гузы) жили в низовьях Сырдарьи и вокруг Аральского моря, постепенно перемещаясь из Южной Сибири до берегов Каспийского моря. По справедливому замечанию проф. Х. Короглы, они не были однородными ни по составу, ни по языку [1].

Эпос «Китаби-Деде Коркуд» как широко известный памятник древнетюркской литературы ученые иногда называют «Книгой предков». Он рассказывает об истории культуры, жизни, быта, обычаях и традициях древних тюрков. Опираясь на соответствующие источники, можно сказать, что его сочиняли не только огузы, но и кыпчаки, карлуки и другие племена. Это величественное сочинение, перемещаясь из десятилетия в десятилетия, из века в век, передаваясь из уст в уста, контаминируясь, обрастая новыми деталями, расширялось и обогащалось. В результате книга стала общим тюркским культурным и духовным достоянием, дойдя до современных тюркских этносов и народов как величайший памятник истории, этнографии, этногенеза, культуры, фольклора, духовности, нравственности, литературы, не утратив своих достоинств на протяжении многих столетий. Коркуд отличался большими способностями. По сведениям, дошедшим до нас из глубины веков и по историческим документам, он был не только легендарным тюркским поэтом-песенником и композитором далёких времён, озаном (или узаном), ашугом, акыном, жырау, жырыш, жирши, сказителем, но и покровителем поэтов и музыкантов, мудрецом, к слову которого прислушивались тюркские беки и ханы.

Предания о Коркуде встречаются почти у всех тюркских народов кыпчакской и огузской ветвей: азербайджанцев, анатолийских тюрков, гагаузов, туркмен, казахов, каракалпаков, татар, башкир, кумыков, карачаевцев, балкарцев (т. е. малкар-таулы), ногайцев и др. Однако нам неизвестно имеются ли какие-либо мифологические предания, легенды, распространённые среди караимов, якутов-саха, тывинцев, хакасов, уйгуров и др.

Следует заметить, что в то время, когда Коркуд со своим кочевьем жил на территории современного Казахстана и Каракалпакстана в низовьях Сырдарьи, большие объединения тюрков-огузов, кыпчаков и карлуков по течению доходили до города Жаннета, который тогда был столицей государства огузов [7].

У казахов имеется древняя поговорка «Вода (течение) кончается там, где Коркыт». Как явствует из изложенного, предания о Коркуте, имеющиеся в глубокой древности среди тюркских племён, впоследствии разрастались до эпических сказаний и у азербайджанских и анатолийских тюрков, туркмен и др. дошли до двенадцати песен. В настоящее время учёные говорят о том, что найден 13-ый бой (т. е. песня) «Китаби-Деде Коркуд». Однако эта информация не подтверждается в полной мере и не принимается всеми исследователями «Книги...».

«Коркут Ата» как ценнейший памятник тюркских народов, вне всякого сомнения, заслуживает более детального и обстоятельного изучения. Однако мы намерены исследовать названный образец именно в том плане, в каком он бытует среди азербайджанцев и казахов.

Как полагает крупный казахский фольклорист С. Каскабасов, наличествующие у казахов сюжеты отдельных героических песен доходят до XI в., в степях имелись сказания ещё более ранней датировки происхождения, сам образ Коркута, так и сказания о нём, которые в семантическом отношении очень архаичны и представляют собой, вероятно, трансформированные образцы древних жанров повествовательного фольклора, родов и племён, населявших в древности эту зону [5].

По мнению С. Каскабасова, «Мигрировавшие на запад огузские племена унесли с собой сказания о Коркуте и в соответствии с социально-культурными задачами своего общества превратили их в эпические произведения, а образ Коркута переосмыслили. Что касается древнего сюжета о борьбе шамана (Коркута) со смертью, то в процессе интенсивного развития общества и культуры огузов он был забыт, но воспоминание о нём в фольклорной традиции сохранилось» [5, с. 36-37].

При ознакомлении с казахскими сказаниями о Коркуте становится очевидно, что они разрабатывают всемирно известный и особенно популярный на Востоке сюжет – ищущего бессмертия человека. Из казахских сказаний явствует, что легендарный Коркут как бы ни избегал смерти, его ждала вырытая могила... Опечаленный тем, что человек смертен, он мастерил из дуба кобыз, печальная мелодия которого с тех пор плыла над безбрежными степями и высокими горами. По казахским сказаниям известно и то, что из древнего мавзолея-кумбеа, места захоронения Коркута, всегда была слышна музыка, исполняемая на кобызе, а кобыз впоследствии стал неперменным атрибутом музыкального искусства многих тюркских народов.

В то же время должны заметить и то, что в казахском фольклоре, в частности в преданиях и легендах, повествуется о необычайном, не укладывающемся в законы природы появлении Коркута на свет. Говорится о том, что перед рождением ребёнка будущая мать томится желанием отведать мяса кулана. Ежегодно в течении трёх лет у неё бывали схватки, и женщина носила сына три года и девять дней. Когда наступило время ребёнку появиться на свет, поднялся ураган, сопровождаемый молниями. Вокруг стало темно. Ребёнок, родившись, тут же заговорил, чем напугал собравшихся [8].

Казахские сказания о Коркуте представляют собой развивающуюся форму, так как в них можно обнаружить признаки, характерные для сказки. Это особенно ярко просматривается в связи с историей рождения Коркута. В книге А. Жубанова «Струны столетий» читаем: «Когда Коркут родился, окружающие его мать увидели не младенца, а какой-то бесформенный «мешок» по своим очертаниям не похожий на человека. Все испугались и, оставив бедную мать, бросились вон из кибитки. Мать, сердцем чувствуя, что она родила человека, а не какое-то чудовище, взяла в руки безмолвный «мешок» и сдернула оболочку... Появился маленький человек, который издавал слабые звуки. Она начала его кормить, и ребёнок заплакал. Только тогда в юрту стали возвращаться не на шутку перепуганные люди, которые и попросили дать ребёнку имя «Коркут», что значит «испуг» [9, с. 210].

По сообщениям из других источников, при рождении Коркута земля трое суток подряд была покрыта мраком. Всюду были продолжительные ливни и бури. Река Сырдарья, где появился на свет Коркут и горы Каратау были не видны, людям было невероятно страшно. Исходя из этого его назвали «Коркут», т. е. «страх» [10, с. 147]. А в некоторых легендах рассказывается о том, что Коркут рождается от дочери пери, иногда от дива, вышедшего из могилы, или от лебедя [10, с. 148].

Как мы убеждаемся, рождение Коркута в совсем непривычных обстоятельствах и условиях, в то же время даёт нам понять, что Коркут – человек особенный. Цитируемый выше С. Каскабасов высказывает мнение о том, что путешествие героя, не совершившего никаких подвигов, в поисках бессмертия, уводит казахские сказания о Коркуте от сказочного жанра, а культуртрегерские деяния героя, более или менее отчётливо сохранившиеся следы мифологического понимания космической модели мира сближает их с архаическим повествовательным фольклором [5]. Помимо этого, С. Каскабасов к сказанному добавляет ещё и семантику эпонима Коркут,

связанного с шаманской мифологией, которая в условиях исламизации Казахстана претерпела изменения и стала служить мусульманской мифологии, о чём свидетельствует превращение Коркута-шамана в Коркута-святого, поборника ислама. Скрупулёзно анализируя сочетание древнего и позднего, нехудожественного и художественного, чудесного и веры в реальность рассказываемого отличают казахские сказания о Коркуте и характеризуют их как легенда [5].

По сведениям казахских источников, Коркут-мудрец, проживший 95 лет (а в некоторых источниках 195 лет), выполнял обязанности визиря во времена правления трёх ханов: Инала, Коль-Еркена и Канлыкожи. Коркут был провидцем, а не батыром или воином. Вместе с тем он оставил значительное наследие в казахской музыке. В то же время, как утверждают источники, Коркут являлся мыслителем и исторической личностью, его мелодии – кюи, оставленные народу, звучат до сих пор и вселяют чувство патриотизма. Коркут ата, будучи родоначальником исполнения народной музыки на кобызе, проявил себя как композитор, акын, покровитель знахарей – шаманов.

Важное значение для казахской культуры имеют кюи Коркут Ата. Наиболее замечательными произведениями, оставшимися в наследие от мудрого-талантливого музыканта являются такие кюи, как «Тенгри күй», «Коркут күй», «Коркыт сарыны», «Коркут толгау», «Ушардын улун», «Елтен коштасу», «Акку», «Кобыз» [11].

Неслучайно, что некоторые казахские исследователи находят в Коркуте и реальное историческое лицо. Однако специалисты по истории и культуре огузов склонны к мнению о том, что у Коркута нет исторического прототипа [1]. На наш взгляд, более логичен В. М. Жирмунский, отмечавший: «Коркут – собирательный образ, созданный народным преданием и типичный как социальное обобщение знаменательного явления патриархального века кочевых народов Средней Азии» [12, с. 173].

Легенды о Коркуте рассказывают о том, что Коркут смолоду не смог примириться со скоротечностью бременной человеческой жизни, поэтому решил бороться против неизбежной смерти. Мучимый этими мыслями Коркут уходит от людей, но везде и всюду встречается со смертью. В лесу, в степи, ковыль, выгорая под солнцем, говорит ему о смерти, даже мощные горы поведали ему об ожидающем их разрушении [13].

Проблемы изучения дастана «Китаби-Деде Коркуд» в исследованиях ведущих эпосоведов

Что касается эпоса «Китаби-Деде Коркуд», как мы отмечали выше, то он является героическим памятником тюрков-огузов, ушедших под давлением тюрков-кыпчаков из степей Турана на берега Каспийского моря, в Переднюю Азию и до Дуная, позднее населявших южное Закавказье местами и определённую часть Северного Кавказа. В отличие от казахских легенд, преданий и сказаний у тюрков-огузов «Коркут Ата» превратился в мощную эпическую поэму, состоящую из 12 героических песней. Эпос известен у тюрков-огузов по двум рукописям: дрезденской и ватиканской. В нём рассказывается о непрекращающейся войне огузских богатырей с гяурами, т. е. с «неверными» за утверждение своей власти на кавказских территориях. Несмотря на то, что интеграция эпоса происходила на Востоке, древней родине огузов, тем не менее, по мнению эпосоведов, он окончательно сложился именно на территории современного Азербайджана, где компактно проживали огузы.

Дело в том, что Коркут как в казахских и каракалпакских легендах и преданиях, так и в огузском эпосе имеет много совпадений. Коркут как в казахском и каракалпакском, так и в огузском культурном ареале является патриархом, мудрецом племени, певцом, сказителем. Он же является создателем и исполнителем легенд, преданий и сказаний, участником и главным лицом всего происходящего в эпосе. Здесь же заметим, что в сложении эпоса важное значение наряду с казахскими и каракалпакскими легендами и преданиями, большую роль сыграл «Огузнаме», т. е. «Сказание об Огузе».

Известный ученый-эпосовед акад. В. Жирмунский, сравнивая рассказы «Книги Коркуда» с другими устными и письменными, легендарными и историческими источниками, сохранившимися в Средней Азии и Анатолии, также как и Ч. Валиханов, Т. Потанин, Н. Джетыбысбаев, А. Диваев, К. Иностранцев, П. Спридонов, А. Жубанов, А. Туманский, М. Ауэзов, Х. Короглы и др., пришёл к выводу о том, что огузские сказания возникли в форме героических песней в

IX-X вв. в более ранней области расселения огузов, на Сырдарье, продолжали жить в устной традиции огузов и уже в Передней Азии подверглись дальнейшей переработке, пополнившись новыми героями и сказаниями.

В предисловии к книге проф. К. Алиева турецкий эпосовед проф. Ахмет Биджан Эрджиласун пишет: «Книга-Деде Коркуд» а не есть только выдающийся образец, не есть только оригинальный языковой текст, в то же время она является зеркалом жизни, мифологических понятий, легенд и дастанов огузов... На протяжении веков они создавались и писались и вполне естественно, что по-разному читались и истолковывались, вот почему прежде всего необходимо их правильно и верно изучать» [14, с. 9].

Как явствует из изложенного «Коркут Ата», превратившийся в героический эпос «Китаби-Деде Коркуд» – продукт длительного исторического развития устной народной поэзии, который по своим идейно-тематическим особенностям и художественно-изобразительному богатству, по языковым качествам, выходит далеко за пределы литературных образцов тюркского мира. Многочисленные и многовекторные особенности книги дали возможность привлечь внимание эпосу крупных учёных, в числе которых русские эпосоведы В. Бартольд (*Бартольд В. В. Турецкий эпос и Кавказ / В. В. Бартольд. Сочинения. Т. 5. Москва, 1968, с. 473-486; Бартольд В. В. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод В.В.Бартольда. Москва – Ленинград, 1962*), А. Кононов (*Кононов А. Н. Примечания к переводу. Книга моего Деда Коркута. (Пер. В. В. Бартольда). Москва – Ленинград, 1962, с. 259-280*), В. Жирмунский (*Жирмунский В. М. Огузский героический эпос «Книга Коркута» / Книга моего Деда Коркуда. Огузский героический эпос. Перевод В. В.Бартольда. Москва – Ленинград, 1962, с. 131-258*), А. Якубовский (*Якубовский А. Ю. «Китаби-Коркуд» и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья (Из доклада на научной конференции в Ташкенте). «Совет эдебияты». Ашгабат, 1944, № 6, с. 93-101*), азербайджанские Г. Араслы (*Араслы Г. «Китаби-Деде Коркуд» / Араслы Г. Азербайджанская литература: история и проблемы. (Избр. соч). В одном томе. Баку, Гянджлик, 1998, с. 20-31 (на азерб. яз.)*), Э. Алибейзаде (*Алибейзаде Э. Памятник художественного подтверждения исторических событий. Баку, Азерб. Центр Перевода, 1999, 331 с. (на азерб. яз.)*), Ф. Зейналов (*Зейналов Ф. «Китаби-Деде Коркуд» и мировое востоковедение. «Ученые записки». АГУ. Серия языка и литературы, 1976, № 4, с. 8-20 (на азерб. яз.)*), Т. Гаджиев (*Гаджиев Т. «Деде Коркуд»: наш язык, наше мышление. Баку, Элм, 1999, 216 с. (на азерб. яз.)*), П. Халилов (*Халилов П. И. «Китаби-Деде Коркуд» – памятник возрождения. Баку, Гянджлик, 1993, 174 с. (на азерб. яз.)*), Б. Абдулла (*Абдулла Б. А. Поэтика «Китаби-Деде Коркуд». Баку, Элм, 1999, 224 с. (на азерб. яз.)*), К. Абдуллаев (*Абдуллаев К.М. Тайный Деде Коркуд. Баку, Язычы, 1991, 150 с. (на азерб. яз.)*), Р. Кафарлы (*Кафарлы Р. Огузнаме «Китаби-Деде Коркуд»: жанр, генезис, структура / Журн. Института Фольклора НАН Азербайджана. «Деде Коркуд» Института фольклора научно-литературный сборник. II (69). Баку, 2020, с. 3-20 (на азерб. яз.)*), Ф. Баят (*Баят Ф. Еще раз к вопросу о сказаниях Деде Коркуд. Институт фольклора НАН Азербайджана. Деде Коркуд. Научно-литературный сборник. II (69). Баку, 2020, с. 21-40 (на азерб. яз.)*), С. Рзасой (*Рзасой С. Трансмедитативная структура огузнаме «Китаби-Туркман Лисани» и ритуально-мифологическая семантика. Баку, Элм и тахсил, 2021, 435 с. (на азерб. яз.)*), А.Халил (*Xəlil A. Oğuz eposunun ritual əsasları. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 288 s. (на азерб. яз.)*), Р. Кямал (*Кямал Р. Китаби-Деде Коркуд: Речевые жанры и поэтика поведения. Баку, Нурлан, 2013, 148 с. (на азерб. яз.)*), Р. Бадалов (*Бадалов Р. Эпос: миф и история – «Китаби-Деде Коркуд» (Сб. статей). Баку, Элм, 1999, с. 27-29 (на азерб. яз.)*), А. Танрыверди (*Танрыверди А. Образный мир «Китаби-Деде Коркуд». Баку, Нурлан, 2013, 392 с. (на азерб. яз.)* и др., турецкие И. Абдулкадир (*Абдулкадир И. О Китаби-Деде Коркуд. «Сборник Туркия». Т. I. Стамбул, 1925, с. 213-219 (на турец. яз.)*), М. Ф. Кеprлюзаде (*Кеprлюзаде М. Ф. Заметки о книге. Деде Коркуд. «Изучение азербайджанского края». Стамбул, 1932, I год. № 1, с. 17-21 (на турец. яз.)*), Ч. Кырзыоглу (*Кырзыоглу (Челик) М. Ф. Сказания Деде Коркуд. I книга. Стамбул, 1952, 132 с. (на турец. яз.)*), М. Эргин (*Эргин М. Относительно книги Деде Коркуд. I. «Сборник тюркского языка и литературы», 1954, № 5, с. 120-153 (на турец. яз.)*), Н. Боратав (*Боратав П. Н. Исторические события в сказаниях Деде Коркуд и история книги. Сборник Туркия (Стамбул), 1958, Т. 13, с. 31-62 (на турец. яз.)*), А. Б. Эрджиласун (*Эрджиласун А. Б.*

Взаимосвязь Книги Деде Коркуда с дастаном «Огуз». Годовщина исследования Тюркского языка. Анкара, 1994 (на турец. яз.), Гекай (Гекай О. Ш. Элементы ислама в дастанах Деде Коркуд. «Исследования тюркского языка», 1971, № 4, с. 61-62 (на турец. яз.), казахские Ш. Ибраев (Ибраев Ш. Сравнение в системе художественных средств «Книги моего Деде Коркута». Вопросы истории литературы Востока. М., 1979, с. 15-25), С. Каскабасов (Каскабасов С.А. Корни общие и древние. Проблемы фольклорных связей. Азербайджанского-казахские литературные связи. Баку, Элм, 1990, с. 11-37), туркменские Б. Каррыев (Каррыев Б. А. Книга Коркут Ата. «Известия». Туркменского филиала АН СССР. Вып. 3-4. Ашхабад, 1946, Т. 24, с. 33-34), Х. Короглы (Короглы Х.Г. Песни Горгуда. Советская тюркология, 1971, № 2, с. 108-118), М. Аннагулуева (Аннагулуева М. Методы нравственного воспитания в эпосе «Китаби-Дедем Горгуд». Институт фольклора НАН Азербайджана «Деде-Коркуд». Научно-литературный сборник. I. (62). Баку, 2018, с. 30-36 (на азерб. яз.) и др.

«Китаби-Деде Коркуд» как эпос дошёл до нас по двум рукописям XVI века: полной, хранящейся в Дрезденской библиотеке рукописи, состоящей из 12 песен или боев, и ватиканской – из 6 частей. Если дрезденская рукопись была доставлена в Турцию вместе с сокровищницей наместника Османской империи в Ширване в 1578-1585 гг. Османа-паши, то согласно Азербайджанской Советской энциклопедии, и дрезденская, и ватиканская версии были переписаны из более древней рукописи [15]. По мнению исследователей «Книги...» Ф. Зейналова и С. Ализаде, дрезденская рукопись написана на азербайджанском языке, ватиканская же рукопись близка к турецкому языку XVI в.

Заметим, что такая монументальная книга, как «Китаби-Деде Коркуд» не раз подвергалась нападкам со стороны партийных функционеров и идеологов советской власти. В 1950-ые годы во многих заседаниях, съездах, конференциях она всюду была объектом острой критики. Во вступительной статье к «Энциклопедии «Китаби-Деде Коркуд» [16] общенациональный лидер Азербайджана, покойный Гейдар Алиев в статье «Надёжный источник национального бытия» писал: «В мае 1951 г. на заседании Союза Азербайджанских писателей особо было подчеркнута «неискренность» Гамида Араслы, несмотря на то, что Мирза Ибрагимов, Самед Вургун, Михаил Рафили, Михаил Рзакулидзе и др. признали свои «ошибки», кампания против них продолжалась ещё в некоторое время».

В других тюркоязычных республиках, особенно в Туркменистане, также вели антипропаганду относительно «Деде Коркуда». На эпос был наложен запрет. Он был снят со всех исследовательских планов, учебных программ и учебников [17]. Несмотря на это, Г. Араслы, А. Демирчизаде, М. Ариф, М. Тахмасиб и др. учёные, опубликовав в газете «Коммунист» за 26 марта 1957 г. статью под названием «Дастаны Деде Коркуда», добились снятия запрета с «Китаби-Деде Коркуд», после чего «Книга...» широко привлекалась к исследованиям и изучению в азербайджанской культуре, литературе, истории, науке, философии, психологии, педагогике и в др. сферах.

Немало сделали по части изучения, как мы заметили выше, казахские учёные-исследователи. Так, например, проф. А. Коныратбаев издал в Алмате «Книгу Коркуд Ата». Богатырские песни огузов. Эпос» [18]. После чего в сокращённом варианте она увидела свет в переводе известного учёного А. Дербисалина [19]. Б. Исаков же перевёл «Коркут Ата китабы» с турецкого на казахский язык [20]. А казахский драматург И. Оразбаев написал специальную пьесу «Могила Коркыта» («Коркыттын корі»).

Анализируя памятник «Коркут Ата китабы» и традиции искусства акынов и жырышы в литературе тюркских народов», акад. Т. Тебегенов пишет: «12 частей «Коркут Ата китабы» объединяет общий персонаж – литературный герой, в котором нетрудно угадать черты самого Коркута. Музыкальная аура произведения создаётся образом кобыза, остроthu сюжета придаёт психологизм в изображении образов баксы, узанов (т. е. озанов), жырау и жырышы. «Коркыт Ата китабы» – это пламенное послание потомкам из глубины веков» [21, с. 28].

Свою позицию Т. Тебегенов подкрепляет далее следующими мыслями, нашедшими место в «Коркут Ата китабы», переведённом А. Коныратбаевым: «Мой дед Коркыт пришёл, спел песнь. После меня пусть эту песнь споют узаны (т. е. озаны) всех огузских стран и пусть её слушают все достойные мужи страны огузов» [18, с. 71].

Некоторые терминологические уточнения «озан», «жыршы», «йырау»

Как известно, «озаны» не только создавали песни и исполняли их. Они также усвоили у последующих за ними фольклорных типов такие качества, как способность предсказывать будущее, давать разумные советы, наставлять людей на путь истины. Коль скоро мы заговорили об озанах, то следует сказать несколько слов о них. О происхождении термина «озан» русский востоковед А. Боровков отмечает: «Этим словом называют по-тюркски разряд людей, играющих на тамбуре, поющих песни-тюрки и сказывающих огузнаме». Помимо этого, учёный уточняет, что аузан (т. е. озан) название класса людей или племен, которые, играя на дутаре (тамбуре), поют песни и высказывают предсказания. Впоследствии термин «озан» в языке образовавших казахский народ племен вместе с культурой перешёл в казахское устно-поэтическое творчество. Однако на протяжении длительного исторического этапа в этом значении «озан» давно используется так же в азербайджанском фольклоре и наряду с термином «ашыг» означает сказателей крупных эпических произведений. Один из серьёзных исследователей «Коркыт ата», Е. Жубанов огузских жырау, исполнителей крупных эпических поэм, называет озанами-жырау. Помимо казахов, кыргызов и каракалпаков наряду с термином жырау, узбеки, карачаевцы малкарцы также широко употребляют термин жыршы, как фольклорных представителей сказательского искусства. Так, например, в замечательном историко-генеалогическом труде Абульгази «Шеджереи – теракиме» упоминается жыршы Улуг, известивший Чингиз хана о смерти его сына Жошы. Заметим, что данный вопрос удачно рассмотрен в статье казахского ученого проф. А. Булдыбая [22]. О специфических особенностях киргизских сказителей высказывали свои соображения М. Богданова, К. Юсупов, азербайджанский исследователь и переводчик «Манаса» А. Джамиль [23].

Карачаевский исследователь Р. Ортабайланы пишет, что исполнителями, хранителями народных песен и их популяризаторами были народные жырчы (так называют карачаевцы «жыршы»). Неслучайно у карачаевцев по сей день сохранилось изречение «Без жыра солнце не зайдёт на закат» (т. е. «Джырсыз кюн батмаз»).

А якутские исследователи первых исполнителей олонхо называли «сэсен» («шешен») «оратор», затем – «ырыа». Известный фольклорист А. Маргулан замечает, что в историческую эпоху Коркыта на Сырдарье, населённом огузско-кипчакскими племенами, жил гениальный старец, выходец из народа, советчик, превосходный акын (узан, т. е. озан), который мог предвосхитить и предсказать будущее [24]. А. Коныратбаев же, отмечая, что первым узаном (т. е. озаном) огузов был Коркыт, при этом добавляет к этому и такую мысль: «В те времена песня исполнялась лишь под аккомпанемент кобыза в музыкальном размере кюя» [25, с. 65]. Ведь неслучайно, что в «Китаби-Деде Коркуд» присутствуют струнные, голосовые, хороводные, ударные музыкальные инструменты.

Л. Алышарлы в статье «Песни «Китаби-Деде Коркуд» и наши музыкальные инструменты» отмечает целый ряд музыкальных инструментов, таких, как кобыз, алча кобыз, гоча кобыз, курулуча кобыз, давул, кес, нагара, сурна, зурна. Она утверждает, что по частоте употребления в первом ряду стоит, конечно же, музыкальный инструмент кобыз, с чем мы встречаемся так же в «Дивани лугат-ит тюрк» Махмуда Кашкари [26]. Во всех 12 песнях эпоса «Китаби-Деде Коркуд» в центре внимания находится мудрый старец, аксакал и предусмотрительный визир Деде Коркуд с кобызом в руках – песни поёт, наставляет огузов как духовный предводитель своего племени. В этих стихотворных отрывках внутри боев в сопровождении кобыза звучит определённая музыка и мелодия. Во всех 12 песнях Деде Коркуд является центральным героем, связывающим все бои (т. е. песни) дастана. Именно поэтому эти песни или дастаны названы именем Коркуда «Китаби-Деде Коркуд». Больше половины всего текста дастанов Деде Коркуд рассказывает прозой, что на азербайджанском называется «boy boylamaq», а половину же поёт, сопровождая себя на кобызе (на азербайджанском: «soy soylamaq», что показывает ведущую роль кобыза и музыки в дастанах. Вот почему образ Деде Коркуда обволакивается с кобызом. «Деде Коркуд пришёл, спел песнь в сопровождении кобыза» [27, с. 122].

Расхождения во взглядах ученых относительно времени возникновения основного текста эпоса «Китаби-Деде Коркуд»

На наш взгляд, своеобразен подход коркудоведа А. Гаджиева к памятнику. «Китаби-Деде Коркуд» является сборником, объединяющим в себе несколько исторических периодов. Эти

песни впервые оформлены в единую цепь как до времени Деде Коркуда, так и во времена исторических событий, нашедших в них место в период, когда он сам жил, в то же время там имеются места, рассказанные в пиршестве какого-то неизвестного нам хана и были записаны» [28, с. 123].

В другой статье А. Гаджиев замечает, что наблюдения над материалом эпоса «Деде Коркуд» по поводу возникновения и формирования свидетельствуют, что подавляющая часть песен охватывает периоды, когда огузы верили в разные религии. Как видно из текста памятника, слагателем этих песен является озан всех озанов Деде Коркуд. Сам же Деде Коркуд, родившийся приблизительно во времена Расула-алейхиссалама, является мудрецом огузов. Несмотря на то, что в предисловии книги есть разное толкование, по-нашему мнению, Коркуд Ата является исторической личностью огузов, живший примерно в V-VI веках в доисламский период. Он разрабатывал широко распространившиеся древние дастаны и предания сообразно духу эпохи и слагал песни в честь именитых богатырей, и что весьма примечательно, считал целесообразным объединить будущее поколение под единой государственной идеей [29].

Как мы видим, автор статьи, также как и другие учёные, исследующие те или иные вопросы эпоса «Деде Коркуд», А. Гаджиев утверждает мысль о том, что «Деде Коркуд» является исторической личностью, жившей в V-VI вв. Однако конкретных сведений автор на этот счёт не приводит. Отсюда следует, что было бы объективнее говорить о прототипах Коркуда, нежели предпринимать попытки выдавать его за историческую личность. Многие тюркские племена, народы, в том числе и каракалпаки, Деде Коркуда представляют как легендарную личность, жившего в указанный период. В подтверждение данного мнения можем сослаться на имеющие место в 77-87 томах «Каракалпакского фольклора», где есть четыре легенды о Коркуде под названием «Деде Коркуд» («Коркыт баба»), «Могила Коркуда» («Коркыттын гөри»), «Куда пойдёшь, могила Коркуда» («Кайда барсан, Коркыттын гөри»), «Легенда о Коркуд Ата» («Коркыт Ата хаккында эпсана») [30, с. 52-53]. По своему содержанию эти легенды во многом сходны с легендами и преданиями древних казахов. И это не случайно. Так как каракалпаки на протяжении длительного исторического этапа жили на тех же территориях, где жили казахи и ногаи.

Ногаи также рассматривают Коркут Ата своим первым общетюркским памятником и предком. Они относят это произведение к VIII в., когда среди тюркских народов широко были распространены меткие изречения, богатырские сказания, т. е. «жыры» (по ногайски «йыры»). Ногайцы жыр называют йыром [31]. Так же, как и у казахов, у ногайцев широкой популярностью пользовались легенды, предания, афористические изречения, пословицы и поговорки. Распространителями фольклорных произведений и народного эпоса с древних времён у ногайцев были певцы, сказители и исполнители. Среди них почётное место занимали «йырау», исполнители героических поэм. Ногайские йырау, также как и казахские жырау, исполняли эпические образцы с помощью кобыза, домбры, дутара, субызны, зураня, даулбаз [32]. Неслучайно у ногайцев имеется множество йыров, среди которых особняком стоит «Елли-кая йыр». Именно его пел весь ногайский народ:

Елли кая шалпув саз,
Елде шувак оьтерме?
Ер силкитип яв келсе,
Ерге шешек битирме?

Ерди явин шылатар,
Явды баьтир токтатар,
Йигитлер явга сайланар,
Коркаклар уйде айланар [33, с. 164].

Вот подстрочный перевод этих отрывков:
На Елли-кая тревожная мелодия
Разве сквозь ветер солнечное тепло пройдёт,
Если враг, сотрясая землю, придёт,
Разве на этой земле цветы расцветут?

Землю дождь намочит,
Врага герой остановит,
Джигиты на сражение пойдут
Трусы дома подождут.

Ногайский поэт, писатель, публицист и исследователь И. Капаев в цитируемой книге говорит об огузах и Огуз Хане – о первоцаре древних тюрков и отмечает, что отголоски его мифологизированного образа имеются в ногайской мифологии. И здесь он ссылается на мысли великого казахского поэта – исследователя О. Сулейменова о том, что он писал о фонетическом и смысловом сходстве тюркского слова «огиз» и английского слова «окс» (бык) [33, с. 289]. Капаев в то же время отмечал, что имя Огуз хана сохранилось в прозаическом фольклоре у ногайцев, у которых бытует поговорка: «Обзим, обзимден, Огиз болгасынъма?» («Всё на себя беря, ты Огуз (т. е. бык) что ли?»). А между тем у ногайцев этноним огуз произносился как уз, уыз, что по-ногайски означало родственник [33]. В итоге уз, узы, гузы, огузы, тогузогузы – все они объединяли тюркские племена. И неслучайно, что ногайский Сыбрайырау родословную ногайских ханов объясняет следующим образом:

Алак ханнан тогыз хан,
Уллы ханнан отыз хан
Оны коьрген картынъман [33, с. 291]

После Алак хана девять ханов,
После Уллы хана тридцать ханов –
Их видевший я – твой старец.

В этом же ключе можно рассматривать и кумыкские «йырау» как важнейшую часть народного фольклора у ногайцев. В этом жанре творили известные кумыкские сказители Йырчы Казак и Аяв Атаев. «Йыр» переводится с кумыкского языка как песня или дастан, исполнителей йыров называли «йырчы». Йыры у кумыков связаны с архаическим эпосом, ибо у кумыков в древности имелись крупные эпические творения, впоследствии ставшие самостоятельными песнями героико-эпического характера. Достаточно называть героические йыры о Минкюллю и Карткожак («Карткожак» в переводе на русский язык означает самый старый старик). Именно Карткожак, борющийся с ангелом смерти Азраилом, имеет аналогии в сказаниях, преданиях и легендах о Коркут Ата, или же в огузском эпосе Деде Коркуте. Жанр йыра у кумыков связан с искусством народного сказа. К сказанному следует добавить, что в Баку в Институте фольклора НАН Азербайджана на азербайджанском языке параллельно с кумыкским была издана книга известного кумыкского ученого, доктора филологических наук, профессора И. Халипаевой «Фольклор тюркских народов. Кумыкский фольклор» (том пятый) с мифологическими текстами. В ней представлены мифологические тексты с древними «йырами», домусульманскими сказаниями и историческими преданиями [34], о чем информировали и интернет ресурсы [35].

В понятийном и терминологическом смысле слово «йыр» и «йырчы» сохранились и в письменных памятниках кумыков. В частности, кумыкский народный поэт широко известен как «Йырчы Казак» [36]. Кумыкский исследователь К. Алиев в статье «Кумыки и их правители в свете сказаний об Огуз-хане» отмечает, что кумыки, как исторический во всех отношениях народ, упомянуты во многих восточных и западноевропейских исторических источниках: они и их правители шаухалы достаточно известны и в тюркских эпических сказаниях «Огузнаме», «Китаби-Дедем Коркуд» и «Кероглу». ...Далеко не случайно, что именно в эпосе «Китаби-Дедем Коркуд», несомненно, имеющем, как показали исследования А. Демирчизаде, огуз-кипчакские языковые корни, впервые фигурирует владетель кипчаков «Аладжа Атлу Шавкал-и Мелик» («Обладатель розового коня шевкальский царь») он же – «Кипчак Мелик» [37].

У кумыков йыры наряду с песнями означают и героические, исторические, историко-героические дастаны, а также балладные дастаны – песни. В книге Фольклор тюркских народов. Пятая книга. «Кумыкский фольклор» представлено все своеобразие кумыкских йыров [34]. Заметим, что кумыкские йыры «Йыр Минкюллю», «Песня о Карткожаке», «Анжинаме» имеют в своих отдельных мотивах сходства со сказаниями общетюркского эпоса «Китаби-Деде Коркуд», на что также особое внимание обратила проф. И. Халипаева [38].

Роль и место эпоса «Китаби-Деде Коркуд» в философско-культурном мышлении тюркских народов

Как видно из вышесказанного, почти все тюркские народы считают «Деде Коркуд» или «Китаби-Деде Коркуд» источником своей общей истории, мифологии, легенд, преданий, сказаний культуры, литературы и т. д., древним памятником эпического мышления. Это, видимо, было связано с тем, что фольклорно-мифологическая и эпическая среда была общим движущим ориентиром тюркских племён, когда они ещё не делились на отдельные группы по специфическим признакам. На это сочинение претендовали как огузы, так и кипчаки, карлуки и др. В то же время каждые образцы легенд и преданий по своему типу отражают этнопсихологическое своеобразие того племени и этноса, кому они принадлежали. А что касается только эпоса «Китаби-Деде Коркуд», то позднее, разрастаясь на основе героической истории огузов, он превратился в монументальное произведение, отражающее всю архитектуру мифологического мышления, идейную особенность мысли тюрков-огузов, в первую очередь азербайджанцев, анатолийских тюрков, туркмен, гагаузов и т. д.

У азербайджанцев этот памятник в отличие от предыдущих названий, как мы заметили выше, приобрёл форму «Китаби-Деде Коркуд» и прославился как один из величественных среди образцов мирового эпоса. В книге концептуальность текста перемежается с эпическим историзмом. Она является самым современным образцовым письменным эпическим произведением в средневековой тюркской литературе в целом.

Здесь же следует отметить, что отношение к изучению эпоса «Китаби-Деде Коркуд» в предыдущие периоды было однобоким. Интенсивное исследование его частей и особенностей началось только со второй половины 50-х годов XX в. Именно после этого периода начинается изучение этого редчайшего образца культуры тюркских народов из разных ракурсов. Изучали его азербайджанские учёные. Г. Араслы подготовил текст книги к печати [39]. А. Демирчизаде провёл исследование относительно языка эпоса [40], А. Султанлы проводил его сопоставительное исследование [41] и т. д.

В коркудоведении достаточно много разногласий и разнобоя в толковании относительно периода возникновения памятника. Здесь мнения учёных в значительной степени расходятся. Так, например, отец азербайджанского коркудоведения Г. Араслы полагает, что его возникновение связано с приходом в Азербайджан огузских тюрков (X-XI вв.). В эпосе простым народным языком находит своё отражение жизнь X-XI вв. [42].

Высказывая своё мнение относительно эпохи памятника, известный коркудовед Т. Гаджиев писал: «Художественные персонажи, личные имена участников событий, древние тюркские имена – система имен доисламского периода: Коркуд, Баяндыр, Салур Казан сына Улаша, Уруз, Бамсы Бейрек, Гантуралы сын Канлы Годжи, Банучичек, Селджан Хатун, Бурла хатун и т. д., даже не огузы, враги Калын Огуза также узнаются по древней системе имён: Кыпчак Мелик, Кара Текур Мелик, Шёклю Мелик, Сулу Сандал Мелик, Аг Мелик Чешмя и др. [43].

Вне всякого сомнения можно сказать, что по сравнению с другими учёными в исследование многих вопросов эпоса свою весомую лепту внесли азербайджанские коркудоведы, изучавшие многочисленные проблемы «Книги...». Эпос «Китаби-Деде Коркуд» изучен с точки зрения языковых, стилистических, поэтических, прозаических, историко-этнографических, образно-стилистических, мифологических качеств, палеографических особенностей дрезденской и ватиканской рукописей, взаимосвязей с греческой мифологией, изображения образа жизни огузов, в части проблемы героя. Более того, сложилось немало утверждений по поводу его роли в культуре огузов, отражения религиозно-философского мышления этноса, историко-филологического анализа личных имён в эпосе, поисков любовных мотивов эпоса в поэме узбекского классика Атаи «Лейли и Меджнун», в аспекте этнографии и фольклора, педагогики, психологии, философии, изобразительного и музыкального искусства, топонимики, ономастики, антропоники, эстетики, этики, отражение этнопсихологических особенностей, корней и истоков тюркского этнического мышления, места в нём исламской религии и Корана, политической государственной структуры, истории и современности, географической среды, исторического, географического и текстологического исследования рукописей, исторических следов каганата,

мир тотемов и мифических преданий, любовных мотивов, сравнительно-сопоставительного изучения со скандинавскими дастанами «Большая Эдда» и «Малая Эдда», с германскими сказаниями «Песнь о Нибелунгах», проблемы текстологии, древнего тюркского языкового пласта, в части сюжетной структуры эпоса, вопросов азербайджанской истории и истории огузов и т. д.

Если «Коркут Ата» – продукт довольно отдалённой фольклорно-мифологической эпохи тюрков-кипчаков, живущих на обширных территориях Сибири, Туркестана, реки Сырдарья, то «Китаби-Деде Коркуд», оформившийся в виде 12 боев, песен, входящих в это фундаментальное произведение, продукт X-XI вв., распространённый ещё до ислама, отражает историю, созвучную со многими событиями, происходящими на территории Азербайджана. Неслучайно, что подавляющая часть событий в боях и песнях охватывает регионы и топонимы Демиркапы Дербент, Барда, Гянджа, Дерешам, Алинджа, Карадаг, озера Гёгча, Карачук и т. д. [15].

В отличие от мифологических преданий, легенд и сказаний, дошедших до нас от тюрков-кыпчаков, азербайджанский «Китаби-Деде Коркуд», несмотря на то, что состоит из 12 самостоятельных песней, посвящённых разным событиям и вместе с тем связанных общей сюжетной линией и с общими образами и героями, воспринимается как единый монументальный памятник.

Исходя из такой общности идеи, создатель «Китаби-Деде Коркуда» искусно объединил в эпосе как персонажей более старшего (в их числе Казан хан, Дирсе хан, Казылы Годжа, Бекил, Байбеджан, Аруз, Гарагюне), так и более молодого поколения (Бейрек, Уруз, Басат, Йейнек, Секрек, Карабудаг, Амран). Ведущей пафосной канвой памятника является героический дух, где богатыри расцениваются только по степени проявления отваги, героизма, совершенного ради защиты родной земли. Именно эта черта эпоса «Китаби-Деде Коркуд» отличает его от «Коркут Ата».

Говоря о принадлежности эпоса «Китаби-Деде Коркуд» конкретной географической среде, известный коркудовед Ш. Джамшидов писал: «Китаби-Деде Коркуд» – исторический дастан, изображающий языком народного творчества древнюю культуру, условия общественной жизни и первый период государственности огузов, их политико-административную, военно-географическую среду. В то же время этот дастан по своему художественному содержанию является историей азербайджанских огузов, ведущих героическую борьбу в период средневековья на территории Аррана-Албании, имеющих чётко очерченные родные границы как защитные линии от иноземных набегов против христианских меликов, не принимавших ислам внутри страны [44].

Ш. Джамшидов, говоря о территориях Азербайджана, Аррана-Албании, подчеркивает мысль о том, что границы этого государства на севере обнимает город Дербент. С севера по современному административному округу как основной сосед по границе территории Грузии. А на северо-западе, находящемся в пределах Турции, она граничит с Чёрным морем. У огузов в двух местах были два погранично-постовых пункта: первое после Гянджи за участком Акстафы, в Грузии, где караулил Бекил со своими сородичами. Кстати, «Бекил» употребляется в значении беречь, охранять, а топоним «Акстафа» – в значении «граница у сопок». А во втором пункте, размещённом в ущелье «Кара дере», караулил брат Салура Казана Гарагюне. Все столкновения и приключения огузских героев происходят именно в этом направлении [44]. Интересно, что герои «Деде Коркуда» сражаются в двух фронтах против врагов. Против врагов первого фронта – Докузтюмен, Грузия и на территории Анатолии, когда ещё до Османских тюрков там жили трабзонские, диарбекирские, дюзмюрдские и др. анатолийские текуры. Внутренними же врагами были не принявшие ислам албанские мелики – Кыпчак мелик, Бугаджык мелик, Гара Аслан мелик, Гара Текин мелик, Суни Сандал мелик и др. Как мы знаем, они впоследствии вошли в тюркскую этническую группу.

В отдельных дастанах «Китаби-Деде Коркуд» присутствуют герои, именем которых называют роды и племена во многих территориях Азербайджана. Такие топонимы можно встретить в Ираке, Бекдюз, Баят, в Южном Азербайджане, в Нахичеване, Джебраиле, Губадлы, в Барде Баяндырхан, Ордубаде Салур Газан, в Таузе Дели Дондар, в Агджабеди гора Гараджуг, в Кубе река Чагаджук и одноименное селение, Огузские сопки, в названии Огузского района и др.

Заключение

Таким образом, можно резюмировать, что «Коркут-Ата», как казахский шаман из Туркестана и из берегов Сырдарьи, переместившись на наши территории, обрёл здесь большую историко-географическую и этническую значимость. Живя в этническом сознании, складываясь из отдельных источников, в частности, из огузнаме, тезкире, он попадает в новую азербайджанскую историческую среду, Коркуд Ата приобретает реальную пространственно-временную сущность. Более того, в казахских и русскоязычных источниках зачастую прослеживается мифологическая семиотика и структурно-семантическая трактовка образа Коркуда Ата. Однако главная проблема в том, что ни Туркестанско-Сырдарьинское, ни Азербайджанско-Турецко-Туркменское толкование эпоса по сей день всё ещё не является общепринятым и окончательным в плане его возникновения, бытования в устах народов и превращения этого замечательного устного памятника в единую книгу в виде «Китаби-Деде Коркуд». Для того, чтобы сложилась полная аргументированная картина вопроса следует изучать все источники с чёткой ориентацией на самодостаточную концепцию с древнейших времён до времени сложения эпоса «Китаби-Деде Коркуд». Здесь, безусловно, потребуются совместные усилия ведущих коркудологов, стремящихся создать более достоверную и фундаментальную картину этого эпохального сочинения.

Литература

1. Кор-оглы Х. Г. Огузский героический эпос / Х. Г. Короглы. – Москва : Наука, 1976. – 239 с.
2. Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, “Yurd”, 1999, 243 s. (на азерб. яз.).
3. История Казахской ССР с древнейших времён до наших дней. В 5-ти т., т. 1. – Алма-Ата : Наука, 1977. – 558 с.
4. Агаджанов С. Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX-XIII вв. / С. Г. Агаджанов. – Ашхабад : Илым, 1969. – 295 с.
5. Каскабасов С. А. Корни общие и древние. Проблемы фольклорных связей. «Деде Коркут»... на казахской почве / С. А. Каскабасов // Азербайджанско-казахские литературные связи : Ист. пути и судьбы развития. – Баку, Элм, 1990. – С. 10-37.
6. Коркыт ата. Энциклопедический сборник. – Алма-Аты, 1999. – С. 113-114.
7. «Тарих» – История Казахстана – школьникам / Путешествие во времени. – [Электронный ресурс]. URL: <http://www.tarih-begalinna.kz/ru/timetravel/pag3336/> (дата обращения: 05.12.2021).
8. Коркыт Ата. [Электронный ресурс]. URL: bibliotekar.kz. (дата обращения: 07.12.2021).
9. Жубанов А. Струны столетий / А. Жубанов. – Алма-Ата : Казгослитиздат, 1958. – 395 с.
10. Маргулан Э. Коркут ата әмірі мен афсаналары // Жылдыз. – 1983. – № 4 (на казах. яз.).
11. Коркыт ата. Антология казахской музыки. [Электронный ресурс]. URL: <http://silkadv.com/ru/node/1565> (дата обращения: 21.12.2021).
12. Жирмунский В. М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» / В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов // Книга моего деда Коркута : огузский героический эпос. Москва ; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1962. – 299 с.
13. Центральная-Казахстанская Академия. Кобызшы Коркыт Ата [Электронный ресурс]. URL: infonrok.ru/prezentaciya.1. (дата обращения: 08.12.2021).
14. Ercilasun A. B. Sunuş // Kamran Aliyev. Açık kitap: Dede Korkut. Istanbul, “Ötüken neşriyat A.Ş.”, 2018, s. 9-12 (на турец. яз.).
15. “Kitabi-Dədə Qorqud” // Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. V c. Bakı, Azərbaycan Sovet Ensiklopediyasının Baş Redaksiyası, 1981, s. 408-409 (на азерб. яз.).
16. Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. İki cild. I cild. Bakı, Yeni nəşrlər Evi, 2000 – 376 s. (на азерб. яз.).
17. Əliyev H. Milli varlığımızın mötəbər qaynağı / Kitabi Dədə Qorqud Ensiklopediyası. 2 c., 1 c. Bakı, Yeni nəşrlər Evi, 2000, s. 5-12 (на азерб. яз.).
18. Коркут Ата китабы : Оғыздардын батырлық жырлары : Эпос // Ауд. Ә.Коныратбаев. Алма-Ата, «Жазушы», 1986, 128. (на казах. яз.).
19. Коркут Ата : огуздарын батырлық эпосы // Ауд. Ә. Дербисалин. – Алматы, «Казахстан», 1993. – 64 б. (на казах. яз.).

20. Коркут Ата китабы / Турік тілінен ауд. Б. Исаков. – Алматы, «Жазушы», 1994. – 160 б. (на казах. яз.).
21. Тебегенов Т. «Коркыт Ата китабы» и традиции искусства акынов и жырышы в литературе тюркских народов / Т. Тебегенов // «Kitabi-Dədə Qorqud» və türk dünyası. “Kitabi-Dədə Qorqud”un tərcüməsi və nəşrinin 200 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq Elmi konfransın materialları. 29 dekabr 2015-ci il. – Bakı, 2015. – S. 27-35.
22. Булдыбай А. Дадем Коркут и типология эпических сказителей тюркского народа / А. Булдыбай // BDU “Kitabi-Dədə Qorqud” və türk dünyası. “Kitabi-Dədə Qorqud”un tərcüməsi və nəşrinin 200 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq elmi konfransın materialları. 29 dekabr 2015-i il. – Bakı, 2015. – S. 71-77.
23. Джамиль А. Эпос Манас и традиции тюркских сказаний / А. Джамиль. – Баку : «Елм», 2002. – 180 с.
24. Маргулан Ә. Ежелгі жыр-аныздар. – Алматы, «Жазушы», 1971. – 328 б. (на казах. яз.).
25. Кобыратбаев А. Древнетюркская поэзия и казахский фольклор / А. Кобыратбаев. – Алма-Ата : «Гылым», 1971. – 280 с.
26. Alisharli L. “Kitabi-Dədə Qorqud” və türk dünyası “Kitabi-Dədə Qorqud” bəyləri və musiqi alətlərimiz // “Kitabi-Dədə Qorqud”un tərcüməsi və nəşrinin 200 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları, 29 dekabr 2015-ci il. – Bakı, 2015. S. 316-319 (на азерб. яз.).
27. Kitabi-Dədə Qorqud. Tərtibçilər: F.R.Zeynalov və S.Q.Əlizadə. – Bakı : “Yazıçı”, 1988. – 265 s. (на азерб. яз.).
28. Hacıyev (Şirvanelli) A. Qorqudşünaslıqda mübahisə doğuran bəzi sözlər haqqında // Dədə Qorqud günü. XV Elmi Sessiyanın materialları. 9 oktyabr 2015-ci il. – Bakı : “Elm və təhsil”, 2015. – S. 123-154 (на азерб. яз.).
29. Hacıyev A. “Dədə Qorqud” eposunda şaman görüşlərini əks etdirən bəzi məqamlar / “Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplu. – Bakı : “Elm və təhsil”, 2017. – № 1. – S. 18-26 (на азерб. яз.).
30. Эпсаналар / Каракалпак фольклоры. Т. 77-87 / Бас ред. Н. К. Аимбетов. – Нөкүс : «Илим», 2014. – 560 б. (на каракалпак. яз.).
31. Асыл соьз. Ногай шайирлигининь антологиясы. – Черкесск : «Карашай-Шеркес республикасы китап баспасы», 2013. – 448 с. (на ногай. яз.).
32. Фольклор [электронный ресурс]. URL: leksi.net (дата обращения 19.12.2021).
33. Капаев И. Опыт мифологического словаря. Ногайские мифы, легенды и поверья / И. Капаев. – Москва : Голос-Пресс, 2012. – 424 с.
34. Türk xalqları folkloru. V kitab. “Qumuq folkloru”. Toplayanı və tərtib edəni İ.Xalipayeva. – Bakı : Elm və təhsil, 2020. – 328 s. (на азерб. яз.).
35. В Баку издана книга [электронный ресурс]. URL: [Dgpu.net](http://dgpu.net) (дата обращения 19.12.2021).
36. Öztürk E.Kumuk halk şairi Yıgıç Kazak. – Ankara, 2008. – 280 s. (на турец. яз.).
37. Алиев К. Кумыки и их правители в свете сказаний об Огуз-хане [электронный ресурс]. URL: <http://kumukia.ru/?id=710> (дата обращения 19.12.2021).
38. Халипаева И. Женщины в памятниках тюркского эпоса / И. Халипаева // Вестник тюркского мира, 2010. – № 1. – С. 12-17.
39. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Tərt. et. H. Araslı. – Bakı : Azərnəşr, 1962 (на азерб. яз.).
40. Dəmirçizadə Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili / Pedaqoji institutların tələbələri üçün tədris vəsaiti. Bakı, 1959 (на азерб. яз.).
41. Sultanlı Ə. “Dədə Qorqud” dastanları haqqında qeydlər / ADU-nun Elmi əsərləri, 1958, № 1 (на азерб. яз.).
42. Araslı H. “Kitabi-Dədə Qorqud” / Araslı H. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi və problemləri. – Bakı : Gənclik, 1998. – S. 20-22 (на азерб. яз.).
43. Hacıyev T. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu / Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, VI c., I c. – Bakı : Elm, 2004. 398-462 (на азерб. яз.).
44. Cəmişidov Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud” da coğrafi mühit / “Kitabi-Dədə Qorqud” (Məqalələr toplusu). – Bakı : Elm, 1999. – S. 49-50 (на азерб. яз.).

References

1. Kor-ogly H. G. Oguz heroic epic. Moscow, Nauka Publ., 1976, 239 p. (In Russ.)
2. Koroglu X. Oghuz heroic epic. Baku, Yurd Publ., 1999, 243 p. (In Azerbaijan)
3. The history of the Kazakh SSR from ancient times to the present day. In 5 volumes, vol. 1. Alma-Ata, Nauka Publ., 1977, 558 p. (In Russ.)

4. Agadzhanov S. G. Essays on the history of the Oguz and Turkmens of Central Asia of the IX–XIII centuries. Ashgabat, Ilym Publ., 1969, 295 p. (In Russ.)
5. Kaskabasov S. A. Common and ancient roots. Problems of folklore connections. “Dede Korkut” ... on Kazakh soil. In: Azerbaijani-Kazakh literary relations: Historical ways and destinies of development. Baku, Elm Publ., 1990, pp. 10–37. (In Russ.)
6. Korkyt ata. Encyclopedic collection. Alma-Ata, 1999, pp. 113–114. (In Russ.)
7. Tarikh – The History of Kazakhstan – for schoolchildren. Time travel [Web resource]. URL : <http://www.tarih-begalinna.kz/ru/timetravel/pag3336/> (accessed December 5, 2021).
8. Korkyt Ata [Web resource]. URL : <http://bibliotekar.kz> (accessed December 7, 2021).
9. Zhubanov A. Strings of centuries. Alma-Ata, Kazgoslitizdat Publ., 1958, 395 p. (In Russ.)
10. Margulan E. Korkut ata amiri men afsanalary. *Zhilyz*. 1983, no. 4. (In Kazakh)
11. Korkyt ata. Anthology of Kazakh music [Web resource]. URL: <http://silkadv.com/ru/node/1565> (accessed December 12, 2021). (In Russ.)
12. Zhirmunsky V. M. Oguz heroic epic and “The Book of Korkut”. In: The book of my grandfather Korkut: Oguz heroic epic. Ed. by V. M. Zhirmunsky, A. N. Kononov. Moscow, Leningrad, Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1962, 299 p. (In Russ.)
13. Central Kazakhstan Academy. Kobyzshy Korkyt Ata [Web resource]. URL: <http://infonrok.ru/prezentaciya.1> (accessed December 8, 2021). (In Kazakh)
14. Ercilasun A. B. Presentation. In: Kamran Aliyev. Open book: Scare Grandpa. Istanbul, Ötüken neşriyat A.Sh. Publ., 2018, pp. 9–12. (In Turkish)
15. Kitabi-Dede Gorgud. In: Azerbaijan Soviet Encyclopedia. Vol. V. Baku, The editorial office of the Azerbaijan Soviet Encyclopedia, 1981, pp. 408–409. (In Azerbaijani)
16. Kitabi Dede Korkud Encyclopedia. In 2 volumes. Vol. I. Baku, House of new publications, 2000, 376 p. (In Azerbaijani)
17. Aliyev H. The authoritative source of our national existence. In: Kitabi Dede Korkud Encyclopedia. In 2 volumes. Vol. I. Baku, House of new publications, 2000, pp. 5–12. (In Azerbaijani)
18. Korkut Ata kitaby: Oryzdardyn batyrlyk zhyrlary: Epos. Aud. Ə. Konyratbaev. Alma-Ata, Zhazushy Publ., 1986, 128 p. (In Kazakh)
19. Korkut Ata: Oguzdarın batirlik eposu. Aud. Ə. Derbisalin. Almati, Kazahstan Publ., 1993, 64 p. (In Kazakh)
20. Korkut Ata kitaby. Typik tilinen aud. B. Isakov. Almaty, Zhazushy Publ., 1994, 160 b. (In Kazakh)
21. Tebegenov T. “Korkyt ata Kitaby” and the traditions of Akyn and Zhyrshy art in the literature of the Turkic peoples. In: “Kitabi-Dede Gorgud” and the Turkic world. Materials of the international scientific conference dedicated to the 200th anniversary of the translation and publication of “Kitabi-Dede Gorgud” (December 29, 2015). Baku, 2015, pp. 27–35. (In Russ.)
22. Buldybai A. Dadem Korkut and typology of epic storytellers of the Turkic people. In: “Kitabi-Dede Gorgud” and the Turkic world. Materials of the international scientific conference dedicated to the 200th anniversary of the translation and publication of “Kitabi-Dede Gorgud” (December 29, 2015). Baku, 2015, pp. 71–77. (In Russ.)
23. Jamil A. Epic Manas and traditions of Turkic legends. Baku, Elm Publ., 2002, 180 p. (In Russ.)
24. Margulan N. Ezhelgi zhyr-anyzdar. Almaty, Zhazushy Publ., 1971, 328 p. (In Kazakh)
25. Konyratbayev A. Ancient Turkic poetry and Kazakh folklore. Alma-Ata, Gylym Publ., 1971, 280 p. (In Russ.)
26. Alisharli L. “Kitabi-Dada Gorgud” and the Turkic world “Kitabi-Dada Gorgud” baylar and our musical instruments. In: “Kitabi-Dede Gorgud” and the Turkic world. Materials of the international scientific conference dedicated to the 200th anniversary of the translation and publication of “Kitabi-Dede Gorgud” (December 29, 2015). Baku, 2015, pp. 316–319. (In Azerbaijani)
27. Kitabi-Dada Gorgud. Compilers: F. R. Zeynalov and S. G. Alizade. Baku, Yazıçı Publ., 1988, 265 p. (In Azerbaijani)
28. Hajiyeve (Shirvanelli) A. About some controversial words in horror. Dada Gorgud day. Materials of the XV Scientific Session (October 9, 2015). Baku, Science and education Publ., 2015, pp. 123–154. (In Azerbaijani)
29. Hajiyeve A. Some points reflecting shaman meetings in the epic “Dada Gorgud”. Scientific and literary collection. Baku, Science and education Publ., 2017, no. 1, pp. 18–26. (In Azerbaijani)

30. Epsany. Karakalpak folklore. Vol. 77–87. Ed. by N. K. Aimbetov. Hökuc, Science Publ., 2014, 560 p. (In Karakalpak)
31. Asyl soz. Nogay shyirliginin anthologies. Cherkessk, Карашай-Шеркес республикасы китап баспасы Publ., 2013, 448 p. (In Nogay)
32. Folklore [Web resource]. URL: <http://lektsii.net> (accessed December 19, 2021). (In Russ.)
33. Kapaev I. Experience the mythological dictionary. Nogai myths, legends and beliefs. Moscow, Golos-Press Publ., 2012, 424 p. (In Russ.)
34. Folklore of Turkic peoples. Book 5. Kumug folklore. The collector and the compiler İ. Xalipayeva. Baku, Science and education Publ., 2020, 328 p. (In Azerbaijani)
35. A book has been published in Baku [Web resource]. URL: <http://Dgpu.net> (accessed December 19, 2021). (In Russ.)
36. Öztürk E. Kumuk halk şairi Yırçı Kazak. Ankara, 2008, 280 p. (In Turkish)
37. Aliyev K. Kumyks and their rulers in the light of the legends about Oguz Khan [Web resource]. URL: <http://kumukia.ru/?id=710> (accessed December 19, 2021). (In Russ.)
38. Khalipaeva I. Women in the monuments of the Turkic epic. *The Bulletin of the Turkic World*. 2010, no. 1, pp. 12–17. (In Russ.)
39. Kitabi-Dada Gorgud. Ed. by H. Araslı. Baku, Azər nəşr Publ., 1962. (In Azerbaijani)
40. Demirchizade A. Language of “Kitabi-Dada Gorgud” epics. Textbook for students of pedagogical institutes. *ADU-nun Elmi əsərləri*. 1958, no. 1. (In Azerbaijani)
41. Sultanlı Ə. “Dədə Qorqud” dastanları haqqında qeydlər. *ADU-nun Elmi əsərləri*. 1958, no. 1. (In Azerbaijani)
42. Arasli H. Kitabi-Dede Gorgud. History and problems of Azerbaijani literature. Baku, Ganjlik Publ., 1998, pp. 20–22. (In Azerbaijani)
43. Hajiev T. Kitabi-Dede Gorgud. In: History of Azerbaijan literature. In 6 volumes, vol. I. Baku, Elm Publ., 2004, pp. 398–462. (In Azerbaijani)
44. Jamshidov Sh. Geographical environment in Kitabi-Dede Gorgud. In: Kitabi-Dede Gorgud (collection of articles). Baku, Elm Publ., 1999, pp. 49–50. (In Azerbaijani)

УДК 398.221(=512.157)
DOI 10.25587/q2298-4531-1771-р

А. С. Ларионова

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск, Россия

МОБИЛЬНЫЕ ПАРАМЕТРЫ СТРУКТУРЫ ТЕКСТА В ПЕСНЯХ СТИЛЯ ДЖИЭРЭТИИ ЫРЫА ОЛОНХО В. О. КАРАТАЕВА «МОГУЧИЙ ЭР СОГОТОХ»

Аннотация. До настоящего времени не изучены параметры структуры текста в *джиэрэтии ырыа* олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох». Соотношение слова и музыки в якутском олонхо рассматривали с позиций сопоставления музыкального ритма, интонации с ритмом и интонацией стиха, а также на уровне фонологии якутской речи. Сравнение количественной ритмики с ритмикой стиха, которое способствует выяснению этих параметров, еще не проводилось. Все вышесказанное определяет актуальность исследования. Цель исследования – изучение параметров структуры текста *джиэрэтии ырыа* олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева. Для достижения цели необходимо решить следующие задачи: 1. изучить олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» в записи В. В. Илларионова разных годов; 2. рассмотреть количественную ритмику напевов; 3. сравнить соотношение словесного текста и напева; 4. выявить параметры структуры текста. Исследование проводилось на основе анализа связи слова и музыки *джиэрэтии ырыа* олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева. Аналитика текста песен представлена в виде таблиц. Материалом исследования стали опубликованные нотные расшифровки *джиэрэтии ырыа* олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева в записи В. В. Илларионова 1982 и 1986 гг. Методологию работы составили труды Б. Б. Ефименковой, К. В. Квитки, М. Г. Кондратьева, Г. Б. Сыченко. В исследовании использованы методы исторического, слогоритмического и сравнительно-сопоставительного анализов. Новизна исследования связана с тем, что параметры структуры текста *джиэрэтии ырыа* олонхо выявлены впервые. Сверхдолгие распевы выполняют формообразующую функцию. Сравнение структуры слова и музыки позволило определить *джиэрэтии ырыа* как напевы с мобильными параметрами структуры. Перспективным станет изучение параметров ритмической организации *дэгэрэнг ырыа*. Направление будущих изысканий связано с выявлением типологии ритмических форм в песенной культуре якутов.

Ключевые слова: олонхо, олонхосут, мобильные параметры структуры, аудиозаписи, нотные записи, количественная ритмика, песня, напев, стиль, стих.

А. S. Larionova

Mobile text structure parameters in the dieretii style songs of the Karataev's "Mighty Er Sogotokh" olonkho

Abstract. To date, the parameters of the structure of the text in the *dieretii yrya* of the Karataev's olonkho "Mighty Er Sogotokh" have not been studied. The ratio of word and music in the Yakut olonkho has been considered from the standpoint of comparing musical rhythm, intonation with rhythm and intonation of poem, as well as at the level of phonology of Yakut speech. A comparison of quantitic rhythm with poem rhythm, which contributes to the explanation of these parameters, has not yet been made. All of the above determines

ЛАРИОНОВА Анна Семеновна – доктор искусствоведения, доцент, г. н. с. отдела фольклора и литературы Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: degerenan@mail.ru

LARIONOVA Anna Semenovna – Doctor of Art Studies, Associate Profefessor, Principal Researcher, Folklore and Literature Department, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: degerenan@mail.ru

the relevance of the study. *The purpose* of the research was to study the structure parameters of the text of the *dieretii yrya* olonkho “Mighty Er Sogotokh” by V. O. Karataev. To achieve the goal, it is necessary to solve the following problems: 1. To study the Karataev’s olonkho “Mighty Er Sogotokh” in the record of V. V. Illarionov of different years; 2. Consider the quantitive rhythm of singing; 3. Compare the ratio of verbal text to songs; 4. Identify text structure settings. The study was carried out on the basis of an analysis of the connection between the word and the music of *dieretii yrya* olonkho “Mighty Er Sogotokh” by V. O. Karataev. The analytics texts of the songs are presented in the form of tables. The material of the study was the published notes of the *dieretii yrya* of the olonkho “Mighty Er Sogotokh” by V. O. Karataev in the record of V. V. Illarionov of 1982 and 1986. The methodology of the work was compiled by B. B. Efimenkova, K. V. Kvitka, M. G. Kondratiev, G. B. Sychenko. The study used *methods* of historical, syllable rhythmic and comparative analyses. *The novelty* of the study is due to the fact that the parameters of the structure of the text of the *dieretii yrya* olonkho were revealed for the first time. Ultra-long chants perform a form-building function. A comparison of the structure of the word and music made it possible to define the *dieretii yrya* as a song with mobile parameters of the structure. It will be promising to study the parameters of the rhythmic organization of *degereng yrya*. The direction of future research is associated with the identification of the typology of rhythmic forms in the song culture of the Yakuts.

Keywords: olonkho, olonkhohut, mobile parameters of structure, audio recording, records of notes, quantitive rhythm, song, tune, style, poem.

Введение

Актуальность статьи связана с тем, что до настоящего времени не изучено соотношение слова и музыки со слогоритмических позиций в плане параметров структуры ритмической организации текстов *джиэрэтии ырыа* (протяжное пение с гортанными призвуками *кылысах*) олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева.

Целью исследования является изучение параметров структуры текста песен *джиэрэтии ырыа* олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева.

Материалы работы представлены опубликованными нотными записями олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева 1982 и 1986 гг., т. к. определение параметров структуры музыкального текста возможно только по имеющимся расшифрованным нотным текстам.

Методологической основой исследования послужили труды Б. Б. Ефименковой, К. В. Квитки, М. Г. Кондратьева, Г. Б. Сыченко. Значимыми стали разработки А. С. Ларионовой «Структура стиха и напева в якутском олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева (по аудиозаписям полевых экспедиций в Нюрбинский улус 1968, 1975, 1982 и 1986 гг.)» [1], «Ритмическое соотношение слова и музыки в песенной традиции якутов (по материалам Вилуйской экспедиции М. Н. Жиркова 1943 г.)» [2] и «Соотношение ритмических структур стиха и напева в песенной традиции якутов: по материалам Вилуйской экспедиции М. Н. Жиркова 1943 г.» [3].

Использованы методы исторического, слогоритмического и сравнительно-сопоставительного анализов.

В российском этномузыкознании соотношение словесного текста и напева исследуют с 20-х гг. XX в., когда К. В. Квитка начал изучать ритмику напевов славянского песенного фольклора. Он полагал, что в изучении связи слова и музыки он разрабатывал «слово-временные схемы», которые, по его мнению, являются важнейшим выражением песенности. «В подавляющем большинстве случаев именно ритмические формы являются главным определяющим моментом в создании песенных напевов, а также и опорой памяти в их традиционном поддержании и варьировании», – писал он [4, с. 194]. На основе сравнения структуры стиха и ритмики мелодии он приходит к выяснению генезиса песни и классификации песенных жанров. Б. Б. Ефименкова изучила типологию ритмических форм русского песенного фольклора, в которой «дифференцирующим признаком выступил тип ритмического периода, т. е. структурный статус составляющих период формул музыкально-слового ритма и принципы их линейного соединения. На этом уровне определились классы и типы ритмической организации вокальных фольклорных текстов» [5, с. 246]. При этом по ее мнению: «Ритмическим периодом называют цепочку малых ритмических единиц, обладающую относительной связностью и целостностью. Это синтаксически самостоятельная часть формы, которая неизменно повторяется через определенный промежуток времени в данном тексте» [6, с. 5].

Методология М. Г. Кондратьева основана на утверждении, что «ритмика чувашских народных песен представляет собой одно из наиболее характерных и важнейших – наряду с пентатоникой – свойств чувашской народной музыкально-поэтической системы. Ее временная организация относится к квантитативному (времяизмерительному) типу. Это один из немногих изученных примеров сохраняющей жизнеспособность высокоразвитой квантитативной ритмики на территории Европы» [7, с. 158]. Данное утверждение он подкрепляет тезисом, что «при более конкретном рассмотрении акцентности как громкостного усиления отдельных тонов (любым способом), нельзя не признать чувашскую ритмику примером чисто музыкальной квантитативной системой, для которой акцентуация оказывается совершенно не существенной. Конечно, естественные акценты присутствуют в чувашских напевах <...>, но они не необходимы, не играют конструктивной роли, а иногда и не ощутимы. Сама система ритмики чувашских народных песен образована без участия акцентов» [8, с. 115]. Поэтому, по его мнению, «ритмическая организация чувашской народной песни основана на принципах квантитативной ритмической системы. Ее главная особенность – большая четкость квантитативных долготных отношений в структуре мелодии при свободе от внемузыкальных детерминант (словесно-речевых или иных)» [8, с. 3]. При этом он считает, что «география распространения квантитативной метрики не может быть ограничена только уже известными культурами. Теоретически допустимо, что через эту стадию развития прошли и многие другие народы, в той или иной степени сохранив ее в фольклоре. Поэтому поиски следов квантитативной ритмической организации в фольклоре разных народов представляются правомерными и необходимыми» [8, с. 5]. В связи с этим вполне правомерно исследование квантитативной ритмики якутских традиционных песен, в том числе напевов *джирэтии ырыа* олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох».

В музыкальной фольклористике теория поэтики с точки зрения квантитативной ритмики алтайской народной песни исследована Г. Б. Сыченко. Она пишет: «Основу ритмической организации южноалтайских кожон составляют четыре ритмических модуса (РМ), которые представляют собой слогоритмические структуры, основанные на соотношении кратких и долгих слогов. Все ритмические модусы обладают рядом общих признаков, таких как соответствие модуса семисложной поэтической строке, изоритмия строк в напеве, постоянное место словораздела (цезура между четвертой и пятой слоговыми ногами), контекстные преобразования (ямбический контекст и контекст лиги, или распев), слабая позиция конца строки (неразличение кратких и долгих в некоторых реализациях модусов)» [9, с. 11-12].

О записях В. В. Илларионова олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох»

В отделе фольклора и литературы имеется большое количество звучащего фольклорного материала, собранного научными сотрудниками ИГиИПМНС СО РАН, начиная с конца 50-х гг. XX в. Многие из них уже введены в научный оборот, но есть образцы, которые еще необходимо изучать. В них представлены также записи В. В. Илларионова, в частности в 1975 и 1982 гг. зафиксировано олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох».

В музыкальном отношении большая часть образцов, хранящихся в аудиоархиве, еще не исследованы. В научный оборот введены записи олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» 1982 и 1986 гг. в томе «Якутский героический эпос “Могучий Эр Соготох”» серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [10] и в монографии Н. Н. Николаевой «Эпос олонхо и якутская опера» [11]. Полные нотные тексты песен якутских олонхо появляются только со времени работы над олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» в записи В. В. Илларионова при подготовке серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» к изданию. До этого времени нотные записи напевов олонхо носили фрагментарный характер.

За свою научную деятельность В. В. Илларионов записал на магнитофон большое количество олонхо. Он также интенсивно работал с самими олонхосутами. Одним из них и был В. О. Каратаев (1926-1990) из Борогонского наслега Вилуйского улуса Якутии. Он учился у олонхосутов Т. П. Гоголева, С. И. Сангыяха. «В. О. Каратаев принимал активное участие в художественной самодеятельности, улусных и республиканских фольклорных фестивалях народов Якутии, конкурсах олонхосутов, организуемых Министерством культуры, и вечерах олонхо по программе республиканского телевидения. Его сняли в фильме “Гомеры XX в.” <...> От Василия Каратаева в 1975 г. В. П. Еремеевым также записано олонхо “Эрбэхтэй Бэргэн бухатыыр”.

В 1985 г. фольклористом П. Н. Дмитриевым было записано олонхо “Оџо Тулаайах”. В 1990 г. В. В. Илларионов сдал в архив два текста олонхо В. О. Каратаева, которые написаны самим автором: “Уолуйа Боотур”, “Дырибинэ Боотур” [12, с. 126-127]. Показательным является его олонхо «Могучий Эр Соготох».

В. В. Илларионов в 1975 г., как участник фольклорной экспедиции, произвел первую магнитофонную запись полного исполнения олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох». Позже это сказание было им записано в 1982 и в 1986 гг. для подготовки тома к серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». В Аудиовизуальном архиве отдела фольклора и литературы ИГИИПМНС СО хранятся разновременные магнитофонные записи этого олонхо, записанные П. Е. Ефремовым и В. В. Илларионовым. П. Е. Ефремовым зафиксированы под ед. хр. 00 22_1 Удабан дьахтар ырыалара – № 4; Абааһы удабана – № 6; Абааһы уолун ырыата – № 7; Сир Сабыйа Баай Тойон – № 8. В 1982 г. В. В. Илларионовым записаны на магнитофон 8 песен:

1. «Аан Алахчын Песня-тойук “Модун Эр Соџотох” (“Могучий Эр Соготох”)» – 102 (№ 5)¹.
2. «Абааһы кыһа. Песня-тойук “Модун Эр Соџотох”)» – 102 (№ 6).
3. «Кыскыйдаан Куо» – 101 (№ 2).
4. «Таас Кудустай. Песня-тойук “Модун Эр Соџотох”)» – 102 (№ 1).
5. «Уот Кудустай. Песня-тойук “Модун Эр Соџотох”)» – 102 (№ 7).
6. «Уот Чолбоодой» – 101 (№ 5).
7. «Харагадылаан Бэргэн» – 101 (№ 3).
8. «Харыадылаан Бэргэн. Песня-тойук “Модун Эр Соџотох”)» – 102 (№ 2).
9. «Харыадылаан Бэргэн. Песня-тойук “Модун Эр Соџотох”)» – 102 (№ 4).

Последняя магнитофонная запись олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» была произведена в 1986 г. в связи с подготовкой издания олонхо в рамках серии. Эту технически более совершенную запись В. В. Илларионов произвел в рамках Комплексной фольклорной экспедиции Института филологии СО РАН и ряда других учреждений. Сказание издано в 1996 г. [10].

Из различных аудиозаписей олонхо нотные расшифровки сказания в записях 1982 и 1986 гг. принадлежат Н. Н. Николаевой. 15 из них вошли в том «Якутский героический эпос “Могучий Эр Соготох”)» серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (Новосибирск, 1996) [10]. Из них 13 образцов записаны в 1986 г. Для сравнительной музыкальной характеристики персонажей олонхо в ту серию также вошли 2 записи 1982 г., т. к. Э. Е. Алексеев считал их более интересными в исполнительском отношении, чем записи 1986 г. В монографию Н. Н. Николаевой «Эпос олонхо и якутская опера» (Якутск, 1993) [11] включены нотные расшифровки 9 песен, записанных В. В. Илларионовым в 1982 г.

Соотношение словесного текста и напева в дьизэртии ырыа олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох»

Олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» имеет масштабные объемы. Так, версия 1986 г. имеет 6377 стихотворных строк. «Олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева по названию, тематике и развитию сюжета относится к группе олонхо о богатырях-родоначальниках племени ураангхай саха. Они отмечают, что олонхо с главным героем Эр Соготох является одним из самых распространенных эпосов олонхо повсюду, где живут якуты. Главная сюжетная тема этих олонхо отвечает на вопросы: откуда произошел человек Среднего мира, кто такие первоначально племени ураангхай саха и как они жили. Схема сюжетного развития олонхо, по мнению исследователей, строится в основном последовательными эпическими мотивами, которые и составляют стройную структуру эпического повествования [13]. Олонхо В. О. Каратаева по содержанию и развитию сюжета представляет собой вилюйскую исполнительскую традицию. «Учитель В. О. Каратаева Т. П. Гоголев (1897-1984) воспринял это олонхо от сказителей XIX в. А те сказители, видимо, продолжали традицию своих предшественников» [10, с. 33].

В олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» ключевыми типами пения являются *джизэртии ырыа* и *дэгэрэнг ырыа* (метризованное пение без *кылысахов*). Наиболее знаковым в изучении связи слова и музыки является показательный для якутской песенной культуры стиль пения *джизэртии ырыа*. «Песни типа “дьизэртии” (это цитата, так записано у Жиркова)

¹ По записи в инвентарной книге.

по русски – протяжно, плавно. Имеют еще название “дэ-буо”, которое дано народными певцами как краткое вступление почти ко всем песням, в переводе означающим “ну вот”» [14, с. 21]. Этот стиль выражен оригинальной мелодией со своеобразной мелизмой, называемой якутами *кылысах*. В данной манере поют положительные герои олонхо.

Для выяснения параметров структуры текста в *джиэрэтии ырыа* олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» существенный интерес представляет их ритмическая организация, т. к. центральным и цементирующим понятием, объединяющим поэтическую речь и мелодику в раннефольклорном пении, становится ритм. Ритмике песенных разделов олонхо В. О. Каратаева большое внимание уделила Н. Н. Николаева. Она пишет: «В фольклорном песенном творчестве слово и напев тесно взаимосвязаны: ни напев народной песни, ни ее поэтический текст не существовали порознь. Исходя из такой органичной неразрывности сторон целого, ритм напева следует рассматривать в единстве ритма стиха» [11, с. 46]. Методикой изучения связи слова и музыки, на которую опирается исследователь, стал трехстрочный анализ, разработанный В. М. Беляевым. В его подходе верхняя строка – это нотный текст напева песни, средняя строка – ритмика словесного текста в виде одной линии, на которой выписаны только длительности пропетого слога словесного текста, а нижняя строка – вербальный текст песни. На основе проведенного подобным методом анализа, автор утверждает: «Певцы вилюйской зоны характеризуются строгой, лаконичной формой подачи слога “этэн ыллыыр” (буквально – поет, как говорит), основанной на единообразии ритма» [11, с. 53].

Основу напевов *джиэрэтии ырыа* составляют гомогенные в интонационном плане тирады со стабильным распевом, в том числе протяженным, представленным в сумме долгой длительностью. Чередование долгих и кратких длительностей рассмотрены в напевах *джиэрэтии ырыа* в олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» в виде таблиц, где краткой длительности (К) соответствует восьмая или восьмая с точкой, а долгой (Д) – четвертная или четвертная с точкой. Встречаются, кроме того, сверхдолгие (СД) выраженные половинной и более долгой, чем половинная, длительностью.

В словесной структуре и квантитативной ритмике напевов песен стиля *джиэрэтии ырыа* в олонхо «Могучий Эр Соготох» мы наблюдаем отсутствие определенной стабильности. В них структура поэтического текста выделяется разнообразием, что влияет на разнообразие ритмических групп в напеве. Э. Е. Алексеев утверждает: «Важно обратить особое внимание на свободный характер ритмики текста песенной части эпоса. Наши материалы ярко иллюстрируют эту специфическую особенность якутского эпического стихосложения: в текстах песенных образцов олонхо количество слогов в отдельных строках колеблется от 4 до 13» [10, с. 45]. Число слов в строках также непостоянно. Так, в 2-х версиях «Прощальной песни Туналыкаан Куо» мобильность параметров структуры проявляется в меняющихся от 4-х до 12-ти слоговых стихов с разнообразными конструкциями. Все слоги вербального текста песен *джиэрэтии ырыа* распеты долгими музыкальными звуками в разнообразной ритмической группировке. В «Первой песне Модун Эр Соготоха» структура стиха меняется от 1 до 10-ти слоговых. Семислоговая стиховая строка имеет следующую ритмику: 2+2+3, 1+2+4; восьмислоговая - 2+3+3, 2+2+4, 3+5 и т. д.:

Таблица 1 – Структура стиха и квантитативная ритмика в «Первой песне Модун Эр Соготоха» олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» в записи В. В. Илларионова в 1982 г.

№ №	Строка	Структура стиха	Структура словесного текста в пении	Кол-во слогов	Кол-во слов	Ритмическая структура напева
1.	1	1	2	1	1	СД СД
2.	2	2+2+3	2+2+3	7	3	Д Д Д Д Д Д Д
3.	3	1+2+4	1+2+4	7	3	Д Д Д Д Д Д Д
4.	4	2+3+3	2+3+3	8	3	Д Д Д К Д Д Д
5.	5	2+2+4	2+2+4	8	3	Д Д Д Д Д Д К
6.	6	3+5	3+5	8	2	Д Д Д Д Д Д Д

Окончание табл. 1

7.	7	2+4+2+2	2+4+2+2	10	4	Д Д Д Д К Д Д Д К
8.	8	4+2	4+3	6	2	Д Д Д К С Д С Д Д
9.	9	1+2+3	1+2+3	6	3	Д Д Д Д Д Д
10.	10	2+3+2	2+3+2	7	3	Д Д К Д Д Д Д
11.	11	4+3	4+3	7	2	К К К К Д Д К
12.	18	1	2	1	1	Д С Д
13.	19	3+2	3+2	5	2	Д Д Д Д Д
14.	20	2+4	2+4	6	2	Д Д К К Д Д
15.	21	3+3	3+3	6	2	Д К К Д Д Д

В «Алгысе-благословении огня. Песня Модун Эр Соготоха» структура словесного текста изменяется от односложного слова в строке до 11-ти сложного в 11 строке, где только 4-х сложная строка имеет структуру 2+2:

Таблица 2 – Структура стиха и квантитативная ритмика напева «Алгыса-благословения огня. Песни Модун Эр Соготоха» олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» в записи В. В. Илларионова в 1982 г.

№ №	Строка	Структура стиха	Структура словесного текста в пении	Кол-во слогов	Кол-во слов	Ритмическая структура напева
1.	1	1	2	1	1	С Д Д
2.	2	1+2+3	1+2+3	6	3	Д Д Д Д Д Д
3.	3	2+2	2+2	4	2	Д Д Д Д
4.	4	2+2	2+2	4	2	Д Д Д Д
5.	5	2+2	2+2	4	2	Д Д Д Д
6.	6	2+2	2+2	4	2	Д Д Д Д
7.	7	3+3	3+3	6	2	Д К К Д Д Д
8.	8	2+2	2+2	4	2	С Д Д Д Д
9.	9	2+3	2+3	5	3	Д Д Д Д Д Д
10.	10	2+2	2+2	4	2	Д Д Д К
11.	11	3+2+2+4	3+2+2+4	11	4	Д Д К К Д Д Д Д Д Д Д
12.	12	2+3+2	2+3+3	7	3	Д Д К К Д Д Д С Д С Д К

В Алгысе-благословении Сир Сабыйа Баай Тойона – от односложных до 9-ти слоговых конструкций:

Таблица 3 – Структура стиха и квантитативная ритмика напева «Алгыса-благословения Сир Сабыйа Баай Тойона» олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» в записи В. В. Илларионова в 1982 г.

№ №	Строка	Структура стиха	Структура словесного текста в пении	Кол-во слогов	Кол-во слов	Ритмическая структура напева
1.	1	1	2	1	1	С Д С Д Д
2.	2	2+2+2	2+2+2	6	3	Д Д К К Д Д
3.	3	2+3+2	2+3+2	7	3	Д Д Д К К Д Д
4.	4	2+1+3	2+1+3	6	3	Д Д Д Д Д Д
5.	5	4+4	4+4	8	2	Д Д Д Д Д Д Д Д
6.	6	4+3	4+3	7	2	Д Д Д Д Д Д Д
7.	7	2+3	2+3	5	2	С Д С Д Д Д К
8.	8	3+1+3	3+1+3	7	3	Д К К Д Д Д К
9.	9	2+3	2+3	5	2	Д Д Д Д Д

Окончание табл. 3

10.	10	3+1+3	3+1+3	7	3	Д К К Д Д Д К
11.	11	3+4	3+4	7	2	Д Д Д Д Д Д Д
12.	12	3+4	3+4	7	2	Д Д К Д Д Д К
13.	13	2+2+4	2+2+4	8	3	Д Д Д К Д Д Д К
14.	14	2+3+4	2+3+4	9	3	Д Д Д Д Д Д Д Д Д
15.	15	1	2	1	1	С Д К

Здесь встречающиеся семислоговые структуры имеют самое разнообразное деление на слоги: 2+3+2; 3+1+3; 3+4; 1+2+4.

Краткие длительности в *джиэрэтии ырыа* встречаются редко. Так в «Прощальной песне Туналыкаан Куо» 1982 г. они обнаруживаются только при приближении к каденции и в самой каденции в 9, 11 и 12 строках [10, с. 70], а в версии 1986 г. все слоги распеты только долгими длительностями и краткие длительности отсутствуют [10, с. 71]. В «Песне старухи» версии 1986 г. краткая длительность встречается только однажды в конце 4 строки [10, с. 61].

Таким образом, соотношение слова и музыки в песнях стиля *джиэрэтии ырыа* олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» по систематике, предложенной Б. Б. Ефименковой, представляют собой в большей степени мобильные параметры структуры и, «поскольку музыка, поэзия – искусства временные, мобильность вокальных текстов определяется прежде всего ритмическим уровнем их структуры. Другими словами, мобильность текста возникает при мобильности его ритмического склада. Степень ее может быть весьма различной – от небольшого варьирования отдельных сторон ритмической организации до полного нивелирования ритмической формы, которая теряет инвариантные качества и становится спонтанной и неупорядоченной» [5, с. 230]. В данном случае мобильность параметров структуры ритмической организации выражены варьированием ритмической организации словесного текста и напева.

Анализ напевов показал, что на один словесный слог приходится один музыкальный звук или распев. По словам Э. Е. Алексеева: «Эпический речитатив олонхо строится по принципу 1 слог – 1 нота. Внутрислоговые распевы встречаются как отступления от правила, они лишь изредка раскрывают дифтонги или приходится на долгую гласную (по нормам якутской орфографии такая гласная передается удвоенной буквой)» [10, с. 45]. При этом в распевах долгие длительности в *джиэрэтии ырыа* в олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» выражены в основном распевами двумя восьмыми длительностями, перемежающимися *кылысахами* и в сумме равными четвертной.

Сверхдолгие длительности одно- и двусложного слова могут быть распеты более долгими длительностями, чем четвертная и переданы разнообразными распевами как в интонационном, так и метроритмическом отношениях. В них один слог слова растянут по времени за счет протяженного распева и односложное слово становится равным по времени одной полноценной тираде. Подобные сверхдолгие длительности односложного слова имеются в песнях в меньшей степени и выполняют формообразующую функцию, представляя собой начальный зачин на слова «Дьэ буо!» («Ну вот»). Другие сверхдолгие встречаются в каденционной части, а также обнаруживаются в моментах, которые подчеркивают появление нового раздела, как это можно наблюдать в «Алгысе-благословении огня песни Модун Эр Соготоха» в записи 1982 г.

Заключение

Изучив параметры структуры текста в *джиэрэтии ырыа* олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» мы пришли к следующим выводам:

1. Аналитика ритмической организации песен стиля *джиэрэтии ырыа* показала, что мобильность параметра структуры текста в песнях *джиэрэтии ырыа* олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» проявляется как на уровне постоянного изменения структуры стиха, так и в разнообразии ритмики слогонот в распевах.

2. Появление одно- и двусложных слов с протяженными ритмически разнообразными распевами, занимающими за счет этого время, равное одной тираде, выполняет формообразующую функцию, разграничивая разделы формы песни.

Результатом исследования стало выявление мобильных параметров структуры ритмической организации текста *джигэрэтии ырыа* олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» на уровне словесного ряда и напева. Уровень параметров структуры ритмической организации текста *джигэрэтии ырыа* выражен варьированием ритмической организации в мелодии, где варьирование ритмики происходит более часто, чем в словесной части. В вербальной части происходит изменение структуры только отдельных строк в песне.

В перспективе на основе проведенной работы необходимо изучение параметров структуры текста в другом стиле якутского пения *дэгэрэнг ырыа* олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох». Будущие изыскания в области соотношения словесного текста и напева вполне могли бы способствовать выяснению генезиса ритмических форм традиционного якутского пения.

Литература

1. Ларионова А. С. Структура стиха и напева в якутском олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева (по аудиозаписям полевых экспедиций в Нюрбинский улус 1968, 1975, 1982 и 1986 гг.) / А. С. Ларионова // Актуальные проблемы изучения дописменной истории Северной Евразии : сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием, посвященной 75-летию заслуженного деятеля науки Республики Саха (Якутия), почетного работника высшего профессионального образования Российской Федерации, действительного члена Академии наук Республики Саха (Якутия) и Международной академии наук высшей школы, доктора исторических наук, профессора Алексеева Анатолия Николаевича (г. Якутск, 28–29 октября 2021 г.). – Якутск : ИГИИПМНС СО РАН, 2021. – С. 162–167.
2. Ларионова А. С. Ритмическое соотношение слова и музыки в песенной традиции якутов (по материалам Вилуйской экспедиции М. Н. Жиркова 1943 г.) / А. С. Ларионова ; ответственный редактор Е. Н. Кузьмина // II Сибирский форум фольклористов : к 90-летию со дня рождения А. Б. Соктоева, основателя серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» : тезисы докладов. – Новосибирск : Алэксспресс, 2021. – С. 70–72.
3. Ларионова А. С. Соотношение ритмических структур стиха и напева в песенной традиции якутов : по материалам Вилуйской экспедиции М. Н. Жиркова 1943 г. / А. С. Ларионова ; [под ред. А. Г. Ларионовой] // Музыкальное творчество, исполнительство, образование: инновационные подходы : сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (26 марта 2021 г., г. Якутск). – Электрон. текст. дан. (3,6 Мб). – Киров : Издательство МЦИТО, 2021. – 1 электрон. опт. диск (CD-R). – Систем. требования: PC, Intel 1 ГГц, 512 Мб RAM, 3,6 Мб свобод. диск. пространства; CD-привод; ОС Windows XP и выше, ПО для чтения pdf-файлов. – Загл. с экрана. – С. 135–140.
4. Квитка К. В. Избранные труды в 2-х томах / К. В. Квитка. – Т. 1. – Москва : Советский композитор, 1971. – 384 с.
5. Ефименкова Б. Б. Ритм в произведениях русского вокального фольклора / Б. Б. Ефименкова. – Москва : Композитор, 2001. – 256 с.
6. Ефименкова Б. Б. Ритмика русских традиционных песен : учебное пособие по курсу «Народное музыкальное творчество» РАМ им. Гнесиных / Б. Б. Ефименкова. – Москва : Издательство Московского института культуры, 1993. – 154 с.
7. Кондратьев М. Г. О ритме чувашской народной песни. К проблеме количественности в народной музыке / М. Г. Кондратьев. – Москва : Советский композитор, 1990. – 144 с.
8. Кондратьев М. Г. Традиционная музыка чувашей как язык культуры / М. Г. Кондратьев // Чувашский гуманитарный вестник. – 2020. – № 15. – С. 144–167.
9. Сыченко Г. Б. Традиционная песенная культура алтайцев : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. – Новосибирск, 1998. – 23 с.
10. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск : Наука, 1996. – 440 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 10).
11. Николаева Н. Н. Эпос олонхо и якутская опера / Н. Н. Николаева. – Якутск : ЯНЦ СО РАН, 1993. – 187 с.
12. Кузьмина А. А. Олонхо Вилуйского региона : бытование, сюжетно-композиционная структура, образы / А. А. Кузьмина. – Новосибирск : Наука, 2014. – 160 с.
13. Борисов Ю. П. Формы параллелизма в якутском олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева и хакасском эпосе «Ай-Хуучин» П. В. Курбижекова / Ю. П. Борисов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Серия : Эпосоведение. 2017. № 4 (08). С. 56–68. – URL: <http://epossvfu.ru>. Борисов.pdf (дата обращения: 03.03.2022)
14. Жирков М. Н. Якутская народная музыка / М. Н. Жирков. – Якутск : Книжное издательство, 1981. – 176 с.

References

1. Larionova A. S. Struktura stikha i napeva yakutskogo olonkho "Moguchii Er Sogotokh" V. O. Karataeva (po audiozapisyam polevykh ekspeditsii v Nyrbinskii ulus 1968, 1975, 1982 i 1986 gg.) (The structure of poetry and song in the Yakut olonkho «Mighty Er Sogotokh» by V. O. Karataev (based on audio recordings of field expeditions to Nyurbinskii ulus 1968, 1975, 1982 and 1986)). In: Current problems of studying the preliterate history of Northern Eurasia: Collection of materials of the All-Russian scientific conference with international participation in honor of the 75th anniversary of honored scientist of the Sakha Republic (Yakutia), honorary worker of Higher education of the Russian Federation, full member of Academy of Sciences of the Sakha Republic (Yakutia), and the International academy of Sciences of the Higher School, doctor of historical sciences, professor Anatoly Nikolaevich Alekseev (Yakutsk, October 28-29, 2021). Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2021, pp. 162-167. (in Russ.)
2. Larionova A. S. Ritmicheskoe sootnoshenie slova i muzyki v pesennoi traditsii yakutov (po materialam Vilyuiskoi ekspeditsii M. N. Zhirkova 1943 g.) (The rhythmic ratio of words and music in the song tradition of the Yakuts (based on the materials of M. N. Zhirkov's Vilyui expedition in 1943)). In: II Siberian Forum of Folklorists: in honor of the 90th anniversary of the birth of A. B. Soktoev, founder of the series «Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East»: Theses of reports / responsible ed. E. N. Kuzmina. Novosibirsk, Alexpress Publ., 2021, pp. 70-72. (in Russ.)
3. Larionova A. S. Sootnoshenie ritmicheskikh struktur stikha i napeva v pesennoi traditsii yakutov: po materialam Vilyuiskoi ekspeditsii M. N. Zhirkova 1943 g. (The ratio of rhythmic structures of poem and singing in the song tradition of the Yakuts: based on the materials of M. N. Zhirkov's Vilyui expedition in 1943). In: Musical creativity, performance, education: innovative approaches [Web resource]: a collection of materials from the All-Russian Scientific and Practical Conference with international participation (March 26, 2021, Yakutsk) / [edited by A. G. Larionova]. Electron. text. given. (3.6 MB). Kirov: MTSIT publishing house, 2021. 1 electron. opt. Disc (CD-R). – Systems. requirements: PC, Intel 1 GHz, 512 MB RAM, 3.6 MB freedoms. disk. spaces; CD drive; Windows XP and later, PDF reader. Title from the screen. pp. 135-140. (in Russ.)
4. Kvitka K. V. Izbrannye Trudy v 2-kh tomakh (Selected works in 2 volumes). Vol. 1. Moscow, Soviet composer Publ., 1971, 384 p. (In Russ.)
5. Efimenkova B. B. Ritm v proizvedeniyakh russkogo vokal'nogo folklora (Rhythm in Russian vocal folklore). Moscow, Composer Publ., 2001, 256 p. (In Russ.)
6. Efimenkova B. B. Ritmika russkikh traditsionnykh pesen. Uchebnoe posobie po kursu "Narodnoe muzykal'noe tvorchestvo" RAM im. Gnesinykh (Rhythm in Russian traditional songs. Educational materials from the course "Folk musical creativity" Gnesin RAM). Moscow, Publishing House of the Moscow Institute of Culture, 1993, 154 p. (In Russ.)
7. Kondratiev M. G. O ritme chuvashskoi narodnoi pesni. K probleme kvantitativnosti v narodnoi muzyke (On the rhythm of the Chuvash folk song. To the problem of quantitism in folk music). Moscow, Soviet composer Publ., 1990, 144 p. (In Russ.)
8. Kondratiev M. G. Traditsionnaya muzyka chuvashei kak yazyk kul'tury (Traditional Chuvash music as a language of culture). In: *Chuvash humanitarian bulletin*. 2020, no 15, pp. 144-167. (In Russ.)
9. Sychenko G. B. Traditional song culture of Altai residents. Abstract of the dissertation of the Candidate of art history. Novosibirsk, 1998, 23 p. (In Russ.)
10. Yakutskii geroicheskii epos "Moguchii Er Sogotokh" (Yakut heroic epic "Mighty Er Sogotokh"). In: Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 10. Novosibirsk, Nauka Publ., 1996, 440 p. (In Russ. and Yakut)
11. Nikolaeva N. N. Epos olonkho i yakutskaya opera (The olonkho epic and Yakut opera). Yakutsk, YaNTs SO RAN Publ., 1993, 187 p. (In Russ.)
12. Kuzmina A. A. Olonkho Vilyuiskogo regiona: bytovanie, syuzhetno-kompozitsionnaya struktura, obrazy (Olonkho of the Vilyui region: existence, plot, and compositional structure, images). Novosibirsk, Nauka Publ., 2014, 160 p. (In Russ.)
13. Borisov Yu. P. Formy parallelizma v yakutskom olonkho "Moguchii Er Sogotokh" V. O. Karataeva i khakasskom epose "Ai Khuuchin" P. V. Kurbizhekov (Forms of parallelism in the Yakut olonkho "Modun Er Sogotokh" by V. O. Karataev and the Khakass epic "Ai-Khuuchin" by P. V. Kurbizhekov). *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic Studies*. 2017, no 4 (08). [Web resource]. URL: <http://epossvfu.ru/index.php/1/article/view/102> (accessed 03.03.2022), pp. 56-68. (In Russ.)
14. Zhirkov M. N. Yakutskaya narodnaya muzyka (Yakut folk music). – Yakutsk, Book Publishing House, 1981, 176 p. (In Russ.)

УДК 398.22(=512.31)

DOI 10.25587/a8206-1785-8755-m

С. Д. Гымпилова

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН,
г. Улан-Удэ, Россия

КОНЦЕПТ РОДИНА В ЭПИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ БУРЯТ

Аннотация. В данной статье исследуется концепт *родина* в бурятских героических повествованиях, являющийся ключевым понятием для народного сознания и функционирующий в фольклорном тексте как основной компонент универсальной оппозиции «свой/чужой». Бурятский эпос (улигеры), как и героико-эпические произведения других народов, содержит также в своей поэтической структуре разные формульные выражения, в которых ярко проявляется образ *родины*. Для исследования были привлечены героико-эпические произведения бурят: «Аламжи Мэргэн», «Абай Гэсэр Богдо хаан», «Абай Гэсэр Могучий», «Абай Гэсэр». Цель статьи – определение и выявление концептуальных особенностей одного из базовых концептов национальной картины мира *родины* в бурятских улигерах. При анализе фольклорных текстов были применены структурно-семантический, структурно-типологический методы. Актуальность исследования заключена в том, что в настоящий период недостаточно изучено семантическое значение концепта *родина* в эпических текстах монгольских народов. Исследование эпических произведений бурят показало, что в их структурном содержании также зафиксировано немало паремий, благопожеланий, репрезентирующих понятие *родина*. В результате исследования выявлено, что концепт *родина* посредством лексических единиц значительно расширил свое смысловое содержание, а также он является бытовым, аксиологическим концептом, который характеризует этнокультурную идентичность народа. Анализ семантических особенностей концепта *родина* в бурятских улигерах показал, что данное понятие характеризует жизненный взгляд человека на мир, определенный социальный опыт народа, представляет одну из сторон языковой модели мира, которая включает и его периферийную зону.

Ключевые слова: концепт, родина, картина мира, семантика, эпос, буряты, малые жанры, пословицы, благопожелания, призывание

Благодарности: Статья подготовлена в рамках государственного задания ИМБТ СО РАН (проект «Этнокультурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона», № 121031000259-6).

S. D. Gypilova

The concept of HOMELAND in the epic works of the Buryats

Abstract. The article explores the concept of Homeland in Buryat heroic narratives, which is a key concept for the national consciousness and functions in the folklore text as the main component of the universal opposition “us-them”. The Buryat epic (*uligers*), as any heroic epic works of other peoples, also contains in its poetic structure various formulaic expressions in which the image of Homeland is vividly represented. Heroic epic works of the Buryats – “Alamzhi Mergen”, “Abai Geser Bogdo Khaan”, “Abai Geser Mighty”, “Abai Geser” - were analyzed in this research. The purpose of the article is to identify the conceptual features of one of the basic concepts of the national world view – Homeland – in Buryat uligers. Structural-semantic, structural-typological methods were used in the analysis of folklore texts. The relevance of the research lies in the fact that at the present time the semantic meaning of the concept of Homeland in the epic texts of the Mongolian peoples has not been sufficiently studied. The study of the epic works of the Buryats showed that in their structural content there are

ГЫМПИЛОВА Сэсэгма Дмитриевна – к. филол. н., н. с. отдела литературоведения и фольклористики, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского Отделения РАН, Улан-Удэ, Россия

E-mail: gypms70@yandex.ru

GYMPILOVA Sesema Dmitrievna – Candidate of Philological Sciences, researcher, Department of Literature and Folklore Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies, Siberian Branch of the RAS, Ulan-Ude, Russia

E-mail: gypms70@yandex.ru

also a lot of paroemias, well-wishes representing the concept of Homeland. As a result of the study, it was revealed that the concept of Homeland has significantly expanded its semantic content through lexical units, and it is also an everyday, axiological concept that characterizes the ethno-cultural identity of the people. The analysis of the semantic features of the concept of homeland in Buryat uligers showed that this concept characterizes a person's life view of the world, a certain social experience of the people, represents one of the sides of the linguistic world view, which includes its peripheral zone.

Keywords: concept, homeland, worldview, semantics, epic, Buryats, small genres, proverbs, well-wishes, invocation.

Acknowledgements: The work was carried out within the state assignment (project «Ethnocultural Identity in the Architectonics of Folklore and Literary Texts of the Peoples of the Baikal Region», № 121031000259-6).

Введение

Известно, что концепт *родина* представляет собой важнейший компонент национальной языковой картины любого народа и является универсальным понятием, связанным с его этнокультурной идентичностью. В нем всегда выделяется этнокультурная составляющая, связанная с историей и культурой конкретного народа.

Образ *родины* стал исследоваться в научных изысканиях с 90 годов XX века и детально анализировался в работах Ю. С. Степанова [1], А. Вежицкой [2], С. Г. Тер-Минасовой [3], И. Сандомирской [4], В. Н. Телия [5], С. Г. Воркачева [6] и других.

На наш взгляд, выделенная Ю. С. Степановым константа «родная земля», несомненно, является ментально базовой для этнического самосознания любого народа. Им отмечено, что термин «концепт называет лишь содержание понятия, таким образом, термин концепт становится синонимичным термину смысл. В то время как термин значение становится синонимичным термину объем понятия. Говоря проще, значение слова – это тот же предмет или предметы, к которым это слово правильно, в соответствии с нормами данного языка, применено, а концепт – это смысл слова» [1, с. 43].

С. Г. Тер-Минасова справедливо отмечает, что любовь к Родине можно считать неотъемлемой чертой национального характера, эта любовь всегда проявляется открыто и эмоционально, и свидетельством этому является язык [3].

Анализ понятия «родина» следует рассматривать в культуре монголоязычных народов с разных позиций. Мы согласны с мнением М. М. Содномпиловой о том, что «истинное понимание этого концепта в культуре монголоязычных народов возможно при условии знания принципов освоения пространства и организации различного рода деятельности в данном пространстве. Ключевых обрядов жизненного цикла – похоронного и родильного, что обусловлено особой связью объектов данных обрядов с землей как территорией проживания этноса. Важным видится обращение к мифопоэтическим образам родной земли в представлениях носителей традиций кочевой культуры» [7, с. 261].

В бурятско-русском словаре слова *нютаг*, *утэг нютаг*, *утуг*, *тоонто* означают: 1) родное место, родные кочевья, усадьбу, родной улус, родину; 2) местность; 3) территорию, регион. Это исторически принадлежащая тому или другому народу территория с ее природой, населением.

Целью настоящей статьи является определение и выявление концептуальных особенностей одного из ключевых концептов национальной картины мира *родина* в эпических произведениях бурят. Семантические особенности концепта *родина* также выявлены в формульных выражениях как художественно-изобразительных средствах поэтики бурятских улигеров.

Поскольку культурные и духовные ценности народа характеризуют определённый уровень его развития, то можно сказать, что эти ценности в традиционном обществе представляют собой некие ориентиры, которые направляют человека так или иначе действовать в различных жизненных обстоятельствах.

Образ Родины в бурятских улигерах

Известно, что по стадияльно-типологическому принципу бурятский героический эпос подразделяется в три группы: эхирит-булагатскую, унгинскую и хоринскую. В первые две группы включаются улигеры, бытовавшие у западных бурят: в Кудинской долине, верховьях Лены (Эхирит-Булагатском, Качугском, Баяндаевском), по долинам рек Иды, Осы, Обусы (Боханском,

Осинском), в Приангарье (Аларском, Нукутском), районах Иркутской области, а в третью – улигеры восточных бурят, проживающих в Республике Бурятия, Забайкальском крае. Практически во всех трех группах наблюдается сходство сюжетных структур, мотивов и образов, так как их объединяет общий мифологический фонд и единая общепурятская эпическая традиция.

Наиболее архаичным считается эхирит-булагатский эпос, который обнаруживает в себе черты охотничьего уклада жизни творцов улигеров; элементы тотемизма, анимизма, различных культов, мотивы побратимства с животными персонажами; оборотничество, сказочные мотивы. В его сюжетах прослеживаются две основные темы: сватовство и женитьба героя и борьба с чудовищами-мангадхями, врагами-чужеродцами.

Концепт *родина* в наиболее ёмком, развернутом и содержательном плане отражен больше в текстах героических сказаний бурят, а также употребляется выявленных в них формульных выражениях: пословицах, благопожеланиях, призывании.

Зачастую в бурятских эпических текстах образ *родины* представляется в виде «райской обители». Например, в эпосе «Аламжи Мэргэн» (1991) родная земля главного эпического персонажа Аламжи Мэргэна показана прекрасной землей, обладающей несметными богатствами, еще она наделена целебной силой:

*Хадаһаа-лан харьяма,
Халюунай-ла хахархуй
Халюун хиитхуур дайдая
Эжилэжэ түрэбэ-даа.
Боориһоон-ло бурьяма
Булаганай бусархуй
Булган хиитхуур дайдада
Эжилэжи түрэбэ-даа.
Хуултай домтай дайдая
Хубилажи бодобол-да.
Эмтэй домтай дайдада
Эжиниин болон һууба-ла.*

Он родился хозяином
Богатой, привольной земли,
С бурливыми горными реками,
С несчетными выдрами...
С говорливыми горными [ручейками],
С несчетными соболями.
Он родился хозяином
Широкой привольной земли,
Он родился-поднялся
На земле целебной, питающей,
На земле целебной, врачующей
Он хозяином обосновался.

[8, с. 58].

В данном улигере интерес представляет также иной образ родной земли, характеризующийся числовым обозначением. Числа в эпических произведениях бурят зачастую употребляются в тех случаях, когда нужно подчеркнуть особые качества эпических персонажей (количество голов у антиподов героя), передать время, расстояния, которые преодолевает эпический герой.

В частности, родное кочевье основного эпического персонажа Аламжи Мэргэна представлено как земля, до которой 80 лет нужно ехать, еще с восемью стременами:

*Наян сайе газарта
Гараа гээши байнальби,
Найман дууро дайдада
Туроо гээши байнальби...*

На земле, до которой восемьдесят лет ехать
Я появился,
На земле с восемью стременами,
Я родился ...

[8, с. 216].

Если в улигере «Аламжи Мэргэн» родина описывается как богатая, привольная, целебная земля, то в других эпических повествованиях она представлена в виде широкой привольной земли: «Улгэн ехэ дэлхэй» («Абай Гэсэр Богдо хаан»), широкой земли Замби – *Улгун Замби*¹ *дайда* («Абай Гэсэр хубуун»), теплого, родимого края – «*оорийн халуун дайда*», «*һууһан байһан дайда*» («Абай Гэсэр»). При чем, отметим, что концепт *родина* как «своя земля» четко обозначается и в разных малых жанрах фольклора: пословицах, благопожеланиях, призываниях.

¹ Замби – вполне равнозначная с первым лексическая единица, поэтому это как бы парное сочетание, одно понятие. Эти слова грамматически не выделены друг от друга, где две первые лексические единицы как будто носят атрибутивный характер.

Образ Родины в паремиях бурятских улигеров

Исследование малых жанров фольклора монгольских народов, в частности пословиц, благопожеланий, показывает, что главным действующим лицом в них очень часто является человек. Поскольку он в определенной мере владеет ценностной ориентацией по отношению к окружающему миру, дает оценку событиям в своей жизни по их важности, то для человека всё, что имеет для него определённую значимость, является ценным. В связи с этим при исследовании фольклорных текстов наиболее значимым и ценным для человека является концепт *родина*.

Известно, что в традиционной культуре концептуальная оппозиция *свой/чужой* представляет универсальную схему, иллюстрирующую взаимоотношения ключевых концептов духовного универсума монгольских народов – образа «своего мира, родной земли и противопоставленного ему образа неизведанного пространства» [9, с. 157]. Оппозиция *свой/чужой* представляет интерес, в связи с тем, что она тесно связана с понятиями *дом, родина*. Подтверждение этому находим в бурятских паремиях, искусно вплетенных в эпический контекст:

*Харин хуун
Харида багтахабэйма.
Хандагайн сүмэгэн
Тогоондо багтахабэйма.*

[10, с. 236, 293].

Человек с чужбины
На чужбине не уживется,
Трубчатая кость лося.
В котле не поместится.

[перевод наш].

Лексема *родина* в бурятских улигерах специфична и обозначает, прежде всего, место рождения человека. Зачастую употребляется параллельно со значением «своя земля», «нет лучше родной стороны» (какая бы она ни была). При этом, «своя земля, родина располагается на юге, а чужой мир – на севере» [9, с. 104].

*Хуунэй лэ дайда хуитэй юмэ,
Оориин ехэ дайдам ургэмжэтэй юмэ.*

Сурова чужая земля,
Щедро лишь своя великая земля.

[11, с. 102].

С родной земли лучше далеко не уходить, чужбина враждебна и сурова, таит в себе опасности:

*Хари хун харихыма,
Хамнаган хун нуухыма.*

Человек с чужбины уезжает,
Эвенк кочует.

[10, с. 235].

О значимости Родины для человека:

*Урээ гуунэй унагал даа
газар дайдаяа ханабал даа,
Ибии баабайн хубуун гээшэ
Утуг нютагаяа ханабал даа.*

Жеребенок дикой кобылицы
По земному простору тоскует,
Сын матери и отца
По своей родине тоскует.

[12, с. 5171- 5174].

*Эмниг морин гээши-лэ
Эжилээ ханаа байнал-даа,
Ибии баабайн хубуун даа
Газар дайдаяа ханабал!*

Необъезженный конь
По табуны своему тоскует,
Сын матери и отца
По родимой земле тоскует!

[8, с. 234].

А. Б. Пеньковский, отмечая весьма интересную закономерность оппозиции «чужие края/свой край», пишет, что «первый член оппозиции свободно используется в значении реальной идентичности, сопряженной изначально с отрицательной оценкой» [13, с. 57]. Сущность последнего состоит в том, что говорящий, отрицательно оценивая тот или иной объект, исключает объект из своего культурного и/или ценностного мира, и, следовательно, отчуждает его, харак-

теризуя его как элемент чужой, чуждой ему и враждебной ему культуры, другого – чуждого мира [13].

Завершающим кругом в модели пространства является граница вокруг человека – граница «своей» земли, родины (*дэйда, дэлхэй, ехэ орон, нютаг*). Народ всегда охраняет свою родную землю от вторжения на неё «чужих», гордость за нее присуща каждому народу, не зависимо от размеров её территории.

Образ Родины в благопожеланиях бурятских улигеров

Следует отметить, что в поэтической системе героического эпоса о Гэсэре, так же и других улигеров, значительную роль играет и жанр благопожеланий. Благопожелания (*урезлнууд*) генетически восходят к архаическим жанрам-заговорам, заклинаниям. Заговорная формула связана со стремлением древних людей повлиять на стихийные, враждебные людям явления природы силой слова. Люди глубоко верили в силу слова, в волшебные действия слова.

Благопожелания в героико-эпических произведениях тесно связаны с определенными образцами, с магией слова. Зафиксированные в героическом эпосе благопожелания можно условно разделить на следующие группы: 1) обращение героев с благословением друг к другу; 2) благопожелания героя своим помощникам-животным; 3) обращения животных с благопожеланиями к своему хозяину; 4) посвящения животными урезлов друг другу.

Традиционные благопожелания, включенные в состав улигеров, нередко становятся их органической частью. Тем не менее подвижность фольклорного текста, обусловленная импровизационными способностями сказителя, способствует трансформации текстов благопожеланий. Одно и то же благопожелание может встречаться в разных частях единой структуры, и при этом текст лексически меняется.

Отметим, что в произведениях бурятского героического эпоса действующие персонажи одаривают друг друга добрыми пожеланиями – *үрээлами*. Например, в бурятских эпических текстах встречаются тексты благопожеланий, в которых концепт *родина* репрезентируется как «родная земля», «родные места»:

*Гарахан газартаа
Газар мэндээр тэхэрыш!
Ууһан ехэ уһандаа
Унаһан ехэ дайдадаа
Урамтайгаар, золтойгоор харишиэ!*

Счастливо тебе вернуться
На родимую землю!
С удачей тебе вернуться
К родимым водам твоим,
К родимой твоей земле!

[8, с. 140].

Вариант:
*Ууһан ехэ уһандаа
Унаһан ехэ дайдадаа
Ашаа ехэ хундоорээ
Хариит гэжэ хэлэбэл.*

К водам своим священным,
На землю родную
Все возвращайтесь
С полными тороками!

[8, с. 256].

*Буху Хара хубуумнай,
зориһондоо зори-даа,
Золхон заяан хоёргоо
Утүг дээрээ асар-лаа!*

Наш молодец Буху Хара,
Куда устремился, поезжай,
Счастье, судьбу свою обрета
На родину возвращайся!

[14, с. 23].

*Зориһон, зориһон газартаа даа
Золтой заяатай дугшалдаһай,
Золхон заяан хоёр гэшиээ
Утэг дээрээ тэхэруулһэйл!*

Пуškai же до цели своей
Он с заветной удачей и счастьем доскачет,
Пуškai свое счастье, судьбу он
В родные места возвратит!

[15, с. 33].

Вариант этого же благопожелания встречается в другом улигере в более развернутом виде и имеет вариации. Здесь концепт *родина* употребляется не только как «родное кочевье», но и в значении «малой родины» – места, где захоронена пуповина – *тоонто*:

*Зорихон зорихон газартая аалами
Золтой заяатай дугшуулытдаа,
Золхон заяан хоёроо аалами
Үтэг дээрээ тэхэрүүлэгты!
һанаһан һанаһан газартаа аалами
һайхан уроортэй дугшуулагты,
һанаан зурхэн хоёроо аалами
Тоонто дээрээ тэхэрүүлэгты!*

Пускай до цели своей
С удачей и счастьем отправляйтесь,
Счастье, судьбу свою
В родные места верните!
Пускай до задуманной цели
С благополучием доберитесь,
Мысли и душу свою
В тоонто свое верните!

[10, с. 84].

Вариант этого же благопожелания:

*Зорихон зорихон газартаа аалами
Золтой заяатай дугшуулһай аалами,
Золхон заяан хоёроо аалами
Үтэг дээрээ тэхэрүүлһай аалами!
һанаһан һанаһан газартаа аалами
һайн заяатай дугшуулһай аалами, һанаа
зурхэн хоёроо аалами
Тоонто дээрээ асарһай аалами!*

Пускай же до цели своей
Он с удачей и счастьем доскачет,
Пускай счастье, судьбу свою
В родные места возвратит!
Пускай же до цели своей
Он с хорошей удачей доскачет,
Мысли и душу свою
В тоонто свое вернет!

[10, с. 122].

В связи с этим интерес вызывает тот факт, что в отдельных эпических произведениях концепт *родина* употребляется шире в значении территории. В тексте встречаются благопожелания животных персонажей, которые обращены друг другу. Например:

*Алтайдаа бэлиэгтуй,
Атар таргуй таргалагтуй!
Хухуйдоо бэлиэгтуй,
Хуштэй таргуй таргалагтуй!*

Паситесь на Алтае,
Набирайте привольного жиру,
Паситесь на Хухэе,
Набирайте могучего жиру!

[11, с.141-142].

Если в поэтической системе бурятского эпоса встречается достаточно благопожеланий, характеризующих концепт *родина*, чего нельзя сказать о заклинании, призывании. Они встречаются реже в более архаических вариантах героико-эпических произведений, в частности в эхирит-булагатском варианте о Гэсэре.

Образ родины в значении «родная земля» встречается в тексте призывания (обращения) улигера «Абай Гэсэр Богдо хаан»:

*Энэ дайдаяа эжэлээшэн,
Хан дайдаяа хараашан,
Үндээмэ ехэ убгэдмнай,
Хандайма ехэ һамгадмнай,
Урдамнай хараан болоошон,
Хойномнай бараан болоошон,
Зурхэн бэеымни һабуулхабэй,
Зуудэн бэеымни һамаргахабэй тулоо!*

Хозяева этой земли,
За землей родной присматривающие,
Великие наши старцы,
Гордые наши господа,
Спереди опекающие нас,
Сзади присматривающие нас
Чтобы сердце с телом не дрогнуло,
Чтобы сны тело не повредили!

[10, с. 199].

Так обращался к хозяевам местности Анзан Шумар батор перед поездкой на битву.

Таким образом, анализ концепта *родина* в эпических произведениях бурят показал, что он употребляется больше в описании родной земли главного эпического героя, а также четко и лаконично отражен в формульных выражениях, которые содержатся в эпических текстах: пословицах, благопожеланиях, призывании.

Афористические выражения бурят, как и многие образцы малых жанров фольклора других народов, представляют собой симбиоз живой фольклорной традиции, они продолжают свое бытование и являются важными ценностными ориентирами в обществе.

Сохраняя свою основную функцию (сакрально-магическую) и традиционную форму в эпосе, малые жанры фольклора трансформируются, обретают героическую окраску, служат раскрытию эпического содержания. Они многократно повторяются, варьируясь в зависимости от ситуации, происходит их взаимное проникновение, обогащение.

Заключение

Исследование концепта *родина* в эпических произведениях бурят показало, что чаще всего и ярко представлена его репрезентация в формульных выражениях, как поэтических средствах эпоса. Выявленные в эпических текстах образные средства играют существенную роль в их дискурсе и риторике. Сохраняя свою основную функцию (сакрально-магическую) и традиционную форму в героико-эпических произведениях, малые жанры фольклора еще и трансформируются, обретают героическую окраску, служат раскрытию эпического содержания. Они многократно повторяются, варьируясь в зависимости от ситуации, происходит их взаимное проникновение, обогащение.

Отметим, что пословицы, благопожелания в большинстве своем отражают мировоззренческие установки монгольских народов, нравственно-этические устои, эстетические ценности и предпочтения, выражают широкий круг понятий, с их помощью даются нравственные оценки человеческим качествам. В плане поэтики эти формульные выражения, выявленные в текстах героических сказаний бурят, более образно и ярко характеризуют семантические особенности одного из ключевых образов национальной картины мира Родина. В силу своей универсальности концепт *родина*, также как и концепты семья, жизнь, судьба, любовь и т. д., может приобретать в любом языке свою специфическую культурную окрашенность и являться носителем определенной национальной культуры.

Литература

1. Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры : опыт исследования / Ю. С. Степанов. – Москва : Языки русской культуры, 1997. – 824 с.
2. Вержбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов / А. Вержбицкая. – Москва : Языки славянской культуры, 2001. – 288 с.
3. Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация / С. Г. Тер-Минасова. – Москва : Слово, 2000. – 261 с.
4. Сандомирская И. Книга о родине : опыт анализа дискурсивных практик / И. Сандомирская. – Wien. – 2001. – 281 с.
5. Телия В. Н. Наименование РОДИНА как часть социального концепта «Patria» в русском языке / В. Н. Телия // Языковая категоризация : материалы круглого стола, посвященного юбилею Е.С. Кубряковой по тематике её исследования. – Москва, 1997. – 96 с.
6. Воркачëв С. Г. Слово «Родина» : значимостная составляющая лингвоконцепта / С. Г. Воркачëв // Язык, коммуникация и социальная среда : сборник научных трудов. – Воронеж : ВГУ, 2006. Вып. 4. – С. 26-36.
7. Содномпилова М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов / М. М. Содномпилова. – Улан-удэ : Издательство БНЦ СО РАН, 2009. – 364 с.
8. Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон // Запись Ц. Жамцарано от Елбона Шалбыкова / ответственный редактор А. Б. Соктоев. – Новосибирск : Наука, 1991. – 311 с.
9. Санжеева Л. Ц. Бурятский эпос : проблемы поэтики и стили / Л. Ц. Санжеева. – Улан-Удэ : Издательство Бурятского государственного университета, 2011. – 240 с.
10. Абай Гэсэр Богдо хаан. Бурядадай морин ульгэр / Составитель : С. П. Балдаев ; подготовка текста : М. И. Тулохонов, Д. Д. Гомбоин ; научный редактор А. И. Уланов ; РАН. Сибирское отделение, БИОН. – Улаан-Удэ, 1995. – 525 с. (На бурятском языке).
11. Абай Гэсэр / Запись И. Н. Мадасона от П. Петрова ; вводная часть, комментарий, перевод А. И. Уланова. – Улан-Удэ : Бурятское книжное издательство, 1960. – 314 с.

12. Абай Гэсэр Могучий : бурятский героический эпос / Запись Ц. Жамцарано от М. Имегенова / Перевод А. Б. Соктоева. – Москва : Восточная литература, 1995. – 526 с.
13. Пеньковский А. Б. О семантической категории «чуждости» в русском языке / А. Б. Пеньковский // Проблемы структурной лингвистики : 1985-1987. – Москва, 1989. – 387 с.
14. Буху Хара хубун / запись Ц. Ж. Жамцарано ; подготовка к изданию И. Н. Мадасона. – Улан-Удэ, 1972. – 288 с.
15. Абай Гэсэр хубуун. Эхирит-булагатский вариант / Запись Ц. Жамцарано от М. Имегенова ; подготовка текста, перевод и примечания М. П. Хомонова. Ч. 1. – Улан-Удэ, 1961. – 232 с.

References

1. Stepanov Yu. S. Konstanty. Slovar' russkoj kul'tury. Opyt issledovaniya. (Constants. Dictionary of Russian Culture. Research experience). Moscow, Languages of Russian culture Publ., 1997, 824 p. (In Russ.)
2. Verzhbickaya A. Ponimanie kul'tur cherez posredstvo klyuchevyh slov. (Understanding cultures through keywords). Moscow, Languages of Slavic culture Publ., 2001, 288 p. (In Russ.)
3. Ter-Minasova S. G. Yazyk i mezhkul'turnaya kommunikaciya. (Language and intercultural communication). Moscow, Slovo Publ., 2000, 261 p. (In Russ.)
4. Sandomirskaya I. Kniga o rodine: Opyt analiza diskursivnyh praktik. (Book on the Motherland: The Experience of analyzing Discursive Practices). Wien, 2001, 281 p. (In Russ.)
5. Teliya V. N. Naimenovanie RODINA kak chast' social'nogo koncepta «Patria» russkom yazyke (The name MOTHERLAND as part of the social concept of “Patria” in Russian languages). Yazykovaya kategorizaciya. Materialy kruglogo stola, posvyashchennogo yubileyu E. S. Kubryakovo po temati ke eyo issledovaniya. (Language categorization. Materials of the Round table dedicated to the anniversary of E. S. Kubryakova on the subject of her research). Moscow, 1997, 96 p. (In Russ.)
6. Vorkachyov S. G. Slovo «Rodina». Znachimostnaya sostavlyayushchaya lingvokoncepta (The word “Homeland”. Significant components of the linguistic concept). Yazyk, kommunikaciya i social'naya sreda: sbornik nauchnyh trudov. (Language, communication and social environment: collection of scientific papers). Voronezh: Voronezh state university Publ., 2006, iss. 4, pp. 26-36. (In Russ.)
7. Sodnompilova M. M. Mir v tradicionnom mirovozzrenii i prakticheskoy deyatel'nosti mongol'skix narodov (The world in the traditional worldview and practical activities of the Mongolian peoples). Ulan-ude', BNC SO RAN Publ., 2009, 364 p. (In Russ)
8. Alamzhi Me'рге'n molodoj i ego sestricza Aguj Goxon. Zapis' Cz. Zhamczarano ot Elbona Shalby'kova. Otv. Edited by. A. B. Soktoev. Novosibirsk, Nauka Publ., 1991, 311 p. (In Buryat and Russ)
9. Sanzheeva L. C. Buryatskij epos: problemy poetiki i stilya. (The Buryat Epic: problems of poetics and style). Ulan-Ude, Buryat State University Publ., 2011, 240 p. (In Russ)
10. Abaj Geser Bogdo haan. Buryadaj morin ul'ger. Sost. S. P. Baldaev; Text preparation by M. I. Tulohonov, D. D. Gomboin; Nauch. Edited by. A. I. Ulanov. RAN. Sib, BION. Ulaan-Yde, 1995, 525 p. (In Buryat)
11. Abaj Geser. Zap. I. N. Madasona ot P. Petrova. Vvodnaya chast', komm., per. A. I. Ulanova. Ulan-Ude, Buryat Book Publishing House, 1960, 314 p. (In Buryat and Russ)
12. Abaj Geser Moguchij. Buryatskij geroicheskij epos. Zap. C. Zhamcarano ot M. Imegenova / Per. A. B. Soktoeva. Moscow, Oriental literature Publ., 1995, 526 p. (In Buryat and Russ)
13. Pen'kovskij A. B. O semanticheskoy kategorii «chuzhdosti» v russkom yazyke. Problemy strukturnoj lingvistiki: 1985-1987. (On the semantic category of “alienness” in the Russian language. In: Problems of Structural Linguistics: 1985-1987). Moscow, 1989, 387 p. (In Russ)
14. Buxu Xara xubun / zapis' Cz.Zh. Zhamczarano. Podgot. k izdaniyu I. N. Madasona. Ulan-Ude', 1972, 288 p. (In Buryat)
15. Abaj Geser hubuun. Ekhirit-bulagatskij variant. Zap. C. Zhamcarano ot M. Imegenova / Podgotovka teksta, perevod i primechaniya M. P. Homonova. Part 1, Ulan-Ude, 1961, 232 p. (In Buryat and Russ)

УДК 398.22(=512.31)

DOI 10.25587/w0241-6146-7076-j

В. С. Данилова, Н. Н. Кожевников

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

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ И УНИВЕРСАЛИСТСКИЕ АСПЕКТЫ ЯКУТСКИХ ЭПОСА И ФОЛЬКЛОРА КАК ОСНОВАНИЕ ИХ СОВРЕМЕННЫХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Аннотация. Актуальность настоящего исследования обусловлена тем, что эпос и фольклор приобретают все большее значение и приобрели новые измерения вследствие усложнения современной гуманитарной сферы. Эпос и фольклор активно используются в культурных проектах, включающих фундаментальные вопросы образования и воспитания. Поэтому задачами настоящего исследования являются оценка возможности их использования в современной культуре как её универсальные инварианты. Универсализм и междисциплинарность являются приоритетами современной методологии, поскольку могут опираться на опыт смежных научных областей. Их развитие трансформируется в трансдисциплинарность. В результате использования этих подходов рассмотрена «Эпическая модель мира», где в историческом контексте рассматриваются семиотическая, культурологическая, социо-гуманитарная, естественно-научная сферы современного гуманитарного знания. Социо-гуманитарная сфера синхронического среза развиваемых исследований тесно взаимодействует с естественнонаучной сферой и продолжается в ней, что иллюстрируется работами Дж. Фрэзера и З. Косидовского. Исследования также опираются на «расширяющееся фольклорно-мифологическое пространство», где происходит изменение представлений о человеке, его культурно-социо-гуманитарной среды за счет привлечения к исследованию все новых дисциплин: поэтики, герменевтики, феноменологии, эстетики, теории коммуникаций и других современных дисциплин. Вся эта методология применена к якутскому мифу и фольклору, а через них и к якутскому героическому эпосу как одному из наиболее глубоких и многогранных среди всего мирового эпического наследия. Олонхо постоянно связано с пределами своего повествования (временными, пространственными, энергетическими). Литературная поэтика рассматривает сущность и основные законы формирования олонхо. Герменевтика предлагает истолкование трудных для восприятия мест. Феноменология проводит послойное истолкование текста и его анализ с точки зрения автора (сказителя) и читателя, каждый из которых опирается на своё разделение текста на слои исследования (фонетический, семиотический, фигур и тропов и т. д.). Эстетический подход объединяет поэтические и музыкальные ритмы эпоса, его историческую канву с инвариантами современной культуры. Теории коммуникаций вовлекают в поле этого процесса планетарные оболочки, интернет, сети культуры, науки, образования. Настоящее исследование будет иметь продолжение в развитии трансдисциплинарного подхода применительно к мифу, фольклору и эпосу, что позволит обосновать совокупность различных взглядов из смежных областей, объединенных авторской концепцией предельных динамических равновесий.

Ключевые слова: междисциплинарность, трансдисциплинарность, фольклор, миф, герменевтика, феноменология, модель, культурология, пределы повествования, семиотика.

ДАНИЛОВА Вера Софроновна – д. филос. н., проф. кафедры философии, Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова, Якутск, Россия.

КОЖЕВНИКОВ Николай Николаевич – д. филос. н., проф. кафедры философии, Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: nikkozkh@gmail.com

DANILOVA Vera Sofronovna – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Chair of Philosophy, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

KOZHEVNIKOV Nikolay Nikolaevich – Doctor of Philosophical Sciences, Prof., Chair of Philosophy, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: nikkozkh@gmail.com

V. S. Danilova, N. N. Kozhevnikov

Interdisciplinary and universalist aspects of Yakut epics and folklore as the basis of their modern methodological research

Abstract. The study is relevant because myth and folklore are becoming increasingly important due to the complication of the modern humanitarian sphere. Epic and folklore are actively used in cultural projects involving fundamental issues of education and upbringing. Therefore, the objectives of this study are to assess the possibility of their use in modern culture. Universalism and interdisciplinarity are the priorities of modern methodology, since they can rely on the experience of related scholarly fields. Their development is transformed into transdisciplinarity. As a result of using these approaches, the “Epic model of the world” is considered, where the semiotic, cultural, socio-humanitarian, natural-scientific spheres of modern humanitarian knowledge are considered in a historical context. The socio-humanitarian sphere of the synchronic section of the developed research closely interacts with the natural science sphere and continues in it, which is illustrated by the works of J. Fraser and Z. Kosidovsky. Research is also based on the “Expanding folklore and mythological space”, where there is a change in ideas about a person, his cultural, socio-humanitarian environment due to the involvement of new disciplines in the study: poetics, hermeneutics, phenomenology, aesthetics, communication theory and others. -temporal disciplines. All this methodology is applied to the Yakut heroic epic as one of the most profound and multifaceted among the entire world epic heritage. Olonkho is constantly connected with the limits of its narration (temporal, spatial, energetic). Literary poetics examines the essence and basic laws of the formation of Olonkho. Hermeneutics offers an interpretation of difficult-to-understand passages. Phenomenology conducts a layer-by-layer interpretation of the text and its analysis from the point of view of the author (narrator) and the reader, each of which relies on its own division of the text into layers of research (phonetic, semantic, figures and tropes, etc.). The aesthetic approach combines the poetic and musical rhythms of the epic, its historical outline with the invariants of modern culture. Theories of communication involve planetary shells, the Internet, networks of culture, science, education in the field of this process. This research will be continued in the development of a transdisciplinary approach in relation to myth, folklore and epic, which will justify a set of different views from related areas united by the author’s concept of limiting dynamic equilibria.

Keywords: interdisciplinarity, transdisciplinarity, folklore, myth, hermeneutics, phenomenology, model, semiotics, cultural studies, narrative limits.

Введение

Целью настоящего исследования является формирование взгляда на якутские миф и фольклор с точки зрения универсальной научной и философской методологии. В качестве исходных положений будем опираться на авторское руководство по этому вопросу [1]. Исследования по фольклору в нашей стране в значительной степени опираются на работы полутора-двух десятков авторов. Многие современные работы содержат ссылки к именам середины прошлого века В. Я. Проппу, Б. И. Путилову, В. В. Иванову, В. Н. Топорову, П. Г. Богатыреву, А. Л. Топорову, В. Е. Гусеву, С. С. Аверинцеву, Д. С. Лихачеву, А. М. Веселовскому, В. М. Жирмунскому, Р. С. Липец, Е. М. Мелетинскому и некоторым другим. Конечно, авторы этих работ оказали огромное влияние на развитие науки своего времени, и кое-что в их работах имеет значение и сейчас.

Якутские миф и фольклор самым тесным образом связаны с героическим эпосом олонхо, являясь его фундаментом. Героический эпос у всех народов возник гораздо позже соответствующих ему мифов и фольклора, представляя собой гораздо более организованный и структурированный этап устного народного творчества. Якутский героический эпос характеризуется красочностью и глубиной архитектоники. Он институализирован во многие сферы культуры, науки, образования якутского народа. Его можно сравнить по своей значимости с древнегреческим и индийским эпосами (поэмами Гомера, «Махабхаратой», «Рамаяной»).

Все это оказалось возможным в результате яркости его основания – фольклора и мифа, что неоднократно отмечалось исследователями, работающими в различных странах. В настоящее время назрел перевод этих исследований на более высокий методологический уровень, поскольку рядом со сферами мифа и фольклора находятся огромные пласты социальной и гуманитарной науки, универсальной ориентации. В этих направлениях философии и науки имеется

развитая методология, разработанная в мельчайших деталях. В качестве примера можно отметить, что идея хронотопа, блестяще использованная М. М. Бахтиным была первоначально разработана в физиологии А. А. Ухтомским. Так что методология естественных наук также может и должна быть востребована в этих исследованиях. Еще ближе к исследованию эпоса находятся философские методы феноменологии и герменевтики, а также научные подходы семиотики.

В связи с большим вниманием в современных условиях к мифу и фольклору следует рассмотреть возможности использования для их исследования междисциплинарных и универсалистских методов. Оба этих методологических направления можно связать с синхроническим и диахроническим срезом исследований эпоса, мифа и фольклора. Традиционно в литературоведении принято считать, что «методологически правильно начинать с синхронии, с изучения *художественной системы*, рассматривается ли она в рамках отдельного произведения, целого жанра или художественного мира писателя. И лишь потом становится продуктивным проследживание *исторической эволюции отдельных аспектов произведения*» [2, с. 11]. В развиваемом подходе оба эти среза одновременно связаны с междисциплинарными и универсалистскими методами исследования, углубляя и расширяя возможности последних.

Универсалистские аспекты исследования мифа и фольклора

Как обобщение междисциплинарного подхода следует рассмотреть и трансдисциплинарный подход. «После этапа междисциплинарных исследований следует ожидать более высокого этапа – трансдисциплинарного, который не ограничится междисциплинарными отношениями, а разместит эти отношения внутри глобальной системы, без строгих границ между дисциплинами» [3, с. 144]. Трансдисциплинарность, как «новое пространство без стабильных границ между дисциплинами, как новая область знаний, должна быть непременно супер- или гипердисциплиной. Такая трансдисциплинарность должна являться координатором всех дисциплинарных и интердисциплинарных систем обучения и инноваций на основе общего аксиоматического подхода» [4, с. 108].

Будем отталкиваться от метафоры Л. Н. Гумилева, который при рассмотрении исторических процессов использовал взгляды «из мышиной норы», «с высоты холма» и «с высоты птичьего полета». Этот метафорический подход представляет собой восхождение к универсализму, который в отличие от этого одномерного высказывания может иметь множество измерений и исследовать рассматриваемую проблему по различным направлениям. Универсализм – это восхождение ко все более и более широкому основанию и типам взаимодействий, в результате чего могут возникнуть их гомеоморфные ряды, вовлекаемые в процесс самоорганизации. Эпос является ключевым механизмом на пути от мифа к основным жанрам литературы, прежде всего эпическому роману.

Рассмотрим «эпическую модель мира», где в историческом контексте рассматриваются семиотическая, культурологическая, социо-гуманитарная, естественнонаучная сферы современного гуманитарного знания.

Само понятие «мир» в эпической модели мира целесообразно понимать, «как человека и среду в их взаимодействии»; в этом смысле мир есть результат переработки информации в среде и в самом человеке, причем «человеческие» структуры и схемы часто экстраполируются на среду, которая описывается на языке антропоцентрических понятий... Иначе говоря модель мира реализуется в различных семиотических воплощениях, ни одно из которых для мифопоэтического сознания не является полностью независимым, поскольку все они скоординированы между собой и образуют единую универсальную систему, которой они и подчинены» [5, с. 161].

Для культурологических исследований мифа, эпоса и фольклора особое значение имеет символическая школа (Э. Кассирер, К. Леви-Стросс), согласно которой человек находится в новом измерении действительности, живет не просто в физической, а в символической Вселенной, частями которой являются все его духовные проявления (язык, миф, искусство, религия и т. д.). Они как нити сплетаются в плотную символическую сеть, которая, хотя и накапливает человеческий опыт, но порой заслоняет от нас реальность. Согласно Э. Кассиреру, человек выражает свой внутренний мир, мысли через символы и знаки. Внешний мир обозначается им через символическую культуру – символически значимое конструирование мира, которое может быть представлено в виде совокупности различного рода символических форм [6].

К. Леви-Стросс рассмотрел взаимодействие между основными мотивами эпического сказания, прежде всего между структурами Верхнего, Среднего и Нижнего миров. Их устройство описано во многих текстах эпоса олонхо и в соответствующей научной литературе [7]. Однако многое в организации этих миров отличает их от аналогичных концепций в других мифах, эпосах, религиях и культурах. Например, к человеку расположена только часть Верхнего мира, Нижний мир описан неопределенно, эскизно, Средний мир представлен отдельными регионами, слабо связанными между собой [8].

Ответ на эти вопросы дает исследование трех следующих обстоятельств: 1) взаимодействия с природой; 2) осознание внутреннего мира человека; 3) взаимодействия с соседними враждебными племенами. Природа Крайнего севера пугала древнего человека, была враждебна ему. Каждый обитатель Среднего мира героического эпоса олонхо, соприкасаясь со своим внутренним миром, взаимодействовал с бессознательным, которое вызывало недоумение, боязнь, страх, но в то же самое время завораживало своей глубиной и сокрытой в ней энергией. Почти все соседние племена юга были враждебны древним якутам, откуда они вынуждены были уйти, что позволило обосновать враждебность к ним пяти небес Верхнего мира. Враги Нижнего мира представлялись автохтонными племенами на бескрайних северных просторах, которые не были исследованы древними якутами. В эпосе отражены их экстраполяции, что и привело к таким неопределенным эскизным описаниям Нижнего мира. Пространства, на которые переселились древние якуты, также были огромны и освоены отдельными небольшими областями, что нашло отражение в представлениях о Среднем мире.

Социо-гуманитарная сфера синхронического среза развиваемых исследований тесно взаимодействует с естественнонаучной сферой и продолжается в ней. Можно упомянуть о работах Дж. Фрэзера [9] и З. Косидовского [10], где фольклор тесно увязывается с Библией и считается её основанием. Обосновывается генетическая связь христианства с первобытными верованиями человечества. Дж. Фрэзер использовал этнографический и фольклорный материал практически из всех центров культуры Древнего мира и проследил, как их мифы, фольклор, эпос формировали основные концепции Ветхого завета. З. Косидовский использовал аналогичный подход сначала применительно к Ветхому, а затем Новому заветам. Он детально показал, как в Евангелиях, Деяниях и Посланиях апостолов присутствуют различные пласты мифа и фольклора, а их авторы: Лука, Матфей, Иоанн и другие – являлись собирателями фольклорных и эпических сказаний [11]. В якутском мифе и фольклоре присутствуют воспоминания о южной прародине древних якутов, что отражается, например, в особенностях разделения неба на девять небес (южная их часть враждебна), упоминание об озере-море Байкал. Взаимодействие с Севером и населяющими его автохтонными племенами северо-востока Азии выражено в основном в описании Нижнего мира с его злобностью, скудной природой, причем все эти сведения эскизные, отрывочны, как информация о местах, где древние якуты бывали редко и недолго. Описания, обусловленные взаимодействием олонхо с действительностью XVIII, XIX веков, включают в себя реальность этого времени, здесь появляются упоминания о Камчатке, стране Сибири и т. д.

Архитектоника якутского эпоса оказалась ориентированной на универсализм и междисциплинарность по своей сущности. Именно благодаря этому все вышеупомянутые связи мифа и фольклора с различными временными периодами оказались столь тесно переплетенными. Особое значение для универсалистского подхода имеют ритмы, которые пронизывают все эти пласты и связывают их в единое целое. Особенно наглядно это представлено в синкретической и эйдетической поэтике [12].

Междисциплинарные и трансдисциплинарные аспекты исследования мифа и фольклора

Междисциплинарность – привлечение методологических идей из различных дисциплин и «нанизывание» их на единую фундаментальную концепцию для углубления и расширения последней. Междисциплинарные исследования являются высоко эффективным исследовательским подходом, прежде всего, для развития универсалистских тенденций в эпосе и фольклоре. В этом следует опираться на «расширяющееся фольклорно-мифологическое пространство», где происходит изменение представлений о человеке, его культурно-социо-гуманитарной среды за счет привлечения к исследованию все новых дисциплин: поэтики, герменевтики, феномено-

логии, эстетики, теории коммуникаций и других. Многочисленные научные работы по лингвистике, психологии, этнографии позволяют связать миф, фольклор, а также и эпос с религией, философией, наукой. Литературная поэтика естественным образом продолжает взаимодействия с семиотическими, эстетическими, коммуникационными аспектами художественного дискурса. «Миф – это всегда связь, стержень бесчисленных связей» [13, с. 153].

Один из наиболее ярких исследователей мифа в современной науке А. Ф. Лосев считал, что сначала миф должен быть исследован сам по себе. «Надо сначала стать на точку зрения самой мифологии, стать самому мифическим субъектом. Надо вообразить, что мир, в котором мы живем и существуют все вещи, есть мир мифический, что вообще на свете только и существуют мифы. Такая позиция вскроет существо мифа как мифа. И уже потом только можно заниматься гетерогенными задачами, например «опровергать» миф, ненавидеть или любить его, бороться с ним или насаждать его» [14, с. 8]. Исходя из данной им «окончательной диалектической формулы», согласно которой «миф есть в словах данная чудесная личностная история» [14, с. 195]. Сформулированный выше универсальный взгляд на миф вполне оправдан, но вступает в существенные противоречия с современными трактовками мифа. При этом важно задействовать все связи мифа и фольклора с окружающим их миром, эпосом, другими жанрами литературы. «... и мифопоэтика, и аналитика, как различные типы человеческого мировосприятия, равно необходимы человеку, так как функцией аналитического мировосприятия является поддержание человеческого бытия как такого, тогда как функцией мифопоэтики является сделать это бытие, собственно, человеческим» [15, с. 412].

В современных условиях на этапе глобального развития человечества социальные стимулы и мотивации заменились на культурные. Информационное воздействие на современного человека по сравнению с предыдущими эпохами неизмеримо возросло. Человек использует миф, архетипы, культурологическое истолкование религиозных догматов в качестве основания (системы координат) своего существования. Задачей культурологии становится выявление культурного кода. Любое явление, процесс в любой культурной сфере (материальной, духовной и т. д.) заменяется прочтением текстов, состоящих из определенных символов, то есть тесно коррелирует с герменевтическим методом, предполагающим вживание в культурно-этнические особенности народа.

В настоящее время возникла неомифология, в которой выделяются два основных подхода к мифу в современных условиях. Согласно концепциям первого подхода, развивающего европейский рационализм XVII-XVIII вв., миф стал архаизмом, и время его безвозвратно ушло. Например, Р. Барт [16] считал, что мифология искажает и обедняет жизненную реальность. Концепции другого подхода основываются на развитии традиций романтической философии и эстетики и относятся к современному мифу позитивно. В современной методологии большое значение придается взаимоотношению естественнонаучного знания и знания, которое присутствует в мифах, поскольку между ними есть очень много параллелей. Мифы смело берутся за решение проблем, недоступных науке, таких как возникновение мира, конец Вселенной. В своем «Мифологическом мышлении» Э. Кассирер рассматривает мифологию как независимую символическую систему, главной функцией которой является моделирование мира. При этом используется язык, позволяющий производить обобщения на конкретно-чувственном уровне, а абстракция становится символом других явлений или предметов [6].

Междисциплинарный подход опирается прежде всего на архетипы, фразеологические шаблоны и формулы, хронотопы, мировоззренческие универсалии. Архетипы обеспечивают взаимосвязи между основаниями различных культур, становясь универсальным ядром мифов и эпоса. Фразеологические шаблоны и формулы, выявленные в различных эпосах обладают фундаментальным гомеоморфизмом. Хронотопы трансформированы в литературоведение из естественных наук (физиологии), но оказались важнейшим механизмом именно гуманитарной сферы. Мировоззренческие (культурные) универсалии гармонизируют совокупность рассмотренных выше понятий и наиболее полно проявляются именно в своих граничных состояниях.

Якутский героический эпос постоянно имеет дело с предельными граничными состояниями [17]. Идентификационные характеристики при описании героя, его дома, путешествий, борьбы – везде пределы возможного. Все коммуникационные пределы связаны с границами систем –

Верхнего, Среднего, Нижнего миров, дорог в эти миры, опасностей, подстерегающих на этих дорогах. То же относится и к ритмам, будь то ритмы боя или стиха, которые объединяют все предыдущее.

Такой подход является уже трансцендентальным, выводящим миф в универсальную сферу равновесий, которые присущи всем сферам мира: неорганическому, органическому, душевному и духовному, однако это следует рассмотреть отдельно в специальной статье.

Дискуссия

Олонхо постоянно связано с пределами своего повествования (временными, пространственными, энергетическими). Эпос институализируется в различные области культуры, образования, связывает самые разнородные области знания. Современная методология позволяет углубить исследование различных аспектов олонхо. Литературная поэтика рассматривает сущность и основные законы формирования эпоса олонхо. Герменевтика предлагает истолкование трудных для восприятия мест, опираясь на методы герменевтического треугольника и круга. Феноменология проводит послойное истолкование текста и его анализ с точки зрения автора (сказителя) и читателя, каждый из которых опирается на своё разделение текста на слои исследования (фонетический, семантический, фигур и тропов и т. п.). Эстетический подход объединяет поэтические и музыкальные ритмы эпоса, его историческую канву с инвариантами современной культуры. Теории коммуникаций, продолжая этот процесс, вовлекают его в поле современных планетарных оболочек, интернета, сети культуры, науки, образования, замыкаемые в единое целое.

Заключение

Универалистские аспекты эпоса, мифа и фольклора позволяют выбрать наиболее удобные эпистемологические основания для организации исследования. Ими являются равновесные состояния эпоса и фольклора, прежде всего предельные равновесные состояния. Именно они связывают эпос и все сферы его влияния в единое целое. Междисциплинарные аспекты исследований, отталкиваясь от этих оснований, позволяют организовать «расширяющееся фольклорно-мифологическое пространство», которое, проходя через основания предельных равновесий, будет обладать оптимальностью и устойчивостью на всех уровнях этого расширительного процесса.

Фундаментальная ориентация современной гуманитарной методологии означает восхождение от дисциплинарности к междисциплинарности, затем к трансдисциплинарности, формируя тем самым все более универсальный исследовательский подход. Это оптимально соответствует исследованию якутского героического эпоса, где универалистские и междисциплинарные тенденции в методологии исследования позволяют взглянуть на все его стороны, сочетая эти методы с авторской концепцией предельных динамических равновесий.

Перспективы применения междисциплинарного и трансдисциплинарного методов как разновидностей универсальных научных подходов огромны. Взаимодействие с философией, естественными и гуманитарными науками (лингвистикой, семиотикой, герменевтикой, феноменологией) открывают самые широкие горизонты их дальнейшего использования. В исследовании якутских фольклора и эпоса можно отметить яркие работы В. В. Винокурова [18, 19], в которых естественнонаучная мысль тесно взаимодействует с гуманитарной. Здесь широко используются модели пространства, времени, узловых точек развития, что преломляется в гуманитарные представления, концепции, формулы, имеющие значение не только для исследуемых мифа и фольклора, но и далеко за их пределами, для всей этой сферы в целом.

Литература

1. Кожевников Н. Н. Методология научных исследований / Н. Н. Кожевников, В. С. Данилова. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2022. – 210 с.
2. Теория литературы в 2 т. / под редакцией Н. Д. Тмарченко // Т. 1. – Москва : Академия, 2004. – 512 с.
3. Piaget J. «L'épistémologie des relations interdisciplinaires» / J. Piaget, in Léo Apostel et al., 1972. – P. 144.
4. Jantsch E. Vers l'interdisciplinarité et la transdisciplinarité dans l'enseignement et l'innovation / E. Jantsch in Léo Apostel et al, 1972.

5. Мифы народов мира. В 2 т. // Т. 2. – Москва : Советская энциклопедия, 1988. – 719 с.
6. Кассирер Э. Философия символических форм / Э. Кассирер // В 3 т. Т. 2. Мифологическое мышление. – Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2001. – 280 с.
7. Ойунский П. А. Якутская сказка её сюжет и содержание / П. А. Ойунский. – Якутск : Сайдам, 2013. – 96 с.
8. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо / Н. В. Емельянов. – Москва : Наука, 1980. – 376.
9. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете / Дж. Дж. Фрэзер ; перевод с английского. – Москва : Политиздат, 1989. – 542 с.
10. Косидовский З. Сказания евангелистов / З. Косидовский ; перевод с польского. – Москва : Политиздат, 1977. – 262 с.
11. Косидовский З. Библийские сказания / З. Косидовский ; перевод с польского. – Москва : Политиздат, 1990. – 479 с.
12. Данилова В. С. Философские исследования текстов Олонхо / В. С. Данилова, Н. Н. Кожевников. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2019. – 176 с.
13. Борхес Х.-Л. Двойник Магомета : рассказы и эссе (1932-1970). / Х.-Л. Борхес ; перевод с испанского. – Санкт-Петербург : Кристалл, 2002. – 191 с.
14. Лосев А. Ф. Миф–Число–Сущность / А. ф. Лосев. – Москва : Мысль, 1994. – 919 с.
15. Козолупенко Л. П. Мифопоэтическое восприятие / Л. П. Козолупенко. – Москва : Канон+, 2009. – 432 с.
16. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт ; перевод с французского. – Москва : Прогресс, 1989. – 616 с.
17. Кожевников Н. Н. Основные понятия философии в контексте системы координат мира на основе предельных динамических равновесий детерминистического хаоса / Н. Н. Кожевников. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2020. – 166 с.
18. Винокуров В. В. Иччи-духи в якутском героическом эпосе Олонхо / В. В. Винокуров // Вестник СВФУ. Серия : Эпосоведение. – 2017. – № 3 (07). – С. 38-51.
19. Винокуров В. В. О смысле и сути одной эпической формулы Олонхо Олонхо / В. В. Винокуров // Вестник СВФУ. Серия : Эпосоведение. – 2020. – № 3 (19). – С. 86-93.

References

1. Kozhevnikov N. N., Danilova V. S. Methodology of scientific research. Yakutsk, NEFU Publishing House, 2022, 210 p. (In Russ.)
2. Theory of literature. Ed. N. D. Tamarchenko. Vol. 1. Moscow, Academy Publ., 2004, 512 p. (In Russ.)
3. Piaget J. The epistemology of interdisciplinary relations. In: Interdisciplinarity – Problems of teaching and research. Center for Research and Innovation in Education. Eds. L. Apostel, G. Berger, A. Briggs, G. Michaud. Paris, Organisation for Economic Co-operation and Development Publ., 1972, pp. 131-144. (In French)
4. Jantsch E. Towards interdisciplinarity and transdisciplinarity in teaching and innovation. In: Interdisciplinarity – Problems of teaching and research. Center for Research and Innovation in Education. Eds. L. Apostel, G. Berger, A. Briggs, G. Michaud. Paris, Organisation for Economic Co-operation and Development Publ., 1972, pp. 98-125. (In French)
5. Myths of the peoples of the world. Vol. 2. Moscow, The Soviet Encyclopedia Publ., 1988, 719 p. (In Russ.)
6. Kassirer Je. Philosophy of symbolic forms. Vol. 2. Mythological thinking. Moscow; Saint-Petersburg, University Book Publ., 2001, 280 p. (In Russ.)
7. Oyunsky P. A. The Yakut fairy tale (olonkho), its plot and contents (the analysis of Yakut fairy tales). Yakutsk, Sajdam Publ., 2013, 96 p. (In Russ. and English)
8. Emelyanov N. V. Stories of Yakut olonkho. Moscow, Nauka Publ., 1980, 376 p. (In Russ.)
9. Fraser J.J. Folklore in the Old Testament. Translated from English. Moscow, Politizdat Publ., 1989, 542 p. (In Russ.)
10. Kosidovsky Z. Legends of the Evangelists. Translated from Polish. Moscow, Politizdat Publ., 1977, 262 p. (In Russ.)
11. Kosidovsky Z. Biblical tales. Translated from Polish. Moscow, Politizdat Publ., 1990, 479 p. (In Russ.)
12. Danilova V. S., Kozhevnikov N. N. Philosophical studies of Olonkho texts. Yakutsk, NEFU Publishing House, 2019, 176 p. (In Russ.)

13. Borges H.-L. The Double of Mohammed: stories and essays (1932-1970). Translated from Spanish. Saint-Petersburg, Kristall Publ., 2002, 191 p. (In Russ.)
14. Losev A.F. Myth-number-essence. Moscow, Mysl' Publ., 1994, 919 p. (In Russ.)
15. Kozolupenko L. P. Mythological perception. Moscow, Kanon+ Publ., 2009, 432 p. (In Russ.)
16. Bart R. Selected works. Semiotics. Poetics. Translated from French. Moscow, Progress Publ., 1989, 616 p. (In Russ.)
17. Kozhevnikov N. N. The basic concepts of philosophy in the context of the coordinate system of the world based on the ultimate dynamic equilibria of deterministic chaos. Yakutsk, NEFU Publishing House, 2020, 166 p. (In Russ.)
18. Vinokurov V. V. Ichchi (spirits) in Yakut heroic epic Olonkho. In: Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic Studies. 2017, no. 3 (07), pp. 38-51. DOI <https://doi.org/10.25587/SVFU.2017.7.10591> (In Russ.)
19. Vinokurov V. V. On the meaning and essence of one epic olonkho formula. In: Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic Studies. 2020, no. 3(19), pp. 86-93. DOI <https://doi.org/10.25587/15826-9274-1975-f> (In Russ.)

УДК 398.221:821.512.157-31Яковлев.09
DOI 10.25587/q3928-2698-2068-t

А. Н. Мыреева

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ОЛОНХО И ПЕРВЫЙ ЯКУТСКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ РОМАН «ТЫГЫН ДАРХАН» В.С. ЯКОВЛЕВА-ДАЛАНА

Аннотация. Духовно-нравственные, философские основы олонхо получили освещение в трудах ведущих исследователей олонхо: философов, основоположников якутской литературы. Как основное содержание олонхо выявлены гуманизм, патриотизм, преклонение перед героизмом. Подчеркнуто, что в олонхо отразились глубинные истоки мировоззрения, космогонические представления, культ природы, мифологизм, в основе – идея «счастья и благополучия всего племени» (И. Пухов). Народнопоэтические традиции олонхо сыграли определяющую роль в развитии жанров якутской литературы, в т. ч. жанра исторического романа. Динамика жанровой эволюции якутской прозы во второй половине XX века определяет актуальность исследования жанра исторического романа в аспекте традиций и новаторства. Литературный процесс рассматриваемого периода знаменателен новым интересом к народнопоэтическому наследию, олонхо и преданиям. Возросший уровень национального самосознания в новых социально-исторических обстоятельствах обусловил активное обращение к богатству этнокультурной памяти народа. В статье поставлена цель выявления роли олонхо в духовно-нравственном формировании личности в жанре исторического романа. Методологические подходы: историко-литературный, типологический, концептуальный. В творчестве якутских писателей разных поколений выражены духовно-нравственные истоки, основанные на развитии народнопоэтических традиций: глубокий патриотизм, традиционные верования, богатство образного языка. Народнопоэтические традиции претерпели сложную эволюцию на протяжении истории якутской литературы. Традиции эпического повествования и мифологическая поэтика претворяются в литературном произведении многопланово: в сюжетно-мотивной системе, в композиционном строении, в своеобразии ритма и стиля, в принципах характерологии, в авторской позиции, в нравственно-философской концепции в целом. Все эти особенности своеобразно проявились в поэтике ведущих жанров, о чем свидетельствует и эволюция жанра романа. Новый характер историзма в жанре романа отчетливо проявился в якутской литературе последнего десятилетия XX века. Качественное обновление эпических традиций отличает произведения В. Яковлева-Далана, Н. Петрова, И. Гоголева, П. Харитоновой-Ойуку, Н. Лугинова, Е. Неймохова и др., освещающих разные периоды истории народа. Как свидетельствует опыт многих литератур, становление жанра исторического романа на новом этапе свидетельствует о высоком уровне развития литературы. Эпическая масштабность и энциклопедическая широта воссоздания народной жизни присуща первому историческому роману якутской прозы – «Тыгын Дархан» В. Яковлева-Далана. Все эпическое «здание» романа пронизано заботой о духовно-нравственном здоровье молодого поколения. Творческая опора на традиции преданий и олонхо пронизывает всю сложную структуру произведения: в образно-мотивной системе, в сюжетно-композиционной организации, в своеобразии ритма и стиля, в определяющей роли авторской позиции. Эпический ритм повествования органичен жизнеописанием легендарного предводителя народа Тыгына Дархана. Естественный ритм жизни природы определяет логику художественного повествования, многопланово показана культура взаимоотношений северного народа с природным миром. Этносферу национального мира выражают концепты: олонхо, алаас, ураса, ысыах, осуохай, алгыс. Воссоздавая эпоху легендарного героя, в романе утверждается один из центральных культов народной веры – культ преемственной связи поколений, памяти истории народа. Нравственно-философская концепция романа, основанная на традициях героического эпоса, имеет большое значение в духовно-нравственном формировании личности.

МЫРЕЕВА Анастасия Никитична – д. филол. н., с. н. с. отдела фольклора и литературы Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: anastmyreeva@yandex.ru

MYREEVA Anastasia Nikitichna – Doctor of Philological Sciences, Senior Researcher, Department of Folklore and Literature, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: anastmyreeva@yandex.ru

Ключевые слова: олонхо; легенда; духовно-нравственный опыт; исторический роман; герой; стиль; ритм; природа; ысыах; традиция; концептосфера.

А. N. Myreeva

Olonkho and the first Yakut historical novel “Tygyn Darkhan” by V. S. Yakovlev-Dalan

Abstract. The spiritual, moral, philosophical foundations of Olonkho were covered in the works of leading researchers of Olonkho: philosophers, founders of Yakut literature. Humanism, patriotism, admiration for heroism are revealed as the main content of the Olonkho. It is emphasized that the Olonkho reflects the deep sources of the worldview, cosmogonic ideas, the cult of nature, mythologism, based on the idea of “happiness and well-being of the whole tribe” (I. Pukhov). The folk poetic traditions of Olonkho played a decisive role in the development of the genres of Yakut literature including the genre of the historical novel. The dynamics of the genre evolution of Yakut prose in the second half of the 20th century determines the relevance of the study of the historical novel genre in the aspect of traditions and innovation. The literary process of the period under review is marked by a new interest in the folk poetic heritage, Olonkho and legends. The increased level of national self-consciousness in the new social and historical circumstances led to an active appeal to the wealth of the ethno-cultural memory of the people. The aim is to identify the role of Olonkho in the spiritual and moral formation of personality in the genre of a historical novel. Methodological approaches: historical and literary, typological, conceptual. In the works of Yakut writers of different generations, spiritual and moral origins were expressed, based on the creative development of folk poetic traditions: deep patriotism, traditional beliefs and richness of figurative language. Folk poetic traditions have undergone a complex evolution throughout the history of Yakut literature. The traditions of epic narration and mythological poetics are implemented in a literary work in many ways: in the plot-motivational system, in the compositional structure, in the originality of rhythm and style, in the principles of characterology, in the author’s position, in general, in the moral and philosophical concept. All these features manifested themselves in a peculiar way in the poetics of the leading genres, as evidenced by the evolution of the genre of the novel. The new character of historicism in the genre of the novel was clearly manifested in the Yakut literature of the last decade of the 20th century. The qualitative renewal of epic traditions distinguishes the works of V. Yakovlev-Dalan, N. Petrov, I. Gogolev, P. Kharitonov-Oyuku, N. Luginov, E. Neimokhov and others, covering different periods of the history of the people. As the experience of many literatures testifies, the formation of the genre of the historical novel at a new stage indicates a high level of development of literature. The epic scale and encyclopedic breadth of recreating folk life is inherent in the first historical novel in Yakut prose “Tygyn Darkhan” by Vasily Yakovlev-Dalan. The entire epic building of the novel is permeated with concern for the spiritual and moral health of the younger generation. Creative reliance on the traditions of legends and Olonkho permeates the entire complex structure of the work: in the figurative and motive system, in the plot compositional organization, in the originality of rhythm and style, in the determining role of the author’s position. The epic rhythm of the narrative is organic in the biography of the legendary leader of Tygyn Darkhan people. The natural rhythm of the nature life determines the logic of the artistic narrative. The culture of the relationship of the northern people with the natural world is shown in many ways. The ethnosphere of the national world is expressed by the concepts: Olonkho, *alaas*, *urasa*, *ysyakh*, *osuokhay*, *algys*. Recreating the era of the legendary hero in the novel asserts one of the central cults of the people’s faith - the cult of the successive connection of generations, the memory of the history of the people. The moral and philosophical concept of the novel based on the traditions of the heroic epic and has a great importance in the spiritual and moral formation of the personality.

Keywords: Olonkho; legend; spiritual and moral; historical novel; hero; style; rhythm; nature; Ysyakh; tradition; conceptosphere.

Введение

Народнопоэтические традиции олонхо оказали определяющее влияние на возникновение и развитие жанров якутской литературы, о чем свидетельствует и история жанра романа. «Новое обращение к богатству этно-культурной памяти народа» [1, с. 24], духовно-нравственные, философские основы олонхо нашли освещение в трудах ведущих мыслителей. Так, в своей работе о зарождении философской мысли народа саха А. Е. Мординов выявил, что философия саха имеет древние истоки в фольклоре, в эпосе олонхо, который отличают обширность содержания, глубина мысли, богатство образного языка. Основное содержание олонхо выражает

глубокий патриотизм: «Непреходящая его ценность в том, что он проникнут духом глубокой народной любви к своей родине, подлинным гуманизмом, идеалами справедливости, добра и красоты» [2, с. 176]. Философ К. Д. Уткин также убежден: «В олонхо отразились глубинные истоки мировоззрения саха, его космогонические представления, мифологическое сознание, культ природы» и рассматривает олонхо как систему триединой связи: мифологии, религии, предфилософии: «Олонхо духовный космос народа саха, его своеобразный космогонический мир» [3, с. 176].

Ведущий исследователь жанра олонхо И. Пухов утверждал, что идеология олонхо основана на идее «счастья и благополучия всего племени», особое значение придавал герою олонхо: «Носителем этой идеи счастья является герой олонхо, который ведет борьбу против сил зла и является в центре всего происходящего, все фокусировано вокруг его судьбы» [4, с. 415]. Далее подчеркивает: «Для композиции характерно развертывание действия в биографическом плане, от рождения героя до возвращения его в родную страну после завершения всех подвигов» [4, с. 415]. Важно и другое наблюдение исследователя об особом значении описаний природы: «Она теснейшим образом связана с происходящими событиями. Реагирует на них и принимает в них участие» [5, с. 44-45]. Особое значение временной организации в историческом жанре отметили Е. А. Жандеева, Л. П. Водянова: «Само время заложено в жанровом своеобразии исторического повествования» [6, с. 27].

Закономерно, традиции олонхо стали основой творческого метода основоположников якутской литературы, синкретизм которого выражается в единстве духовно-нравственного и философского начала. А. Е. Кулаковский рассматривал олонхо как наиболее полное проявление сути национального мировосприятия, как выражение «религии высокого развития»: «В общих чертах, якутская религия была стройная и законченная...» [7, с. 8].

П. А. Ойунский совершил беспрецедентный творческий подвиг, создав сводный героический эпос «Ньургун Боотур Стремительный». Одним из первых предприняв научное исследование героического эпоса, он писал: «Значение олонхо неизмеримо... Олонхо определило мировоззрение древнего якута: оно же освещает нам и весь древний период якута, его доисторию» [8, с. 35]. Основное содержание олонхо выражено в определении: «Культ «ураанхай саха» героического эпоса был культом творчества и радости жизни» [8, с. 165].

Богатство культурно-исторического, социального и духовно-нравственного опыта народа саха, отраженного в творчестве П. Ойунского, позволяет говорить о воссоздании писателем духовного менталитета народа. Его произведения открыли миру неповторимый национально-самобытный образ народа.

Таким образом, в трудах исследователей олонхо и основоположников якутской литературы определены ведущие черты народного эпоса, имеющие духовно-нравственную основу: патриотизм, героизм, оптимизм, основанный на народном вероисповедании. Богатство культурно-исторического, социального и духовно-нравственного опыта народа саха, определившее традиции олонхо в творчестве основоположников, классиков якутской литературы, отразили самобытный мир народа саха.

Олонхо и первый якутский исторический роман «Тыгын Дархан» В. С. Яковлева-Далана

В конце XX века, в переломный момент эволюции умопредставлений, прогрессивную литературу характеризует освобождение от культурных и социальных догм и канонов, лучшие романы отличает широкий историко-культурный, этногенетический аспект освещения истории народа.

Широта историко-культурного диапазона присуща первому историческому роману в якутской литературе – «Тыгын Дархан» В. С. Яковлева-Далана [9, с. 448]. Роман отличает эпическая масштабность и энциклопедическая широта многопланового воссоздания традиционного строя жизни народа саха в конце XVI – начала XVII вв. Произведение пронизано заботой о духовно-нравственном здоровье молодого поколения, что более всего присуще авторской позиции, близкой к роли эпического сказителя в олонхо.

Творческая опора на народнопоэтические традиции пронизывает всю сложную структуру многопланового произведения: образно мотивную систему, сюжетно-композиционную организацию, своеобразие стиля и ритм повествования, определяющую роль авторского начала.

Писатель творчески переосмыслил народные предания, пропустив их сквозь призму личностного восприятия, наполнив глубоко эмоциональным чувством патриота и гуманиста.

В русле исторических преданий и олонхо биографическая основа повествования определена обращением к личности легендарного предводителя народа Тыгына Дархана. В синтезе историзма и мифологизма предстает образ героя, устремленного к единой цели: объединению народа в единый Ил (мир, согласие).

Масштабность и объемность философско-эстетической концепции обусловили воссоздание своеобразного мировидения и мироотношения народа саха, во многом определенного геокультурным образом природы края. Своеобразие композиции, как и в олонхо, проявляется в «описании страны героя». Тон всему повествованию задает эпический зачин – центральный образ долины счастливой Туймаады – колыбели народа саха и Великой кормилицы Лены-реки.

Как писал Л. Н. Гумилев: «этнос... всегда связаны с природным окружением благодаря активной хозяйственной деятельности. Последняя проявляется в двух направлениях: приспособление себя к ландшафту и ландшафта к себе» [10, с. 58]. Естественный ритм жизни природы, пространственно-временные связи определяют логику художественного повествования в романе: «Пространство и время относятся к числу наиболее универсальных языковых форм концептуализации и интерпретации мира» [11, с. 68].

Как заметил П. А. Слепцов: «...Концептосфера языка олонхо, народных исторических преданий, сказок и мифов, пословиц и поговорок, народных песен – имеет особое значение и является тем мостом, который соединяет древнюю традиционную культуру с современностью» [12, с. 16]. Этносферу национального мира определяют концепты: олонхо, алаас, ураса, ысыах, осуохай, алгыс, хомус и др. В историческом романе в русле традиций олонхо значимо обращение к народным верованиям. Несмотря на перипетии исторической судьбы, «народ саха остался и сохранил язык, свою древнюю культуру и веру в небесные божества Айыы» [13, с. 36]. Большое познавательное и воспитательное значение имеют календарные обычаи и обряды, как концентрированное выражение духовной культуры народа. Основные сюжетные узлы завязываются в день Ысыаха. В мифопоэтическом ключе представлен главный календарный праздник – Ысыах белого изобилия как торжество возрождения, обновления в единстве культурно-трудовых, религиозных традиций. В основе праздничного действа – поклонение божествам Айыы, Аар Айыы Тойону – небесному творцу. Кульминацией церемонии показано заклинание алгыс. Как убежден современный исследователь: «Ысыах и осуохай – понятия неразделимые» [14, с. 18]. Ысыах как апофеоз мирной жизни, символ духовного единения народа представлен в традиционном хороводном танце осуохай, когда народ в едином порыве воздает славу светлым божествам Айыы, родной природе, звучащую как гимн самой жизни.

В центре праздничного действа – предводитель народа Тыгын Дархан в ореоле могущества и славы, созвав все роды для разговора о главном: об устройстве Ила (Мира, Согласия). Тыгын, одержимый идеей единения народа, задумывается о вере, о недостижимых трех мирах, воспетых в олонхо.

Центром эпической структуры исторического романа является фигура трагическая. Характер Тыгына сложен и противоречив, о чем пишет исследователь истории: «Тыгын – это колоритный и глубоко содержательный образ в исторической и этнической памяти якутского народа, важнейший компонент в этносознании саха. В нем соединились традиционные представления и идеалы о человеке, как позитивные, так и негативные, духовные ценности средневековой культуры, символы целой эпохи» [15, с. 23].

Характер Тыгына сложен, как и сама эпоха, он умный и волевой правитель, незаурядная личность. Не случайно своим любимым героем он считает Кудангсу Великого, который своей могучей волей хотел изменить основы мироздания ради спасения родного народа. Как и герой Ойунского, он одержим идеей служения народу, устремлен к единой цели – сплотить якутские роды в один могучий Ил.

С юных лет характер героя формируется в атмосфере народных преданий и олонхо. В зрелые годы он любит слушать знаменитых олонхосутов. Психологизм эпического повествования выражается в значимости приемов внутреннего монолога и диалога в воссоздании душевного состояния героя. Тыгын часто обращается к памяти предков народа саха: Элляя, Омогоя,

мудрого Хоро. Постоянным спутником его размышлений о предназначении человека является легендарный Кудангса Великий. Монументален в русле эпических сказаний внешний облик Тыгына, чему способствуют постоянные портретные детали: зоркий орлиный взгляд, мощная фигура как бы слитая с боевым конем, громкая речь.

Эпический роман отличает углубленный психологизм, характер героя более всего раскрывается во внутренних монологах, отражающих мятущуюся душу Тыгына. В сокровенных мечтах Тыгына единая цель – установить на родной земле мирную и счастливую, как воспето в олонхо, жизнь. Автор верен логике народных преданий, показывая сложную внутреннюю борьбу героя.

Вечный вопрос: любые ли средства приемлемы для достижения цели? – постоянно мучает Тыгына. Если в начале он убежден, что права сила, «победа оправдывает все!», то впоследствии задумывается: тем ли путем пошел ради достижения цели, что выражено во внутреннем монологе. Он подспудно чувствует, что «отрекшись от своих детей, потерял лучшее в себе, т. е. рассек свою душу надвое: светлую и чистую половину ее он без сожалений отбросил прочь и сохранил темную и жестокую сторону, чтобы безжалостно и сурово расправляться с врагами. И как будто все делалось зря. Неужели Улуу Ил (Великий Мир) – задача непосильная для одного человека? Может, для этого недостаточно его века? [9]. Все больше утверждаясь в необходимости более решительных мер, он входит в трагический конфликт со своими детьми.

Тыгын показан в сложном переплетении судеб близкого окружения: выделяются сюжетные линии детей Керемес, Тесани, также Бет-Хара и Нюрбачан. Керемес и Тесани не приемлют насильственных методов установления мира между родами. В диалоге с отцом Керемес отстаивает свою позицию, что и послужило причиной его раннего ухода из жизни. В мифологическом видении он утверждает: в споре ума и сердца победило сердце. Предназначенная быть великой удаганкой Тесани также покидает этот мир, не выдержав духа зла.

Характеры героев романа как бы рождены самой северной природой: внешне сдержанные, порой суровые, но полные внутренней поэзии, жизнелюбия, нравственной красоты и благородства, как народный мастер-кузнец Доргон.

Юные герои романа растут в атмосфере народных преданий и олонхо. Так, Тойук мечтает быть как Ньургун Боотур, сын Нюрбачан Быркынаа – певец, олонхосут. Любовь молодых воспевается слогом олонхо, что показано в судьбе Батаса. Став свидетелем жестокой расправы с мирными жителями сайылыка (летника), он решительно уходит из Туймаады с любимой.

В образе Нюрбачан воплощены лучшие качества двух народов: отвага предков и мудрость уранхаев. Судьба Нюрбачан предстает в свете противостояния войны и мира, великой материнской любви: «Улуу мөккүөр... Күн күбэй Ийэ сэриини-өлүүнү утарыта этэ» («Великий спор – противостояние матери и войны» – перевод наш. – А.М.) [16, с. 522]. Не желая отдать сыновей в боотуры, она уводит их на свою историческую родину. Лирически проникновенно передана ее печаль по первой любви, находя в звуках хомуса «утешение и память». Жизнетворящее материнское начало не приемлет насилия.

Несмотря на трагизм судеб героев романа в русле оптимистической концепции олонхо в полифонии художественной системы эпического полотна утверждается главное: народный идеал мирной созидательной жизни. Вывод об исторической роли героев, подобных Тыгину Дархану, звучит в устах шамана Одуну: «Желающие изменить уклад Среднего Мира и переделать изначальное устройство Вселенной были и будут среди Уранхаев всегда. Только благодаря их неистребимой жажде перемен, всемогущему уму и великому упорству и дожил народ Саха до сегодняшнего дня» [9, с. 430].

В утверждении оптимистической концепции определяющую роль играет авторская позиция, утверждая поэзию человеческих отношений, основанных на любви и согласии. Образ автора близок к позиции эпического сказителя в олонхо.

Эпический ритм повествования органичен в жизнеописании легендарного героя. В работе о мифотектонике текста В. Тюпа выделяет ритм «как речевую генерализацию текста, выражающую эмоциональную сторону текста» [17, с. 84]. Стиль романа основан на реставрации архаических пластов языка народа, что придает тексту глубинный философский смысл в утверждении вечных ценностей бытия.

Текстуальную основу авторской позиции отличает не только эпическая интонация, но и углубленный лиризм. Описания родной природы в лирических отступлениях проникнуты чувством всеобъемлющей любви: к великой реке, к весенней долине Туймаада: «Как не жить, как не трудиться на земле, не терпеть стужу и зной, зная, что каждый раз тебя ожидает такое чудо...» [9, с. 69].

Воссоздавая эпоху легендарного героя, в романе утверждается один из центральных культов народной веры – культ преемственной связи поколений, культ предков. Отец Тыгына Муннян Дархан на смертном одре завещает сохранить единство: «Объединитесь... Пусть земля, на которой поселились наши деды и пращуры, не останется без хозяев» [9, с. 115].

Эпический роман о судьбе народа в исторически переломную эпоху завершается оптимистической нотой. В ответ на видение шамана Одуну о будущей «железной» Туймааде Тыгын Дархан выражает свою веру в будущее: «... все равно место, где мы жили и горели, останется теплой проталинкой, в этом суровом краю льда и снега человечество потом непременно найдет его и зажжет на нем неугасимое пламя жизни» [9, с. 428].

Таким образом, масштабность философско-эстетической концепции первого исторического романа в якутской литературе основана на плодотворном обращении к народнопоэтическим традициям, к олонхо. Духовно-нравственные, мифологические основы народного эпоса определяют всю сложную структуру эпического жанра: сюжетно-композиционное строение, своеобразие стилиевой организации, принципы характерологии, особую роль авторской позиции, в целом нравственно-философскую концепцию.

Исторический роман «Тыгын Дархан» и по своей философско-эстетической концепции, и по структурно-стилистическим особенностям, основанным на творческом развитии народнопоэтических традиций, преданий и олонхо, во многом определил перспективы эпического жанра современности.

Олонхо и духовно-нравственное формирование исторической личности

В якутской исторической прозе конца XX – начала XXI века получило развитие творческая опора на народнопоэтические традиции преданий и олонхо. Так, в повести Р. А. Кулаковского «Жизнь отца» в жизнеописании основоположника якутской литературы Алексея Кулаковского психологически углубленно прослежено формирование творческой личности героя, вся жизнь которого была посвящена служению родному языку, поэтическому наследию народа.

Еще в раннем детстве, «сидя под челюстями олонхосута», юный герой проникся всепоглощающей любовью к родному языку, убеждаясь в безграничном богатстве народного духовного наследия. Его самая сокровенная мечта – сохранить в письме сокровища тысячелетней духовной культуры своего народа, сохраненную в олонхо, в богатейшем образном языке, в преданиях и песнях, все то, что стало источником его поэтического гения.

В поисках этого бесценного клада поэт объездил почти всю Якутию. Формирование творческой личности показано на широком фоне исторического времени начала XX века, что проявилось в своеобразной «романизации» жанра повести, углублении социально-исторического, философского содержания. События жизни героя пропущены «сквозь культурные коды эпохи», на фоне исторических событий переломного времени начала двадцатого столетия. Несмотря на перипетии своей судьбы, поэт остался верен своему призванию. Любовь, вера родного народа спасают Алексея в трудные дни жизни. Ему посчастливилось дожить до дня, когда его труды увидели свет: «Я счастлив... меня любит народ» [18, с. 285].

Жизнеописанию героя многих народных преданий Василия Манчаары, стихийного бунтаря, жившего в середине XIX века посвящен роман И. М. Гоголева-Кындыла «Манчаары». Вся структура историко-биографического романа определена объемным воссозданием личности легендарного героя. В поэтическом ключе прозы поэта описаны детство и юность героя. Сам мотив рождения Манчаары окружен цепью символических образов-архетипов, связанных с идеей зарождения необыкновенного человека: символического образа орла, люльки из светлого дерева Айыы – березы, величавого дерева жизни – сосны. Этнографически конкретно воссоздан традиционный строй народной жизни, в концептосфере которого значимы базовые концепты: алаас, балаган, олонхо, Ысыах, алгыс. В прозе поэта сливаются воедино эпическое и лирическое, реальное и мифологическое начало. Опора на национальные эпические

традиции определяет своеобразие текста: свободный переход от прозаического слога к поэтическому, в структуре текста значимы песни, лирические монологи, ритм – все, что называется прозопоэзией.

Углублению философского плана в подтексте способствуют предания, реминисценции из олонхо. Юный Манчаары заворуженно слушает о светлом богатыре Айыы, спасающем род людской от темных сил, вступая с ними в схватку и в Верхнем, и в Среднем, и в Нижнем мирах: «Олонхо тойугун кытта кыра Манчаары олох аанын аһан эрдэбэ» («В песенной стихии олонхо юный Манчаары открывает мир» – перевод наш – А. М.) [19, с. 47].

Мифологизм, религиозная основа традиционных верований находит отражение в концептосфере национального мира в романе: олонхо, айыы, хомус и др. Вслед традициям олонхо автор закономерно выдвинул во главу угла традиционные религиозно-философские представления народа саха, выраженные в вере в верховные божества Айыы, троимирие, в вере в три кута (буор кут – земная душа, салгын кут – воздушная душа, ийэ кут – материнская душа) человека, составляющие его духовную суть. Вера Айыы как «религия природы», органического единства человека и природы, находит в романе многогранное освещение, наряду с реальными героями действуют мифологические персонажи: дух огня Хатан Тэмизэрийэ, Айыысыт Хотун – богиня деторождения, добрая покровительница Ийэйхсит Хотун, сама хозяйка природы Аан Алахчын Хотун. В традициях олонхо символично вечное древо жизни – величавая сосна на краю алааса. В самые трагические дни своей многотрудной жизни герой находит утешение и участие, прижавшись к сосне: «Ийэтин түөһүгэр ыга сыстыбытты, аҕатын санныгар төбөтүн уурбуттуу...» («Как бы прижавшись к груди матери, положив голову на плечи отца...» [19, с. 205] – перевод наш – А. М.).

Стихия родной природы, мир народных сказаний определяют зарождение песенного дара Манчаары. Дух – хозяйка природы сочувствует его горькой доле: ведь он явился в мир с назначением светлым – стать великим тойуксутом, «с душой милосердной, с мыслью благородной». В народной памяти Манчаары сохранился как поэт-импровизатор. В текст вкраплены стихотворения-песни Манчаары, проникнутые любовью к родной земле, великой Лене-реке.

В поэтическом ключе народных преданий поведана история любви легендарного героя. Звучки хомуса в руках любимой освещают светлые минуты жизни Манчаары. Мелодия хомуса звучит как высокая поэзия, как выражение истинной любви.

В свете народнопоэтических представлений мысль о высоком предназначении Манчаары пронизывает весь текст, звучит в прологе и эпилоге романа. В философском диалоге герой отстаивает свое понимание счастья: «Хоть жизнь я провел в борьбе мучительной, в изгнание, но все же я свободный, счастливый, значит» [19, с. 348].

Таким образом, в исторических произведениях Р. Кулаковского и И. Гоголева, как и в романе В. Далана «Тыгын Дархан», духовно-нравственное формирование личности предстает в свете традиций олонхо и преданий в единстве исторического и народнопоэтического планов.

В современных обстоятельствах, когда: «В условиях плюрализма культурных ценностей и давления массовой культуры с коммерческим направлением развития широкие круги населения ощущают внутренний дискомфорт, утрату твердых экзистенциальных ориентиров. Защитным механизмом от краха жизненно-важных устоев культуры является фактор обращения людей к истории, традиции, народной памяти, в которой живет дух привычного жизненного уклада» [20, с. 331].

В обращении к традиционным духовно-нравственным устоям народной жизни велика роль исторического жанра литературы.

Заключение

Динамика жанрового развития якутской литературы к концу XX века определяет актуальность исследования жанра исторического романа как нового явления в аспекте традиций и новаторства. Возросший уровень национального самосознания в новых социально-исторических обстоятельствах обусловил обращение к богатству этнокультурной памяти народа, «возврат» на новом этапе к народнопоэтическим традициям исторических преданий и олонхо. Традиции исторических преданий и олонхо проявляются в эпическом жанре многопланово: в обр

в мифологическом плане показать традиционный строй народной жизни, духовно-нравственные устои.

Творческая опора на народнопоэтические традиции олонхо получила развитие и в последующих явлениях исторической прозы, о чем свидетельствуют новые произведения. Уважение к историческим корням народа саха, к его непростой истории, к традиционным мировоззренческим, религиозным позициям, гармоничное единство с окружающим природным миром, культ предков – все это определяет духовно-нравственное значение романа, приобретающее большое влияние на духовно-нравственное формирование молодого поколения.

В свое время народный писатель Якутии Д. К. Сивцев-Суорун Омоллоон, восхищаясь олонхо, воплотившем гений народа, все вершины и духовного, и материального творения его в прошлом, отмечал: «В олонхо, как в фокусе, можно видеть и чувствовать силу очарования якутского слова. Кто мыслит образами и наделен способностью понимать и постигать красоту и глубину мысли народного гения, тот найдет в якутском олонхо гимн человеку, одерживающему победу над чудовищными противоречиями природы и общества, стоящему за коллектив, за народ, готовому даже принять смерть за свою великую идею» [21, с. 6].

Традиции гуманизма и патриотизма, завещанные олонхо, не гаснут в современном мире, о чем свидетельствует эпический исторический жанр.

Литература

1. Мыреева А. Н. Историко-биографический роман в якутской литературе второй половины XX – начала XXI века / А. Н. Мыреева. – Якутск : Бичик, 2020. – 136 с.
2. Мординов А. Е. Зарождение якутской философской мысли / А. Е. Мординов // Избранные произведения в 2-х т. – Т. 2. – Якутск : Бичик, 2010. – 176 с.
3. Уткин К. Д. Древне-якутские корни. Типологические параллели / К. Д. Уткин // Сборник трудов. Кн. 4. – Якутск : Бичик, 2006. – 176 с.
4. Пухов И. В. От фольклора к литературе / И. В. Пухов // Ньургун Боотур Стремительный. – Якутск : Книжное издательство, 1975. – 432 с.
5. Пухов И. В. От фольклора к литературе / И. В. Пухов. – Якутск : Книжное издательство, 1986. – 128 с.
6. Жандеева Е. А. Авторская стратегия изображения исторической личности в мордовской прозе (на примере повести Брыжинского «Ради братьев своих» / Е. А. Жандеева, Л. П. Водянова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 6 (60). – С. 27-28.
7. Кулаковский А. Е. Материалы по изучению верований якутов / А. Е. Кулаковский // Научные труды. – Якутск : Книжное издательство, 1979. – 494 с.
8. Ойунский П. А. Якутская сказка олонхо / П. А. Ойунский // Сочинения в 7 т. – Якутск : Книжное издательство, 1962. – 223 с.
9. Яковлев-Далан, В. С. Тыгын Дархан. Роман / В. С. Яковлев-Далан. – Якутск : Бичик, 1994. – 429 с.
10. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли / Л. Н. Гумилев // 2-е изд. – Ленинград : Издательство ЛГУ, 1989. – 495 с.
11. Болдырев Н. Н. Язык и система знаний. Когнитивная история языка / Н. Н. Болдырев. – Москва : Издательский дом ЯСК, 2018. – 479 с.
12. Слепцов П. А. Концептосфера родного языка / П. А. Слепцов // Язык как основной элемент культуры : генезис, традиции и современные проблемы ; сборник научных статей. – Якутск : Издательство ЯГУ, 2000. – С. 13-18.
13. Дойду Айсен. Исповедь Арыллы : стихи, рассказ, статьи, драма, киносценарий /А. Дойду. – Якутск : Бичик, 2016. – 144 с.
14. Илларионов В. В. Эпическое наследие народа саха / В. В. Илларионов. – Новосибирск : Наука, 2016. – 344 с.
15. Борисов А. А. Тыгын : человек, легенда, символ / А. А. Борисов // Илин, 1998. – № 2-3. – С. 40-49.
16. Яковлев-Далан В. С. Сочинения т. 8. Тыгын Дархан : Исторический роман / В. С. Яковлев-Далан. – Якутск : Айар, 2021. – 608 с.
17. Тюпа В. И. Анализ художественного текста / В. И. Тюпа. – Москва : Академия, 2009. – 336 с.

18. Кулаковский Р. А. Аҕам олоҕо / Р. А. Кулаковский. – Якутск : Книжное издательство, 1990. – 288 с. (на якут. яз.).
19. Гоголев И. М. Манчаары / И. М. Гоголев. – Якутск : Бичик, 2001. – 352 с.
20. Харсиев Б.М.-Г. Проблема человека в современном глобальном пространстве / Б. М.-Г. Харсиев // Человек в современном мире : Пандемия и новый технологический уклад : сборник научных трудов. Рагуза : Энциклопедист-Максимум, 2022. – С. 328-336.
21. Сивцев-Суорун Омоллоон Д. К. Полное собрание сочинений в 14 т. – Т. 8. / Д. К. Суорун-Омоллоон // Эпос олонхо и эпическая история саха. – Якутск : Якутия, 2007. – С. 224.

References

1. Myreeva A. N. The historical and biographical novel in Yakut literature in the second half of the 20th century- beginning of the 21st century. Yakutsk, Bichik Publ., 2020, 136 p. (In Russ.)
2. Mordinov A. E. The origin of Yakut philosophical thought. In: Selected works in 2 volumes. Vol. 2. Yakutsk, Bichik Publ., 2010, 176 p. (In Russ.)
3. Utkin K. D. Ancient Yakut roots. Typological parallels. In: Collection of works. Book 4. Yakutsk, Bichik Publ., 2006, 176 p. (In Russ.)
4. Pukhov I. V. From folklore to literature. In: Nyurgun Bootur The Swift. – Yakutsk, Book Publishing House, 1975, 432 p. (In Russ.)
5. Pukhov I. V. From folklore to literature. Yakutsk, Book Publishing House, 1986, 128 p. (In Russ.)
6. Zhandeeva E. A., Vodianova L. P. The author's strategy of depicting historical personalities in Mordovian prose (using the example of I. Bryzhinskii's story "For the Sake of their Brothers"). Philology. Theory & Practice, 2016, no 6 (60), part 1, pp. 27-28. (In Russ.)
7. Kulakovsky A. E. Materials on the study of Yakut beliefs. In: Scientific works. Yakutsk, Book Publishing House, 1979, 494 p. (In Russ.)
8. Oyunsky P. A. The Yakut fairy tale olonkho. In: Works in 7 volumes. Yakutsk, Book Publishing House, 1962, 223 p. (In Russ.)
9. Yakovlev-Dalan V. S. Tygyn Darkhan. Novel. Yakutsk, Bichik Publ., 1994, 429 p. (In Russ.)
10. Gumilev L. N. Ethnogenesis and the biosphere of the earth. 2nd ed. Leningrad, LSU Publishing House, 1989, 495 p. (In Russ.)
11. Boldyrev N. N. Language and knowledge systems. The cognitive history of language. Moscow, YASK Publishing House, 2018, 479 p. (In Russ.)
12. Sleptsov P. A. Concept of native language. In: Language as the main element of culture: genesis, traditions, and modern problems; collection of scientific articles. Yakutsk, 2006, YAGU Publishing House, pp. 13-18. (In Russ.)
13. Dojdu Aisen. The Confession of Arylla: poems, short story, articles, drama, screenplay. Yakutsk, Bichik Publ., 2016, 144 p. (In Russ. and Yakut)
14. Illarionov V. V. The epic heritage of the Sakha people. Novosibirsk, Nauka Publ., 2016, 344 p. (In Russ.)
15. Borisov A. A. Tygyn: man, legend, symbol. Ilin, 1998, no. 2-3, p. 40-49. (In Russ.)
16. Yakovlev-Dalan V. S. Works of volume 8. Tygyn Darkhan: Historical novel. Yakutsk, Ayar Publ., 2021, 608 p. (In Yakut)
17. Tyupa V. I. Analysis of literary texts. Moscow, Academy Publ., 2009, 336 p. (In Russ.)
18. Kulakovsky R. A. The life of the father. – Yakutsk, Book Publishing House, 1990, 288 p. (In Yakut)
19. Gogolev I. M. Manchaary. Yakutsk, Bichik Publ., 2001, 352 p. (In Yakut)
20. Kharsiev B.M.-G. The problem of man in the modern global space. In: Man in the modern world: The Pandemic and new technological ways: collection of scientific papers. Ragusa, Encyclopedist-Maximum Publ, 2021, pp. 328-336. (In Russ.)
21. Sivtsev-Suorun Omolloon D. K. Complete works in 14 volumes. Vol. 8. In: The Olonkho epic and the epic history of Sakha. Yakutsk, Yakutia Publ., 2007, p. 224. (In Russ. and Yakut)

УДК 398.22(=352.3):81'37
DOI 10.25587/t7342-4070-1960-r

Г. Т. Тугуз
Адыгейский республиканский институт
гуманитарных исследований им. Т.М. Керашева

ЛЕКСЕМА АКЪЫЛ «УМ» ВО ФРАЗЕОЛОГИЗМАХ В АДЫГСКОМ ЭПОСЕ «НАРТЫ»

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению фразеологических единиц адыгейского языка (на материале адыгского нартского эпоса) с соматическим компонентом *акъыл* «ум», выражающих интеллектуальное состояние человека. Работа представляется актуальной в связи с тем, что фразеологические единицы с лексемой *акъыл* «ум» в адыгском эпосе «Нартхэр» («Нарты») не подвергались исследованию. Цель данного исследования состоит в изучении фразеологических единиц с компонентом *акъыл* «ум», существующих в адыгейском языке (на материале адыгского нартского эпоса). В связи с этим поставлены следующие задачи: проанализировать компонент – соматизм *акъыл* «ум» в контексте его употребления в адыгских фразеологических единицах нартского эпоса; выявить их полные эквиваленты в русском языке; изучить стилистические оттенки фразеологических единиц с *акъыл* «ум» в нартском эпосе адыгов. Для достижения цели используются семантический, сравнительный и переводческий анализы. Научная новизна заключается в анализе некоторых особенностей функционирования лексемы-соматизма *акъыл* «ум» в составе фразеологических единиц адыгского нартского эпоса, обозначающих интеллектуальное, физиологическое, психологическое состояние человека и его внешнее проявление. Данное исследование опирается на научные труды В. В. Виноградова, Н. М. Шанского, А. И. Молоткова, А. И. Фёдорова, Ю. А. Тхаркахо, М. М. Магомедханова, Е. А. Быстровой и других учёных. В результате проведённого исследования мы пришли к выводу, что некоторые фразеологические единицы с компонентом *акъыл* «ум» в адыгейском и русском языках свидетельствуют о полных эквивалентах и значительном сходстве на семантическом уровне, что обусловлено общностью понятий носителей разных языков. Теоретическая и практическая значимость работы заключается в использовании материала фразеологических единиц с соматическими компонентами при создании курса лекций по современному адыгейскому языку и по адыгской фразеологии, в составлении фразеологических словарей, при дополнении существующего «Фразеологического словаря адыгейского языка» (1980) Ю. А. Тхаркахо.

Ключевые слова: фразеологические единицы, соматический компонент, лексема, адыгейский язык, нартский эпос, сравнительный метод, фразеологический словарь, семантический анализ, соматическая фразеология, языковая форма.

Г. Т. Тугуз

The lexeme *akyl* “mind” in phraseological units in the Adyghe epic “Narts”

Abstract. The article is devoted to the consideration of phraseological units of the Adyghe language (based on the material of the Adyghe Nart epic) with a somatic component *akyl* “mind”, expressing the intellectual state of a person. The work seems relevant due to the fact that phraseological units with the lexeme *akyl* “mind” in the Adyghe epic “Narthere” (“Narts”) were not subjected to research. The purpose of this study is to study phraseological units with the *akyl* “mind” component existing in the Adyghe language (based on the material of the Adyghe Nart epic). In this regard, the following tasks are set: to analyze the component - somatism *akyl* “mind” in the context of its

ТУГУЗ Гошсим Туркубиевна – к. филол. н., в. н. с. отдела языка ГБУ РА «Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований им. Т.М. Керашева», Республика Адыгея, г. Майкоп.

E-mail: tuguz.71@mail.ru

TUGUZ Goshim Turkubievna – Candidate of Philological Sciences, leading researcher, Language Department, T.M. Kerashev Adyghe Republic’s Institute of Humanitarian Studies, Maykop, Republic of Adyghe.

E-mail: tuguz.71@mail.ru

use in the Adyghe phraseological units of the Nart epic, to identify their full equivalents in the Russian language, to study the stylistic shades of phraseological units with *akyl* “mind” in the Nart epic of the Adygs. Semantic, comparative and translation analysis is used to achieve the goal. The scholarly novelty lies in the analysis of some features of the functioning of the lexeme-somatism *akyl* “mind” as part of the phraseological units of the Adyghe Nart epic, denoting the intellectual, physiological, psychological state of a person and his external manifestation. This study is based on the scientific works of V. V. Vinogradov, N. M. Shansky, A. I. Molotkov, A. I. Fedorov, Yu. A. Tharkakho, M. M. Magomedkhanov, E. A. Bystrova and other scholars. As a result of the conducted research, we came to the conclusion that some phraseological units with the *akyl* “mind” component in the Adyghe and Russian languages indicate complete equivalents and significant similarity at the semantic level, which is due to the commonality of concepts of speakers of different languages. The theoretical and practical significance of the work lies in the use of the material of phraseological units with somatic components when creating a course of lectures on the modern Adyghe language and on Adyghe phraseology, in compiling phraseological dictionaries, when supplementing the existing “Phraseological Dictionary of the Adyghe language” (1980) by Yu. A. Tharkakho.

Keywords: phraseological units, somatic component, lexeme, Adyghe language, Nart epic, comparative method, phraseological dictionary, semantic analysis, somatic phraseology, language form.

Введение

Эпос «Нарты» – это жемчужина адыгского фольклора. Эпос «Нарты» стал богатым украшением коллекции эпоса разных народов мира. Издание, составленное и подготовленное к печати известным всему миру ученым-нартоведом А. М. Гадагатлем и изданное АРИГИ им. Т. М. Керашева, стало большим событием в культурной жизни Республики Адыгея. Нартские предсказания представляют всему миру адыгов (черкесов) и их уникальную культуру.

Национальной гордостью народов Северного Кавказа является эпос «Нарты». Жизнь северокавказских народов, в том числе и адыгов, их мировоззрение, образ жизни и нравственные нормы нашли отражение в нартском эпосе. Героический эпос «Нартхэр» («Нарты») является древнейшим и бесценным монументальным памятником в традиционной духовной культуре адыгов.

А. Гадагатль оценивал «Нарты» как «Величайшее народное творение, выдающийся памятник древней культуры и искусства, как самое ценное и гениальное из всего, что создано и сохраниено народным искусством адыгов за их многовековую жизнь» [1, с. 82].

Монументальность героического эпоса «Нартхэр» («Нарты») заключается не только в объёме, хотя он очень внушителен – это издание адыгских (черкесских) народов состоит из 7 томов оригинальных текстов на разных языках и диалектах традиционной речи, которое впитало всё богатство и многообразие лексических, фразеологических, грамматических, семантических особенностей адыгских языков. Нартский эпос адыгов богат фразеологическими единицами, которые не подвергались научному исследованию. Особенности функционирования лексемы-соматизма *акьыл* «ум» в составе фразеологических единиц адыгского нартского эпоса вызывает необходимость в проведении данного исследования. Используемые методы семантического, сравнительного и переводческого анализов помогут проанализировать компонент – соматизм *акьыл* «ум» в контексте его употребления во фразеологизмах эпоса, выявить их полные эквиваленты в русском языке, изучить стилистические оттенки фразеологических единиц с компонентом *акьыл* «ум», использованных в нартском эпосе адыгов. В данной статье пристальное внимание обращается на соматические фразеологизмы, выражающие интеллектуальное состояние человека, выделяются их разновидности.

В любом языке фразеология является сокровищницей народа, отражающая его богатую историю и культуру. Особое внимание исследователи уделяют фразеологизмам как выразительным средствам любого языка.

«Встречая мудрость народа в речевой деятельности, мы можем правильно понять ценности того или иного народа» [2, с. 409-410].

В разработку фразеологии большой вклад внесли В. Л. Архангельский (1964, 1968), Н. Н. Амосова (1963), Ш. Балли (1905, 1961), В. В. Виноградов (1977, 1986), В. П. Жуков (1982, 1984, 1990), А. В. Кунин (1970, 1984, 1996), Н. М. Шанский (1970, 1985), А. И. Молотков (1978), В. Н. Телия (1966, 1995), А. Г. Гюльмагомедов (1980, 1984, 1990), Ю. А. Тхаркахо (1980, 1977),

Н. Р. Иваноков (1970, 1976), А. А. Шаов (1980, 1988), З. Х. Бижева (2000, 2015), Б. Ч. Бижоев (2005, 2006), А. Г. Емузов (1976, 1986), Б. М. Карданов (1974, 1976), М. М. Магомедханов (1989, 1993, 2007), С. У. Пазов (1990, 1994) и другие ученые.

Фразеология как отдельная лингвистическая дисциплина в советском языкознании возникла в 20-40-х годах прошлого века. Статус самостоятельной науки она получила после публикаций основополагающих теоретических работ академика В. В. Виноградова, «определивших общее направление исследований в этой области». Большое значение в разработке теории фразеологии имели положения В. В. Виноградова об отношении слова к фразеологической единице, классификации фразеологизмов с точки зрения семантической спаянности их компонентов и т. д.

В 60-70-х годах XX века интенсивной разработкой собственно фразеологических методов исследования объектов фразеологии, основанных на идеях системно-уровневого анализа фактов языка, занимаются В. Л. Архангельский, Н. Н. Амосова, В. П. Жуков, А. В. Кунин и др.; изучению системной организации фразеологического состава посвящены работы И. И. Чернышевой, Н. М. Шанского; особое внимание в своих исследованиях В. Н. Телия уделяет семантике фразеологизмов и ее номинативному аспекту; сопоставительно-типологическое изучение фразеологического состава отражено в трудах Ю. Ю. Авалиани, Л. И. Ройзензон, над разработкой описания фразеологизмов в словарях трудились А. М. Бабкин, А. И. Молотков и т. д.

Значительный вклад внесла в развитие фразеологической науки работа В. Л. Архангельского «Методы фразеологического исследования в отечественном языкознании (60-е годы XX века)» (1968), где автор характеризует работы нескольких групп исследователей разных языков, разрабатывающих современную теорию фразеологии и отличающихся своим методом исследования, а иногда и своей фразеологической концепцией.

В. Л. Архангельский отмечает, что разнообразные методы фразеологического исследования, рассчитанные на синхронное или диахроническое изучение фразеологии одного или нескольких языков, и исследования, выполненные с использованием этих методов, свидетельствуют о том, что фразеология как наука превратилась в самостоятельную лингвистическую единицу [3].

Освещению наиболее важных вопросов русской фразеологии посвящена книга Н. М. Шанского «Фразеология современного русского языка» (1963). Автор даёт детальную классификацию фразеологических оборотов с точки зрения их семантической слитности, лексического состава, структуры, происхождения и экспрессивно-стилистических свойств.

«Фразеологический оборот – это воспроизводимая в готовом виде языковая единица, состоящая из двух или более ударных компонентов словного характера, фиксированная (т. е. постоянная) по своему значению, составу и структуре» [4, с. 100].

Вслед за Н. М. Шанским молодой учёный Д. М. Магомедов в своей исследовательской работе отмечает, что «необходимым качеством ФЕ, которое делает их постоянными в пространстве и времени, является устойчивость структуры и состава» [5, с. 9].

Исследовательская работа «Структурно-семантический анализ соматических фразеологических единиц аварского языка» (2019) Д. М. Магомедова представляет собой попытку структурно-семантического анализа соматических фразеологических единиц аварского языка. Изучение фразеологии в данном аспекте даёт возможность не только выявить общее и специфическое во фразеологии аварского языка, но и определить закономерности формирования и развития фразеологического фонда в собственно лингвистическом и экстралингвистическом планах.

В своём исследовании Д. Х. Шугушева отмечает, что «под ФЕ понимается сверхсловная конструкция, обладающая основным набором дифференциальных признаков: устойчивость, идиоматичность, воспроизводимость» [6, с. 8-9].

В современных трудах используется разная терминология, одни исследователи, как Н. А. Герасименко (2003), Н. П. Матвеева (2003), Л. Л. Касаткин (2001), рассматривают понятия «фразеологизм», «фразеологическая единица», «фразеологический оборот» (как синонимичные), другие ученые, как В. П. Жуков (2006), Е. И. Диброва (1995), используют только один термин, давая ему различные трактовки.

Так по Л. Л. Касаткину, «Фразеологическая единица, или фразеологизм – это семантически несвободное сочетание слов, которое воспроизводится в речи как нечто единое с точки зрения смыслового содержания и лексико-грамматического состава» [7, с. 238].

Мы в свою очередь придерживаемся того же мнения, что и исследователи Н. А. Герасименко, Н. П. Матвеева, Л. Л. Касаткин. В нашей исследовательской работе термины «фразеологизм» и «фразеологическая единица» используются как синонимичные.

За последние десятилетия активизировалась работа в области фразеологии и в национальных языках, в которых объектом исследования являются фразеологические системы, подвергающиеся всестороннему анализу.

В монографической работе Б. М. Карданова «Фразеология кабардинского языка» (1973) впервые была проведена семантическая, тематическая и структурно-грамматическая классификация фразеологизмов, а также подвергнуты анализу явления полисемии и вариантности в сфере фразеологии. Эта работа заложила научно-теоретические основы фразеологии кабардино-черкесского языка.

Работа Н. Р. Иванокова «Глагольные устойчивые словосочетания в адыгейском языке» (1971) посвящена проблемам изучения адыгской фразеологии. Здесь анализируются различные точки зрения по вопросу о месте глагольных фразеологических единиц в системе языка, рассматриваются особенности и пути образования наиболее распространенного в адыгейском языке типа исследуемых фразеологизмов – глагольных устойчивых словосочетаний с названиями частей тела и организма, а также вопрос о семантически опорном слове фразеологизма.

В разработку вопросов фразеологии кабардино-черкесского языка значительным вкладом явилась работа А. Г. Емузова «Лексико-семантический и грамматический анализ фразеологии кабардино-черкесского языка» (1986), в которой впервые на материале кабардино-черкесского языка затрагиваются вопросы семантики и структуры фразеологизмов, подвергаются анализу такие семантические отношения в системе фразеологии, как полисемия, омонимия, синонимия и антонимия.

В учебном пособии «Фразеология абазинского языка» (1990) С. У. Пазова освещаются вопросы определения границ и объема, классификации и структурно-грамматических особенностей фразеологических единиц абазинского языка.

Работа Ю. А. Тхаркахо «О фразеологизмах адыгейского языка» (1971) свидетельствует о том, что творческий подход к фразеологическому фонду, умелое преобразование устойчивых словосочетаний и создание новых с успехом могут быть использованы как стилистический прием, выразительное средство, служащее точному и образному изображению действительности.

Во фразеологии разных языков соматические фразеологизмы занимают значительное место.

Соматическая фразеология представляет одну из обширных и продуктивных групп во фразеологии. Богатство разных языков соматическими фразеологизмами естественно. Названия частей тела человека являются активным компонентом в образовании фразеологизмов в адыгейском языке.

Научные работы таких учёных, как С. Г. Алексеева (1996), Н. Р. Иванокова (1976), Б. М. Карданова (1973), Н. В. Куницкой (1984, 1985), А. И. Исаева (1972), Э. М. Мордкович (1972, 1977), С. Э. Саидова (1992), М. П. Сагидовой (2013), С. Р. Тлехатук (2001), З. А. Богус (2006), Г. Т. Тугуз (2018, 2019, 2020), Н. Р. Исрафилова, Ж. А. Агабекова (2020), Д. М. Магомедова (2019, 2020), И. У. Аджиевой (2013) и других ученых посвящены исследованию соматической фразеологии.

В исследовательской работе Д. М. Магомедова (2019, 2020) делается целостный структурно-семантический анализ соматических фразеологических единиц аварского языка. Здесь анализируются также фразеологизмы-синонимы и фразеологизмы-антонимы как средства семантико-стилистической вариации, исследуется структурная классификация аварских соматических фразеологических единиц, которая основывается на соотносённости фразеологической единицы с определённой частью речи.

В исследованиях Г. Т. Тугуз (2018, 2019, 2020) рассматриваются фразеологические единицы адыгейского языка с соматическими компонентами, выражающими состояние человека. Подвергается анализу компоненты – соматизмы в контексте их употребления в адыгских фразеологических единицах и выявляются их полные эквиваленты в русском языке, подвергаются анализу некоторые особенности функционирования лексем-соматизмов в составе

фразеологических единиц, обозначающих физическое, физиологическое, психологическое состояние человека и его внешнее проявление.

«Изучая, собирая, сравнивая слова в языке нельзя обходить стороной эквивалентные им фразеологические единицы, которые, как и слова обозначают единое понятие. Фразеологизмы украшают и обогащают язык, делают речь яркой, образной, убедительной. Не зная фразеологизмы, функционирующие в языке, и как умело ими пользоваться, невозможно говорить о выразительности речи» [8, с. 5].

И. У. Аджиева, исследуя соматические фразеологические единицы в сопоставительном аспекте в разноструктурных языках, даёт целостный анализ лексико-грамматических, синтаксических и семантических особенностей соматических фразеологических единиц чеченского и русского языков в их сопоставлении. В работе «Соматические фразеологические единицы чеченского и русского языков в сопоставительном аспекте» (2013) рассматриваются семантические характеристики анализируемых соматических фразеологических единиц, определяются критерии межъязыковой эквивалентности фразеологических единиц и устанавливаются типы межъязыковых отношений (фразеологические эквиваленты, фразеологические аналоги и безэквивалентные фразеологические единицы); даётся характеристика некоторых национально-специфических особенностей, которые легли в основу образования безэквивалентных соматических фразеологических единиц одного языка, не имеющих соответствия в другом сопоставляемом языке.

О некоторых соматических фразеологизмах в адыгейском языке

«Универсальное, общечеловеческое в каждом конкретном языке может быть выражено специфическими языковыми формами и иметь национально-специфический образ. Оценочная номинация человека посредством ФЕ выступает как фактор, дающий возможность сопоставить оценки, характеристики человека в языках различных систем. Степень переносного обозначения в разных ФЕ и в разных языках может быть различной» [9, с. 112].

Исследователи относят соматизмы к наиболее древнему слою фразеологических единиц.

«Соматизмы – это номинации элементов строения тела человека» [10, с. 123].

Вслед за исследователем аварской фразеологии М. М. Магомедхановым мы отмечаем, что «вокруг слов, обозначающих части человеческого тела, группируется большое количество ФЕ, чем вокруг какого-либо другого слова» [11, с. 36]. В адыгейском языке это показывают:

1) фразеологический словарь адыгейского языка, где даются 910 (из 1700, что приводятся в словаре) фразеологических единиц со словами, обозначающими части человеческого тела, например:

гум кыхъан [12, с. 38] «приходить в голову», **гум рихъын (ыхъын)** [12, с. 40] «понравиться, полюбить», «по душе», **гур ебгъэн** [12, с. 47] «обидеться на кого-л.», **шъхъэм кыхъан** [12, с. 161] «возникать в сознании», «приходить в голову», **ыӀэ (ыӀэмычӀэ) ильын** [12, с. 188] «зависеть от кого-л.» и т. д.

(Перевод примеров с адыгейского языка на русский язык здесь и далее автора статьи Г. Тугуз).

Гум рихъын (ыхъын). 1. Гур еӀун. Гум ыштэн «понравиться», по душе в значении нравится. *ЫшӀэцтыгъэн А Къэсир зыццыри ау шокӀэлэ дахэу ыгу рихъыгъ* (Іэшъын. ЗэфакӀу) [12, с. 40]. «Она не знала, откуда этот Касей, но он для неё был красивый и понравился ей». 2. Шпоигъон. Игопэн «желать, хотеть что-л.». *А зэхэтыкӀэр лъыжъыми ныожъыми агу ехъы* (Лъэустэн. Къушъхэр къэнэфы) [12, с. 40]. «Такой образ жизни хотят и старики и старухи».

По душе [сердцу] кому кто, что. *Дачная привольная жизнь пришла Аксинье совсем по душе.* Мамин-Сибиряк, В услужении [13, с. 151].

Шъхъэм кыхъан «возникать в сознании», «прийти в голову», «подумать». *Ац фэдэм дэжъ пэмыкӀ шъуз кыццэри ышъхъэ кыхъэу хъуцтыгъэ* (КӀэрац. Рассказхэр) [12, с. 161]. «В такой момент ему приходила в голову мысль жениться на другой женщине» и т. д.

Приходить в голову кому. Прийти в голову кому. 1. Возникать, появляться в сознании кого-л. Ср. входить в голову кому (в 1 знач.), приходит на ум кому (в 1 знач.). *Страх, сомнения, мысль о грехе и о людском суде – приходит ей в голову, но уже не имеет над нею силы.* Добролюбов, Луч света в темном царстве. 2. Додуматься, представляться, доходить до сознания кого-либо. Ср. входить в голову кому (во 2 знач.), приходит на ум кому (во 2 знач.). *Мне иногда*

приходит в голову, не сумасшедший ли он. Островский, Богатые невесты. 3. Хотеть, желать, намереваться и т.п. Ср. приходить на ум (в 3 знач.). *Все ему в голову приходило ножом полоснуть это брюхо, сальник выпустить*. Толстой, Фальшивый купон [13, с. 359] и т. д.

В обоих языках фразеологизм **приходить в голову** означает, что мысли, решения, желания неожиданно появляются в сознании человека;

2) нартский эпос адыгов, например: **гур егъун** «пожалеть кого-л.», «душой болеть за кого-л.». *Ау чъылэ л'эрэмэ ыгу ягъугъ* [14, с. 215]. «Но он пожалел тех, кому холодно».

Гур елун «понравиться», «по душе (сердцу)» в значении нравится. – *Мыдырэ къэнагъэм шъугу зэрелу*, – *ылу Саусырыкъо тэджыжъыгъэ* [14, с. 244]. ««А на то, что осталось, как вам по душе», – сказал Саусырыко и встал».

По душе [сердцу] кому кто, что. *Посылаю тебе «Миргород». Авось-либо он тебе придётя по душе. По крайней мере, я бы желал, чтобы он прогнал хандрическое твоё расположение духа*. Гоголь, Письмо М.А. Максимовичу, 22 марта 1835 [13, с. 151].

Ылэ дышъэр пэтэкъу (пэзы) «мастер на все руки», «искусный мастер». *Дэн-бзэн Иофхэмджи хэти ыпшъэ ымыгъэк'онэу, мыдэ «ылэ дышъэр пэтэкъу» зыфалорэм фэдэу, идэгъэ хъырахъышъэхэр илэу, дэнлэчхэр телъэу саехэр ышымэ зэритэкъок'лэу, цыхэр ылапэдджэ ыгъэчъыхэу, идыгъэ мыт'лэп'ыжъэу цытыгъ* [14, с. 244]. «По части кройки и шитья равных ей не было, как говорят, искусный мастер, с узорчатыми вышивками, орнаментами она шила саи, сшитые ею черкески не распарывались».

Мастер на все руки. Человек, умеющий всё делать, искусный во всяком деле. ... *Тётя Даша была мастер на все руки – вышивала, делала абажуры*. В. Каверин, Два капитана [13, с. 238] и т. д.

Ытхъак'умэ ылэ регъэлужьын «надоесть кому-либо разговором», «затыкать уши». *Сымыгъэшилэгъо хъуна, икъэбары тыцигъак'лэрэп, «Сэтымыкъо Лъэбыщ», «Сэтымыкъо Лъэбыщ» алошъ, ттхъак'умэ т'лэ рытигъэлужьыным тылук'лагъ* [15, с. 52]. «Как не удивляться, достали вести о нем, «Сатэмыко Лэбыщ», «Сатэмыко Лэбыщ» только и говорят, хоть уши затыкай»;

3) фразеологизмы, существующие в языке и речи адыгов (из наших наблюдений), которые не вошли в словарь фразеологизмов адыгейского языка: **ыпшъэ рильхъажьын** «взять на себя что-л.», **ышъо пызын** «побледнеть», **шъхъэр нэк'лын** «быть ветреным, легкомысленным», **ыгу къэгъэбырысырын** «разволноваться», «волновать душу» и т. д.

Ыпшъэ рильхъажьын «взять на себя что-л.», «обременять себя чем-л.». *А Иофым изэш'охын ежъ ыпшъэ рильхъажъыгъ*. «Он взял на себя решение данной проблемы» и т. д.

Надевать [вешать] <себе>хомут на шею. Надеть<себе>хомут на шею. Непомерно обременять себя чем-либо. О крайне тягостной обузе. [Евгения:] *И не женись! Что тебе за неволя хомут-то на шею надевать!* Островский, На бойком месте [13, с. 261].

Ыгу къэгъэбырысырын «разволноваться», «волновать душу». *Зэгорэм ш'лу ылъэгъутыгъэ к'алэр къызелъэгъум ац ыгу къэгъэбырысырыгъ, гукъэк'ыжъхэм зэл'аштагъ*. «Она разволновалась, на неё нахлынули воспоминания, когда увидела парня, которого любила когда-то» и т. д.

Берeditь рану [душу] кого, чью, в ком. Вызывать тягостные воспоминания; волновать, тревожить, беспокоить. *Новыми заботами жил теперь Леон, новые думы бередили его душу*. М. Соколов, Искры. *Вася часто вспоминал свою Наташу, вспоминал как счастливое далекое детство.. Имя «Наташа», которое он то и дело слышал, бредило рану*. Эренбург, Бура [13, с. 35] и т. д.

Значение фразеологических единиц можно переводить также фразеологизмом на другой язык, что является очень ценным качеством. Как известно, большинство фразеологизмов при передаче их на другой язык не допускает буквального перевода, а требует соответствующий фразеологизм другого языка.

Исследуемые фразеологические единицы, с соматическими компонентами, существующие в адыгейском языке, встречающиеся в текстах адыгского нартского эпоса и подобранные русские аналоги, а в ряде случаев и полные эквиваленты, отражают состояние человека: эмоциональное, физическое, духовное, выражают как отрицательное, так и положительное качество, обозначают физиологическое состояние, дают образную характеристику человеку и т. д.

Значение фразеологических средств в текстах трудно переоценить, при помощи фразеологических единиц автору удается более полно передать атмосферу описываемых событий, героев и их поступков. Короткие фразеологизмы помогают сказать иногда больше, что, бывает, не удастся даже длинным расплывчатым описанием.

Отражение фразеологизмов с лексемой *акъыл* «ум» в нартском эпосе адыгов

Фразеологическая единица в тексте выполняет различные коммуникативные задачи, служит средством связанности текста, его информативности, создает экспрессивно-эмоциональный тон и т. д.

Фразеологические единицы, обладающие способностью придавать тексту различную эмоционально-экспрессивную окрашенность, охотно используются в адыгском эпосе «Нарты», и в прозаических, и в поэтических текстах.

В нартском эпосе широко отражены фразеологические единицы как с соматическими компонентами, так и без них. Данная статья не претендует на полный анализ всех фразеологизмов с соматическими компонентами, мы остановимся на некоторых из них с соматизмом *акъыл* «ум», который наполняет *шъхъэ* «голову» человека. *Шъхъэ* «голова» управляет мышлением и рассудком каждого человека. Всем людям независимо от национальности свойственно умственное состояние. В адыгейском и русском языках голова ассоциируется с умом, мышлением и умственной деятельностью. Фразеологизмы, выражающие *акъыл* «ум», «рассудок» человека в адыгейском языке, как и в русском языке, многочисленны. Мы рассмотрим некоторые наиболее употребительные фразеологизмы на материале адыгского эпоса и эквивалентные им в русском языке.

Исследуя фактический материал адыгского нартского эпоса, мы выявили следующие фразеологические единицы с соматическим компонентом *акъыл* «ум», который относится к внутренним частям тела человека, и разделили на следующие группы:

1) фразеологизмы, обозначающие рассудительность, сообразительность, ум, являющиеся положительными качествами интеллектуальных способностей человека.

Акъыл зил. Умный, разумный, рассудительный. *Акъыл зилэмэ лъэпкъым илоф зрахъэцтыгъ* [15, с. 130]. «Умные решали дела народа».

Умом доволен. Экспрессивен. Разумный, рассудительный, умный. – *Манька-то хороша девка, и красива с себя и умом довольна* (Сузун. 1975) [16, с. 205].

Фразеологизмы **акъыл зил** и **умом доволен** с общим значением «умный, разумный, рассудительный» в обоих языках выражают положительную интеллектуальную сторону человека, описывают его умственные способности. В адыгейском языке внутри фразеологизма **акъыл зил** (букв.: имеющий ум) «умный, разумный, рассудительный» можно вставить новое слово *ин* «большой», или новое слово *чан* «острый». *Акъыл чан зил* (букв.: имеющий острый ум), *акъыл ин зил*. (букв.: имеющий большой ум) «очень умный, очень разумный, очень рассудительный». Несмотря на вставку нового слова, внутри фразеологизма полностью сохраняется его семантическая целостность и никакого разрушения фразеологизма не происходит.

Акъылыр къэгъотыжьын. 1. Братся за ум, образумливаться, стать разумнее. 2. Опомниться. *Сисэихо къисхи сеони а шъузэр сыукъын слуй шъаекIэ, псынклэу сиякъыл къэгъотыжьыгъ* [17, с. 245]. «Я достал свою саблю и хотел убить эту женщину, но быстро опомнился».

Братся за ум. Взяться за ум. 1. Становиться благоразумнее, рассудительнее; образумливаться. Ср. схватиться за ум, хватиться за ум. – *Хныкать-то нечего! – продолжал свое Гаврила Маркелыч, – за ум берись. Говорят тебе: причаливай жениха – лучшие этого в жизнь не будет.* Мельников-Печерский, В лесах. **2. Взяться за ум.** Устар. Придумать, измыслить, найти какой-либо выход. *Лев собрал на совет зверей: Кого б над рыбами поставить в воеводы? И выбрана была Лиса. Вот Лисонька на воеводство села. Лиса приметно потолстела. У ней был мужичок, приятель, сват и кум; Они вдвоём взялись за ум: Меж тем, как с бережку Лисица рядит, судит, Кум рыбку удит.* Крылов, Рыбьи пляски [13, с. 48].

Исследуемые фразеологизмы в обоих языках означают изменять свое состояние, поведение в положительную сторону, т. е. в лучшую, становиться разумнее, рассудительнее. Иначе говоря, не заниматься чем попало, а делать правильные, полезные дела.

Акылыр тефэн. Додуматься, догадаться, вникнуть. – *Ыхы ыджы, Тэтэригау, о уиофэу кэнагэм сэ сиякыл зэрэфэрэм тетэу кэсололэтэр ары* [17, с. 174]. «Теперь Тэтэршау, я скажу, как вникаю и что о твоём деле думаю».

Доходить умом. Дойти умом. Додумываться до чего-либо, уяснять что-либо. «Вы всё знаете и понимаете, до всего умом дошли, я же путём слова сказать не умею». Чехов, Письмо [13, с. 145].

Приведённые фразеологизмы в рассматриваемых языках означают самостоятельно додумываться до чего-либо, вникать и догадываться своим умом, выражают положительные качества человека.

Акыл фыуиэн. Подойти с умом, разумно. *Юфым Ютэгэу физэгээфэнэу, тиоф зэхэишуйыкыныш, акылуэ шё фыишуйлэмджэрэ гузэжэгоёу тызэрытым шукыдеп-лынэу арары, а шилагэр зытесилахыггэр* [18, с. 28]. «Дать время рассказать о нашем деле, понять наше дело, подойти разумно, учитывая наше тревожное положение, вот почему я сделал так, то, что сделал».

С умом [с разумом, с соображением]. Разумно, основываясь на здравом смысле (делать что-либо). *Если бы только пятую часть их [средств] истратить с разумом, мы имели бы и школу, и просторный драматический театр в Москве.* Островский, Письмо Н. С. Петрову, 17 апр. 1884. Он женился с умом, взял девушку хоть бедную, но порядочную и даже образованную. Салтыков Щедрин, Губернские очерки [13, с. 494].

В обоих языках эти фразеологизмы означают дойти своим умом до чего. Делать что-либо, основываясь на здравом смысле;

2) фразеологизмы, выражающие отсутствие рассудительности, сообразительности и ума, дающие отрицательную характеристику интеллектуальных способностей человека.

Акыл имылыжын (ышъхъэ). Лишиться ума, рассудка. Быть уже не таким умным. – *Слакьомэ сахыжсырэн, сынэмэ алъэгужсырэн, сишъхъ акыл чан илыжыэн, сыгуджэ мэхъаджэ сыхъугъ, гъаишэу кысфэнэжыггэри макIэ* [19, с. 90]. «Ноги меня не держат, глаза мои не видят, уже не так здраво рассуждаю, в душе я стала вероломной, прожить мне осталось мало».

Лишаться [решаться] ума [рассудка]. Лишиться [решиться] ума [рассудка]. 1. Утрачивать способность соображать, понимать, здраво рассуждать и т. п. Ср. терять рассудок (во 2 знач.). [Дочь:] *Здесь, в этом замке мать моя – Нет, иль ума лишилась я, Иль это грёзы.* Пушкин, Полтава [Фернандо:] *Я ума лишаюсь! ..Человек! Молю тебя, скажи мне, что случилось.* Лермонтов, Испанцы.

2. Становиться сумасшедшим. Ср. мешаться в уме, терять рассудок (в 1 знач.). – *Кричит, милые мои, словно рассудка решился. Я бегом от него бежать... Он за мной... «В гроб заколочу бродягу!»* Г. Успенский, Зимний вечер. *Я, не видевший вокруг себя ни одной живой души, не слышавший ни одного человеческого звука, оставшись один, наедине с гробом, мог бы лишиться рассудка.* Чехов, Страшная ночь [13, с. 229].

Рассматриваемые фразеологизмы **акыл имылыжын** (ышъхъэ) «лишиться ума, рассудка» и **лишаться [решаться] ума [рассудка]. Лишиться [решиться] ума [рассудка]** «утрачивать способность соображать, понимать, здраво рассуждать», «становиться сумасшедшим» в русском и адыгейском языках показывают отрицательное качество интеллектуальных способностей человека.

Акылым шихын (шыкIэн). Выжить из ума, тронуться умом. *Иакыл шихы хъужыггэ, ижыишъхъэм джар кхэхуиIэжыггэ* [19, с. 107]. «Он выжил из ума на старости лет».

Тронуться [повредиться] умом [рассудком, мозгами]. Стать психически ненормальным, душевнобольным; слегка помешаться. Ср. тронуться в уме. – *Я те прямо скажу, ты, Кожемякин, блаженный!... Повредился несколько умом.* М. Горький, Жизнь Матвея Кожемякина. *Ты ослобони вот этого чернявенького. Умом он тронулся, к богу стал ближе.* Шолохов, Тихий Дон [13, с. 482].

Фразеологизмы **акылым шихын (шыкIэн)** в адыгейском языке и **тронуться [повредиться] умом [рассудком, мозгами]** в русском языке дают отрицательную характеристику

интеллектуальным способностям человека. Большинство рассмотренных фразеологических единиц составляют целостные единицы, что сделать какие-либо вставки внутрь, невозможны;

3) фразеологические единицы, отражающие физическое состояние человека.

Акъылым щыон. Падать в обморок. Терять сознание. *Араци, щымыуэну акъыл, щымышIэну былым пхуэфаццэц нобэ щыцIэдзауэ! – къыжыраIэ* [19, с. 107]. «Так что, с сегодняшнего дня, чтобы ты не падал в обморок и не нуждался ни в чем, ты заслуживаешь это! – сказали ему».

Падать в обморок. Упасть в обморок. Терять сознание. *Случалось, что задорный нюхальщик, решившись на непосильную понюшку и приняв её, падал в обморок.* Помяловский, Очерки бурсы. *Когда он пробовал сползти к реке, то снова падал в обморок от страшной боли во всём теле. И снова приходил в себя.* М. Горький, Каин и Артём. **Пасть в обморок.** *Устар. Если машинисту случится умереть скоропостижно, пасть в обморок или обезуметь, то неужели не должно быть ни единого средства к спасению?* Вяземский, Крушение царского поезда [13, с. 307].

Фразеологизмы **акъылым щыон** и **падать в обморок** «терять сознание» в адыгейском и русском языках означают падать, теряя сознание, падать в обморок без чувств. Данные фразеологизмы в обоих языках показывают физическое состояние человека.

Заключение

Анализ материала показывает, что лексема *акъыл* «ум» в составе исследуемых фразеологизмов обозначает рассудительность, сообразительность и ум или их отсутствие. Фразеологизмы, репрезентирующие рассудительность, сообразительность, ум в рассматриваемых языках, дают положительную оценку умственной деятельности человека, а фразеологизмы, репрезентирующие их отсутствие, дают отрицательную оценку умственной деятельности человека. Стилистическая эффективность фразеологизмов образуется благодаря их образности, оценочности, эмоциональности, содержанию в них стилистической окраски.

В нашей работе рассмотрены некоторые из наиболее употребительных фразеологизмов, которые встречаются в эпосе. Однако следует обратить внимание на то, что количественный состав данных фразеологизмов со временем может быть подвержен изменениям за счет того, что могут быть утрачены некоторые из них или образованы новые фразеологизмы. Те фразеологизмы, которые входят в активный запас фразеологизмов языка, через десятилетия будут употребляться изредка. Таким образом, может меняться и их стилистическая характеристика.

Все приведенные фразеологические единицы адыгейского языка образованы путем конструкции «имя + глагол». Такая группа фразеологических единиц в адыгейском языке многочисленна и разнообразна. На наш взгляд, в глагольно-именных фразеологизмах в адыгейском языке, состоящих из глагольных и именных компонентов, ведущее место занимает глагольная форма. Это показывает и тот факт, что такие фразеологизмы обычно синонимичны словам – глаголам: *ыгу къэгъэбырысырын* «разволноваться» (*къэгумэкIын, къэгузэжъон*), *акъыл зил* «умный, разумный, рассудительный» (*луш, акъылышу*) и т. д. Надо отметить, что мнения специалистов по этому вопросу расходятся.

В адыгейском языке наиболее распространенными являются глагольные фразеологизмы. Лексико-семантическая соотнесенность глагольных фразеологизмов с глаголами сказывается в том, что и те, и другие обозначают действие или состояние.

Подобранные русские аналогичные фразеологизмы с глагольным компонентом имеют структуру «глагол + имя», «глагол + имя + предлог». Глагольные фразеологизмы и в русском языке самые продуктивные и многочисленные, объединены общим значением действия, могут выступать синонимами одиночных глаголов.

Анализ некоторых фразеологизмов с соматическими компонентами *акъыл* «ум», *шхъэ* «голова», *гу* «сердце», *Iэ* «рука», *пшэ* «шея» в адыгейском и русском языках свидетельствует о наличии полных эквивалентов и значительном сходстве на семантическом уровне. Полные эквиваленты у носителей разных языков обусловлены общностью понятий.

Владение фразеологией разных языков способствует и усвоению исторических языковых явлений, особенностей духовной культуры народов, быта, психологии, всего того, что ярко выражается во фразеологизмах.

На наш взгляд, интерес исследователей к фразеологизмам всё возрастает. Их изучение с разных точек зрения становится более актуальным, особенно когда речь идёт о младописьменных языках, где вопросы фразеологии недостаточно исследованы.

Литература

1. Адыгский эпос «Нартхэр» – сокровищница мировой культуры / Подготовка к печати А. Гадагатль. – Майкоп : Адыгея, 2003. – 479 с.
2. Ибрафилов Н. Р. Соматическая фразеология дагестанских языков / Н. Р. Ибрафилов, Ж. А. Агабеков // Мир науки, культуры, образования. – Горно-Алтайск, 2020. – № 1(80). – С. 409-410.
3. Архангельский В. Л. Методы фразеологического исследования в отечественном языкознании (60-е годы XX века) / В. Л. Архангельский // Вопросы лексики и фразеологии современного русского языка. – Ростов : Издательство Ростовского университета, 1968. – С. 75–96.
4. Шанский Н. М. Фразеология современного русского языка : учебное пособие для вузов / Н. М. Шанский. – Москва : Высшая школа, 1985. – 160с.
5. Магомедов Д. М. Структурно-семантический анализ соматических фразеологических единиц аварского языка : специальность : 10.02.02 : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Магомедов Даниял Магомедович. – Махачкала, 2019. – 25 с.
6. Шугушева Д. Х. Фразеологизмы кабардино-черкесского языка как этнокультурный феномен в художественном тексте (на материале произведений А. П. Кешокова) : специальность : 10.02.02 : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Шугушева Джулета Хабасовна. – Нальчик, 2018. – 28 с.
7. Касаткин Л. Л. Русский язык : учебник для студентов высших педагогических учебных заведений / Л. Л. Касаткин, Е. В. Клубоков, Л. П. Крысин [и др.] ; под редакцией Л. Л. Касаткина. – Москва : Академия. 2001. – 768 с.
8. Тугуз Г. Т. Фразеологизмы как способ выражения языковой личности автора художественного текста (на материале романа Т. М. Керашева «Насыпым игъогу» «Дорога к счастью») / Г. Т. Тугуз. – Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2018. – № 10 (88). – Ч. 1. – С. 178-182.
9. Магомедов Д. М. Соматические фразеологические единицы с компонентом *бер* «глаз» в аварском языке / Д. М. Магомедов, М. Х. Шахова // Кавказские языки : генетико-типологические общности и ареальные связи : тезисы докладов v международной научной конференции. – Махачкала, 2–3 июня 2016 г.– С. 112-114.
10. Занковец А. А. Лексическая полисемия и фразеологическая активность слова : закономерности взаимовлияния (на примере ЛСГ «соматизмы» русского и белорусского языков) / А. А. Занковец // Славянские языки системно-описательный и социокультурный аспекты исследования : материалы Международной научно-методической конференции. – Брест : Издательство БрГУ, 2008. – С. 123-125.
11. Магомедханов М. М. Очерки по фразеологии аварского языка / М. М. Магомедханов. – Махачкала: Дагучпедгиз, 1972. – 160 с.
12. Тхаркахо Ю. А. Фразеологический словарь адыгейского языка (на адыгейском языке) / Ю. А. Тхаркахо. – Майкоп : Краснодарское книжное издательство, 1980. – 199 с.
13. Фразеологический словарь русского языка : свыше 4000 словарных статей / Составители Л. А. Войнова, В. П. Жуков, А. И. Молотков, А. И. Федоров ; под редакцией А. И. Молоткова. – [3-е стереотип. изд.]. – Москва : Русский язык, 1978. – 543 с.
14. Нарты. Адыгский эпос. Собрание текстов в семи томах / Систематизация, составление, вступительный очерк и комментарии А. М. Гадагатля. – Т. 2. – Майкоп, 1968. – 343 с.
15. Нарты. Адыгский эпос. Собрание текстов в семи томах / Систематизация, составление, вступительный очерк и комментарии А. М. Гадагатля. – Т. 7. – Майкоп, 1971. – 428 с.
16. Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под редакцией А. И. Федорова. – Новосибирск : Наука : Сибирское отделение, 1983. – 232 с.
17. Нарты. Адыгский эпос. Собрание текстов в семи томах / Систематизация, составление, вступительный очерк и комментарии А. М. Гадагатля. – Т. 6. – Майкоп, 1971. – 330 с.
18. Нарты. Адыгский эпос. Собрание текстов в семи томах / Систематизация, составление, вступительный очерк и комментарии А. М. Гадагатля. – Т. 3. – Майкоп, 1970. – 354 с.
19. Нарты. Адыгский эпос. Собрание текстов в семи томах / Систематизация, составление, вступительный очерк и комментарии А. М. Гадагатля. – Т. 1. – Майкоп, 1968. – 320 с.

References

1. The Adyghe epic “Narthair” is a treasure trove of world culture. Ed. by A. Gadagatl. Maykop, Adygea Publ., 2003, 479 p. (In Engl., Russ. and Adyghe)
2. Israfilov N. R., Agabekov Zh. A. Somatic phraseology of the languages of Dagestan. *International scientific journal “The World of Science, Culture, Education”*. Gorno-Altai, 2020, no 1(80), pp. 409-410. (In Russ.)
3. Arkhangelsky V. L. Methods of Phraseological Research in Russian Linguistics (60s of the 20th century)”. In: Questions of vocabulary and phraseology of the modern Russian language. Rostov, Rostov University Publishing House, 1968, pp. 75-96. (In Russ.)
4. Shansky N. M. Phraseology of the modern Russian language. Textbook for universities. Moscow, High School Publ., 1985, 160 p. (In Russ.)
5. Magomedov D. M. Structural-semantic analysis of somatic phraseological units in the Avar language. Abstract of the dissertation of a Candidate of Philological Science. Makhachkala, 2019, 25 p. (In Russ.)
6. Shugusheva D. Kh. Phraseologisms of the Kabardino-Circassian language as an ethno-cultural phenomenon in a literary text (based on the works of A. P. Keshokov). Abstract of dissertation of a Candidate of Philological Science. Nalchik, 2018, 28 p. (In Russ.)
7. Kasatkin L. L., Klubokov E. V., Krysin L. P. and others. Russian language: Textbook for students. higher. ped. studies. Institutions. Ed. by L. L. Kasatkin. Moscow, Academy Publ., 2001, 768 p. (In Russ.)
8. Tuguz G. T. Frazеologizmy kak sposоb vyrazheniya yazykovoy lichnosti avtora khudozhestvennogo teksta (na materiale romana T. M. Kerasheva «Nasypym ig’ogu» «Doroga k schast’yu») / G. T. Tuguz. *Philology. Theory & Practice*. 2018, no. 10 (88), part 1, pp. 178-182. (In Russ.)
9. Magomedov D. M., Shakhova M. H. Somatic phraseological units with the component ber “eye” in the Avar language. In: Caucasian languages: genetic and typological commonalities and regional connections. Abstracts of the 5th International Scientific Conference. Makhachkala, June 2-3, 2016, pp. 112-114. (In Russ.)
10. Zankovets A. A. The Lexical polysemy and phraseological activity of the word: patterns of mutual influence (based on the example of LSG “somatism” in the Russian and Belarusian languages). In: Slavic languages system-descriptive and socio-cultural aspects of research: materials of the International Scientific and Methodological Conference. Brest: BrSU Publishing House, 2008, pp. 123-125. (In Russ.)
11. Magomedkhanov M. M. Essays on the phraseology of the Avar language. Makhachkala, Daguchpedgiz Publ., 1972, 160 p. (In Russ.)
12. Tharkaho Yu. A. Phraseological dictionary of the Adyghe language. Maykop, Krasnodar Book Publishing House, 1980, 199 p. (In Adyghe)
13. Phraseological dictionary of the Russian language: over 4000 dictionary entries. Compiled by L. A. Voynova, V. P. Zhukov, A. I. Molotkov, A. I. Fedorov; edited by A. I. Molotkov. [3rd stereotype. ed.]. Moscow, Russian language Publ., 1978, 543 p. (In Russ.)
14. Narty. The Adyghe epic. A collection of texts in seven volumes. Systematization, compilation, introductory essay, and comments by A. M. Gadagatl. Vol. 2. Maykop, 1968, 343 p. (In Adyghe)
15. Narty. The Adyghe epic. A collection of texts in seven volumes. Systematization, compilation, introductory essay, and commentary by A. M. Gadgets. Vol. 7. Maykop, 1971, 428 p. (In Adyghe)
16. Phraseological dictionary of the Russian dialects of Siberia. Edited by A. I. Fedorov. Novosibirsk: Nauka Publ., Siberian Branch, 1983, 232 p. (In Russ.)
17. Narty. The Adyghe epic. A collection of texts in seven volumes. Systematization, compilation, introductory essay, and comments by A.M. Gadagatl. Vol. 6. Maykop, 1971, 330 p. (In Adyghe)
18. Narty. The Adyghe epic. A collection of texts in seven volumes. Systematization, compilation, introductory essay, and comments by A.M. Gadagatl. Vol. 3. Maykop, 1970, 354 p. (In Adyghe)
19. Narty. The Adyghe epic. A collection of texts in seven volumes. Systematization, compilation, introductory essay, and comments by A.M. Gadagatl. Vol. 1. Maykop, 1968, 320 p. (In Adyghe)

УДК 398.22(=512.157):81'37
DOI 10.25587/t5491-0740-8768-o

М. Т. Сатанар

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

СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОППОЗИЦИИ ЗАЧИНА В ЯКУТСКОМ ОЛОНХО «СТРОПТИВЫЙ КУЛУН КУЛЛУСТУУР»

Аннотация. В условиях актуализации междисциплинарных исследований фольклора, когда наука о народном творчестве развивается в тесном контакте с лингвистикой, семиотикой, культурологией и т. д., своевременным представляется изучение содержательного аспекта эпоса олонхо на стыке разных наук. В статье рассматривается семантическое пространство языка архаического эпоса олонхо «Строптивный Кулун Куллуштуур» И. Г. Тимофеева-Теплоухова, записанный В. Н. Васильевым в 1906 г. Предметом исследования служат бинарные оппозиции, предшествующие появлению мотивов фольклорного текста, являющиеся компонентами традиционного мифопоэтического мира якутского олонхо. Цель исследования – реконструировать процесс семантизации, символизации предметов, а далее показать сюжетообразующую роль семантических оппозиций в организации эпического текста. В работе применены междисциплинарный подход, лексико-семантический, структурно-семиотический, индуктивный анализы, а также метод герменевтики. В результате исследования выявлено: семантика предметов определяется их признаками в зависимости от ситуации или контекста; динамическая природа членов оппозиций отражает различие в отношениях, степенях сопоставления между полярностями, приводящих к аксиологизации; оппозиции выстраиваются вокруг единого ствола – миротворения, предстающего «генеративной семантикой» (термин А. Ж. Греймас) хронотопа развития дальнейших эпических событий. Новизна исследования заключается в обобщенном анализе зачина олонхо «Строптивный Кулун Куллуштуур», актуализирующего разграничение символов от метафор, шире – семантическую и структурную значимость начального элемента эпического произведения по отношению ко всему корпусу эпоса. Проведенный анализ задает вектор для последующих исследований – в направлении верификации культурной семантики предметов, носящих в себе установки народного сознания и поведения.

Ключевые слова: бинарные оппозиции, мотив, мифологические представления, эпическая формула, признак, семантика, коннотация, символизация.

Благодарности: Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Эпический памятник нематериальной культуры якутов: текстологический, типологический, когнитивный и историко-генетический аспекты».

М. Т. Сатанар

Semantic oppositions of introductions in Yakut olonkho “Kulun Kullustuur the Rude”

Abstract. The article discusses the semantic space of the language of the archaic epic olonkho “Kulun Kullustuur the Rude” by I. G. Timofeev-Teploukhov. The subject of the research is binary oppositions that take precedence of the motives appearance in the folklore text, which are components of the traditional mythoepeic world of the Yakut olonkho. The purpose of the study is to reconstruct the process of semantization, symbolization of objects by identifying taxonomic and semantic types of oppositions, and then to demonstrate the plot-forming role of semantic oppositions in the organization of an epic text. In work the interdisciplinary approach, semantic, functional, inductive analysis, descriptive method are used. As a result of the study, it was revealed that the semantics of objects is determined by their features depending on the situation or context, and the dynamic nature

САТАНАР Марианна Тимофеевна – канд. филол. н., научный сотрудник сектора «Олонховедение» Научно-исследовательского института Олонхо, Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова.

E-mail: satanar68@mail.ru

SATANAR Marianna Timofeevna – Candidate of Philological Sciences, Researcher, Sector of Olonkho Studies, Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: satanar68@mail.ru

of opposition members reflects the difference in relations, degrees of comparison between polarities, leading to axiologization, eventually establishing the line-up of oppositions around a single trunk – the world creation, which comes across “generative semantics” of the development chronotopos of the further epic events. The novelty of the research lies in the generalized analysis of the introduction of olonkho, which actualizes the differentiation of symbols from metaphors, more broadly – the semantic and structural significance of the initial element of the epic in relation to the entire body of the epic. The performed analysis sets a vector for further research – in the direction of verifying the cultural semantics of objects that carry the attitudes of folk consciousness and behavior.

Keywords: binary oppositions, motive, mythological representations, epic formula, sign, semantic, connotation, symbolization.

Acknowledgements: The study was carried out within the framework of the NEFU research project “Epic monument of the intangible culture of the Yakuts: textological, typological, cognitive and historical-comparative aspects”.

Введение

В якутской эпосоведческой науке остается недостаточно изученным раскрытие механизмов символизации образов предметов и явлений окружающей действительности, характеризующихся различными предикатными свойствами (признаками). В изучении национальной картины мира важно понять, как тот или иной предмет приобретает свое символическое значение, априори связанное с верификацией его мифологических корней. Теоретико-методологической основой исследования послужили научные изыскания К. Леви-Стросса, Е. М. Мелетинского, В. В. Иванова, В. Н. Топорова, Ю. М. Лотмана, С. М. Толстой и др. Среди якутских исследователей семантический инструментарий якутского фольклора раскрывается в трудах Л. Л. Габышевой, Л. Н. Семеновой, Е. И. Избековой и др., отдельные разрозненные исследования по языку, символике рассматриваемого олонхо «Строптивный Кулун Куллуштуур» произведены Л. М. Готовцевой, Е. С. Куприяновой и др. Объектом исследования выбран зачин якутского эпоса «Строптивный Кулун Куллуштуур» – классический вариант эпических памятников народа саха, опубликованный еще в 1916 г. в «Образцах народной литературы якутов» под редакцией Э. К. Пекарского. Согласно вычленению мотивов эпического зачина олонхо, произведенного А. А. Дмитриевой [1, с. 198], семантическому и функциональному анализу подвергается следующая последовательность мотивов зачина олонхо «Строптивный Кулун Куллуштуур»: время первотворения; конь героя; внешность героя; его происхождение; его одежда, доспехи; родная страна; его жилище. На этом «описательная статика» заканчивается и переходит «к сюжетной динамике» (С. Ю. Неклюдов), выступающей сигналом завершения вводной части эпоса. Отделение зачина как сюжетно-тематической обособленной части от общего корпуса олонхо вызвано стремлением актуализации космологической (мифологической) темы в эпосе.

Бинарную природу психофизиологической организации *homo sapiens* принято считать универсальным средством в познании окружающей действительности. Известно, что в фольклорных текстах взаимодополняющими и взаимоопределяющими лексическими единицами выступают предметы и предикаты. При их анализе «предмет идентифицируется по совокупности своих признаков и характерных действий, а предикат – по совокупности своих предметных “актантов”; предмет представляет собой целостный объект действительности, а предикат – абстрагированный от объекта признак, не имеющий конкретного воплощения, но присущий многим предметам» [2, с. 235]. При этом важно помнить, что в толкованиях нужно придерживаться двух разных стратегий: предметные лексемы требуют дифференциальных (меняющихся от условий) толкований в силу невозможности исчерпывающих, а предикатные требуют исчерпывающих толкований в связи недостаточностью дифференциальных [3]. Из этих двух видов толкований вытекает необходимость актуализации таксономических (предметных) и фундаментальных (предикатных) типов оппозиций [3]. Введенные в текст олонхо персонажи и предметы могут быть мифологически истолкованы посредством предикатов (действий), так как действия вызываются мотивировками, которые могут привести к реконструкции глубинных смыслов. Роль и важность действий в составлении структурных основ сюжетосложений впервые были рассмотрены В. Я. Проппом. И по ценностной шкале положительны или отрицательны не сами образы, а их поступки [4]. Настоящее исследование представляет собой

попытку поэтапного раскрытия механизма мифологической символизации предметов (природные явления, животный и растительный мир, человек, предметы быта и т. д.), а именно: выделение семантических оппозиций в зависимости от признака противопоставления, установление роли оппозиций в структурной организации текста олонхо. Ведущим инструментом исследования служит структурно-семиотический анализ, применяются сравнительно-сопоставительный и лексико-семантический анализы, индуктивный и герменевтический методы исследований.

Предметные и предикатные бинарные оппозиции

Сюжетный мотив мифологического (эпического) времени

Равнозначными предстают мифологическое время и эпическое время на основе «синхронизации эпических событий с мифологическим временем» [5, с. 189]. Такая концепция утверждается Е. М. Мелетинским: «эпическое время в архаических памятниках – мифическая эпоха первотворения» [6, с. 41].

Классическое заявление космогонической темы в рассматриваемом олонхо дается в минимальной свернутой форме с помощью двух временных наречий со значением *былыр* ‘давно’ *урукку* ‘минувшее’ в сочетании со словом *үөскээбитэ* ‘народился’ без обозначения самого времени:

1.1. *Былыргы дьыл быдан мындаатыгар*, 1.2. *Урукку дьыл кулан уорбатыгар*, 1.3. *Түөрт саха төрүү илигинэ*, 1.4. *Үс саха үөскүү илигинэ*, 1.5. *Икки саха иитиллэ илигинэ*, 1.6. *Куруубай Хааннаах Кулун Куллустуур диэн* 1.7. *Бухатыыр үөскээбитэ үһү* [7, с. 8].

1.1. На далекой вершине давних лет, 1.2. На отдаленном хребте минувших лет, 1.3. Когда четыре якута еще не родились, 1.4. Три якута еще не явились на свет, 1.5. Два якута еще не были вскормлены, 1.6. Народился, говорят, богатырь по имени 1.7. Строптивый Кулун Куллустуур [7, с. 286].

В эпической формуле предметными единицами служат категории времени в виде указания «давние года/минувшие года» и числа – противопоставление «четыре/три».

Усиливающими мифологическое время семантическими лексемами выступают эпитеты *быдан* ‘далекий’, *кулан* ‘отдаленный’. Семантически нагружены традиционные трафаретные формулы, представленные в столбцах 1.3 и 1.4 со статическим описанием, они смыкаются с глаголами «не родились», «не явились». В использовании нисходящих числительных «четыре-три-два» просматривается наложение «областей, собственно и поэзии, и мифологии» [4, с. 232]. «Следует, однако, указать, – пишет Е. М. Мелетинский, – что, строго говоря, перед нами не метафоры, а знаки и мифологические символы» [4, с. 232]. Так, первичен мифологический слой в виде наличия противопоставлений «четыре якута/три якута», передающийся в «биоморфном коде». Способность этих чисел транслировать «смысловые оттенки» (термин С. М. Толстой), процесс семантизации этих чисел в свете мифологического мировидения предков (с учетом национальных особенностей языка и мышления) представлены в другой работе автора статьи [8, с. 134-148]. Числовое противопоставление «четыре/три» достаточно изучено, оно восходит к универсальной оппозиции «чёт/нечёт», основополагающую роль которой (в развитии вообще культуры) мы находим в труде В. В. Иванова [9]. В представленной формуле эпического времени вторичен трехчленный параллелизм, относящийся к области поэзии. Важно, что в контексте актуализации мифологического времени в представленной формуле через отношение чисел четыре и три передается и «отношение мужского и женского» [4, с. 233]. Далее семантика оппозиций развивается на идее фундаментального единства двух начал, в космологическом осмыслении коррелирующего с абстрактной оппозицией «низ/верх». Основой сопоставления «мифологическое время/историческое время» предстает признак «сакральное/профанное», имеющий важное значение в построении шкалы ценностей чувственного восприятия.

Сюжетный мотив описания коня героя

Рассмотрим описание коня:

2.1. *Кулгаабар кураҕаччы кыыллаах*, 2.2. *Кэтэбэр кэбэ кыыллаах*, 2.3. *Санныгар сар кыыллаах*, 2.4. *Көхсүгэр көбөн кыыллаах*, 2.5. *Өттүгэр өтөн кыыллаах*, 2.6. *Борбуйугар борчук куобахтаах*, 2.7. *Үөһээ Сибииргэ ааттаммыт аата*, 2.8. *Төбөтүнэн оонньуур*, 2.9. *Чимэчи кугас аттаах*, 2.10. *Аллараа дойдуга ааттаммыт аата*, 2.11. *Атабынан оонньуур*, 2.12. *Айдаар кугас аттаах*, 2.13. *Орто дойдуга ааттаммыт аата*, 2.14. *Кутуругунан оонньуур*, 2.15. *[Куньналык] Куйаар кугас аттаах* [7, с. 8].

2.1. С кроншнепом-птицей на ушах, 2.2. Кукушкой-птицей на загривке, 2.3. Сарычем-птицей на лопатках, 2.4. Селезнем птицей на крупе, 2.5. Голубем-птицей на бедрах, 2.6. Серыми зайчатами на подколенках, 2.7. В Верхней Сибири названным: 2.8. Огненный Рыжий конь, 2.9. Который, резвясь, мотает головой; 2.10. В Нижнем мире названным: 2.11. Буйный Рыжий конь, 2.12. Который, резвясь, перебирает ногами; 2.13. В Среднем же мире названным: 2.14. Вихревой Рыжий конь, 2.15. Который, резвясь, помахивает хвостом [7, с. 286].

В качестве образов мифопоэтической картины мира в формуле манифестируется таксономический класс животных (2.1-2.6) – это пары «кроншнеп-кукушка», «сарыч-селезень», «голубь-зайчата», построенный по принципу «связи целого с частями» (верхняя, средняя, нижняя части). В интересующем нас аспекте показательно присутствие локусов (2.7-2.15) в виде оппозиций «Верхняя Сибирь/Средний мир», «Средний мир/Нижний мир», сопровождаемых указанием на природные субстанции огня, ветра и воды, которые конкретизируются предикатами (действиями), характерными для богатырского коня – мотания головой, помахивания хвостом, перебирания ногами.

Образы птиц и зайчат в виде зооморфных символов оформляются с помощью парных бинарных оппозиций «кроншнеп (кукушка)/голубь (зайчата)», противоположные полюса которых разрешаются путем введения медиации «селезень (голубь)» (по Леви-Строссу), согласно принципу членения трех частей тела коня – головы, туловища, ног. Сопоставление головы и ног вызвано «функциональным» толкованием верхней и нижней частей тела (С. М. Толстая), которые подтверждаются теми или иными качествами животных. Так, голова, позиционируемая при помощи коннотации чуткости (доминирующего признака образа кроншнепа) и дара предвидения (признака образа кукушки), противопоставляется ногам, отождествляемым с зайчатами, символизирующими быстроту ног, подобно антитезе «голова как интеллектуальный инструмент – ноги как орудие активной физики животного». Коннотативные значения силы и могущества, олицетворяемые образом сарыча, а также выносливости, олицетворяемого образом селезня [10, с. 25], закреплены к описанию средней части коня. Все эти оппозиции восходят к единому признаку «верх/низ», соответствующему «простой чувственной ориентации человека в пространстве» [4, с. 230]. Примечательно, что в столбцах 2.7-2.15 ведущим признаком выступает та же оппозиция «верх/низ», которая в пространственно-временной непрерывности «объективируется» как соотношение трех эпических миров. Здесь актуализируется «идеологическая» трактовка признака – Верхняя Сибирь в качестве божественного, духовного, сакрального мира противопоставляется Среднему миру как профанному, низшему и т. д. При этом эпитет «огненный» усиливает коннотативное значение «божественного», эпитет «буйный» – коннотацию со стихией воды (заметим, что Л. Н. Семенова отмечает образную лексику «дрожащего, вздрагивающего», как одну из характеристик Нижнего мира [11, с. 86]), эпитет «вихревой» – коннотацию со стихией воздуха, которые дополняются предикатами «движения головой» применительно к Верхней Сибири, «движения ногами» – к Нижнему миру, «движения хвостом» – к Среднему миру, еще раз конкретизирующими контрастную принадлежность разным частям тела коня. Добавим, что исследования по образной лексике на материалах эпоса олонхо подробно рассматриваются в работах Е. Е. Жирковой [12, 13].

Сюжетный мотив описания внешности героя

Приведем текст:

3.1. Ускууһай куорат унуо өттүнээби 3.2. Ойдон хара тыаба саһан үөскээбит 3.3. Буурай кэрэмэс саһыл кылы 3.4. Ойута-хайыта бысталаан 3.5. Уос-тиис онгорбут курдук 3.6. Омугур-чомугур уостаах-тиистээх; 3.7. Хамчаакы куорат ханас өттүнээби 3.8. Халбан хара тыаба саһан үөскээбит... [7, с. 9].

3.1. У него такие ладные губы и зубы, 3.2. Словно губы и зубы сладили ему, 3.3. Раскроив на части 3.4. Лисицу-сиводушку, которая выросла, 3.5. Скрываясь вдали, в отдаленном темном лесу, 3.6. Что по правую сторону от города Иркутска; 3.7. У него такие подвижные 3.8. Черного серебра брови и глаза... [7, с. 286].

С 3.7-3.13 приводится вторая формула, в которой ключевые слова заменяются: «губы и зубы» на «брови и глаза», «лисица-сиводушка» на «черную лисицу», «правая сторона» на «левую сторону», «Иркутск» на «Камчатку». Отсюда видно, что в качестве таксономических

единиц выступают фрагменты разных частей тела героя, животные, локусы. В дальнейшем описании, по такому же принципу противопоставляются «руки» «ногам», пара «бедраталия» – паре «плечи-шея». К примеру:

3.14. *Хастаабыт тиит курдук* 3.15. *Сылбаран манган харылаах*, 3.16. *Суллаабыт тиит курдук* 3.17. *Ньондо-хаан сотолоох* [7, с. 9].

3.14. Гладкие белые руки [богатыря] – 3.15. Словно лиственница, очищенная от коры; 3.16. Длинные, мощные ноги его – 3.17. Словно лиственница со снятой корой [7, с. 287].

Интересным предстает фрагмент с антитезой «спина-грудь»:

3.18. *Тоѳус мас хойуук онгочону* 3.19. *Туруору туппут курдук* 3.20. *Бүү-хаан көбүстээх*, 3.21. *Бойлууот ыал* 3.22. *Сэттэ маһынан аттаран онгорбут* 3.23. *Халбанын тизэрэ аспыт курдук* 3.24. *Кэтит нанабар түөстээх* [7, с. 9].

3.18. У него огромная спина, 3.19. Словно сколоченная из девяти лесин 3.20. Большая лодка-каюк, поднятая стоймя; 3.21. Широкая выпяченная грудь его – 3.22. Словно сделанная из семи плотно пригнанных лесин, 3.23. Настежь распахнутая 3.24. Дверь юрты богатых людей [7, с. 287].

К оппозиции «спина/грудь» примыкают таксономические единицы из класса чисел.

В столбцах 3.1-3.13 оппозиции строятся по принципу метонимии, при этом полярности определяются по их реальной связи: губы, зубы, брови и глаза являются составными частями головы. В целом строй описания мотива подчиняется рамкам той же пространственной космической модели, при которой космогенез синхронизируется с появлением эпического богатыря. Используемый цветовой эпитет «сиводушчатая» через образ лисицы отражает принадлежность предмета по ценностной шкале сразу двум полярностям – и отрицательной, и положительной [14]. Во второй части этого тематического блока цветообозначение «черная», примыкающее к «левой стороне», можно предположить, несет положительную оценку, дополняясь указанием «что по левую сторону от города Камчатки», а, значит, локализуясь в северном направлении от Камчатки, географически располагаясь на востоке. Это подтверждается и устойчивой ассоциацией черного цвета с северным направлением у многих тюркских народов [15] – сложная, неоднозначная семантика номинаций цвета подробно рассмотрена в работе Л. Л. Габышевой. Семантические оппозиции «руки/ноги», «спина/грудь», пар «бедраталия/плечи (шея)», последняя из которых совмещает в себе наличие и метонимической связи оппозиций «бедраталия», «плечи/шея», в тексте предстают различными вариантами обыгрываний оппозиций, разветвленных от ключевого признака «верх/низ». Оригинально имплицуется оппозиция «вертикальная ось/горизонтальная ось» пространственного континуума, вытекающая из антитезы с опосредованным характером «ввысь-вширь», передаваемой через образы «лодки-каюк, поднятой стоймя» и «двери, распахнутой настезью».

Сюжетный мотив происхождения героя

Одиночество и незнание собственного происхождения служит индикатором раннего эпоса [16, с. 30]. Обратимся к фрагменту монологической речи героя:

4.1. *Ус дойду үөлэһин үрдүнэн өрүкүйэн күдээрийэн көстүбүт*, 4.2. *Күөх унаар халлаан толонноон тохтор томоон хара* 4.3. *Самыырын кытары ханыылаһан түһэн* 4.4. *Торолуйан олорорун оломтотун булбатаҕа үһү*. 4.5. *Аллараа эбит буоллар*: 4.6. *Хаһыытаатар ханталдьыйбат* 4.7. *Үөгүлээтэр өгнөлдүйбэт*, 4.8. *Кэнгириир кэтит үтүгэн түгэбэр* 4.9. *Кэри-куру күннээх*, <...> 4.23. *Күдэн муора арыннаммыт*, 4.24. *Көндөй муора оттоломмут*, 4.25. *Күр муус түгэхтэммит*, 4.26. *Сир ийэттэн үүнэр* 4.27. *Отун-маһын кытары* 4.28. *Үөскээн үөдүйэн тахсыбытым эбитэ буоллар* [7, с. 9-10].

4.1. Не упал же я вместе с градом-дождем 4.2. С сизо-голубого неба, 4.3. Что раскинулось 4.4. Над юртами жителей трех стран. 4.5. Если бы вылез я из Нижнего мира, 4.6. Из страны Ютюян 4.7. С блекло-печальным солнцем, 4.8. Которая не всколыхнется, если закричать, 4.9. Не вздыбится, если заорать, 4.10. Не прогнется, если надавить, <...> 4.23. Если бы я зародился и вырос 4.24. Вместе с травами деревьями, 4.25. Растущими на срединной матери-земле, 4.26. Чьим ложем служит море туманное, 4.27. Серединой – море бездонное, 4.28. Дном – материковый лед [7, с. 287-288].

Присутствуют предметные оппозиции в виде объектов мироздания – «небо/Нижний мир», природных явлений – «туман/море», «море/лед». В этом тематическом блоке более детально

описывается Средний мир, при котором мифологическое сознание использует металлургическую терминологию в виде парных оппозиций «свинец (железо)/медь(серебро)», относящихся к видам веществ.

В столбцах 4.1-4.28 «квалифицирующими» определениями начала мотива предстают эпитеты «сизо-голубое» и «блекло-печальное», указывающие степень проявления признака «сильнее-слабее» относительно свечения предметов, оформляющие символическую семантику оппозиций «Верхний мир/Нижний мир». Эти антиномии опосредует медиатор (Средний мир), соединяющий их. Наблюдается трехкратное дублирование ведущего признака «верх-низ»: через предикаты «упал» и «вылез», имплицитные полюса по вертикальной оси; через оппозиции «ложе/середина», «середина/дно», соответствующие триаде состояний природных явлений «туман-вода-лед», также указывающих вертикальные уровни пространства; через предикаты, скрывающие семантику в самих действиях («раскинулось», усиливаемую предлогом «над» развивает горизонтальную панораму; «надавить», означающая действие по принципу «сверху вниз» [17, с. 8] развивает вертикальное членение пространства). Возникающие отношения между тремя мирами содержат в себе как «идеологическую» трактовку признака «верх-низ» (см. выше), так и «антитетическую» трактовку признака «сакральный-профанный». Семантическая поляризация названий металлов основательно исследована Л. Л. Габышевой. Мы лишь подчеркнем, что в данном мотиве положительной маркировкой обладают *алтан* 'медь' и *көмүс* 'серебро', составляющие одну полярность, соответственно, отрицательной маркировкой наделены свинец и железо, образующие другую полярность, отражающие пример синонимических и антонимических связей. В данном случае семантические оппозиции соотносятся с четырьмя направлениями света [18].

Настоящая работа направлена на исследование содержательного аспекта, а не сюжетно-композиционного строя эпоса олонхо. В силу этого мы сознательно перенесем семантически близкий фрагмент, разворачивающий картину отсутствия родных героя (в тексте примыкающего к мотиву описания жилища) к данному тематическому блоку:

4.29. *Толонноох сырайдаах*, 4.30. *Торумтуйбут бытыктаах*, 4.31. *Күрүө дьабыл бэскилээх*, 4.32. *Дорбоонноох саналаах* 4.33. *Тойон аята диэн* 4.34. *Ончу суоҕа эбитэ үһү*; 4.35. *Хаар курдук баттахтаах*, 4.36. *Көмүскэллээх санаалаах* 4.37. *Күбэй хотун ийэтэ* 4.38. *Күккүрээчи суоҕа эбитэ үһү* [7, с. 15-16].

4.29. Говорят, нет и не было у него 4.30. Почтенного отца 4.31. Со светлым лицом, 4.32. С черными густыми усами, 4.33. С седеющими висками, 4.34. С зычным голосом. 4.35. Говорят, нет и не было у него 4.36. Достопочтенной 4.37. Матери-заступницы 4.38. С белоснежными волосами [7, с. 293].

Далее в столбцах 4.39-4.47 следует синонимичная формула с типичным акцентированием ключевых слов (белое тело, грудь, бедра, пальцы), которые используются для идеализирующего описания (имеется в виду поверхностный уровень текста) именно женского портрета – матери. В столбцах 4.48-4.54 отрицается наличие у богатыря и старухи Симэхсин, где описываются типичные черты, противоположные предыдущим, с указанием ее локуса в юрте – на левой стороне. За репрезентацией образа старухи в столбцах 4.55-4.77 далее последовательно описываются отсутствия у героя парня-дровосека (образа работника-батрака) и младшей сестры героя, с приведением свойственных им портретных качеств.

Приведем текст:

4.48. *Ханас диэкинэн сылдыаччы* – 4.49. *Кырааскалаабынан кынчаччы көрбүт*, 4.50. *Обуруолаабынан ончоччу көрбүт* 4.51. *Ситии мыаннарыгын сиритэ үктээбит*, 4.52. *Сидьин дьалабай тутуулаах* 4.53. *Симэхсин-эмэхсин* – 4.54. *Ончу суоҕа эбитэ үһү*; 4.55. *Унуо диэкинэн сылдыаччы* – 4.56. *Саллайбыт бастаах*, 4.57. *Кээкэлдьийбит моойноох*, 4.58. *Багдаллыбыт сарыннаах*, 4.59. *Ньохчоллубут көбүстээх*, 4.60. *Кыпсыллыбыт сотолоох*, 4.61. *Тизэрэлдьийбит уллунахтаах*, 4.62. *Бардырбас саналаах*, 4.63. *Баланыйбыт сырайдаах* 4.64. *Маччыт уола* – 4.65. *Мэличчи мэлигир эбитэ үһү*. 4.66. *Кэтэбэриин диэкинэн* 4.67. *Кэккэлэһэ хаампыт* 4.68. *Ытарбалаах ырааһа*, 4.69. *Иэмэхтээх ингинэ*, 4.70. *Таҥастаах намсыына*, 4.71. *Суһуохтаах субугура*, 4.72. *Көрө-истэ күлүмүрдээбит*, 4.73. *Санара-ингэрэ*

самалдьыйбыт, 4.74. Этэ-тыына мэтэлдьыйбит, 4.75. Көрөртөн сүөл үчүгэй, 4.76. Балыс дьахтар диэн 4.77. Кыккыраччы суоҕа эбитэ үһү [7, с. 16].

4.48. Говорят, нет и не было у него старухи Симэхсин, 4.49. Грязной, но спорой в работе, 4.50. Пребывающей на левой стороне [юрты], 4.51. Кривой – с красным глазом, 4.52. Косой – с глазом-бусинкой, 4.53. Всегда топчущей развязанные 4.54. Волосяные завязки своего натазника. 4.55. Говорят, нет и не было у него 4.56. Парня-дровосека, 4.57. Пребывающего на правой стороне [юрты], 4.58. Большоголового, 4.59. Длинношеего, 4.60. Широкоплечего, 4.61. Сутулого, 4.62. С тонкими голенями, 4.63. С вывернутыми ступнями, 4.64. С грубым голосом, 4.65. С изнуренным лицом. 4.66. Говорят, нет и не было у него 4.67. Младшей сестры, которая бы выросла вместе с ним 4.68. И жила бы на задней половине [юрты], 4.69. Самой опрятной из носящих серьги, 4.70. Самой красивой из носящих подвески, 4.71. Самой изящной из носящих наряды, 4.72. Самой стройной из носящих косы, 4.73. Со взором сияющим, 4.74. На слово приветливой, 4.75. С голосом грудным, 4.76. С походкой плавной, 4.77. Такой прекрасной! [7, с. 293-294].

Так, оппозиции предстают ролевыми – «отец/мать», «дровосек/старуха Симэхсин», «дровосек/сестра», где основой служит признак «мужской-женский». Но здесь имеет место наложение и других смыслов: отношения по статусной, возрастной и пр. иерархии между отцом и матерью, матерью и дочкой, хозяином и батраком, хозяйкой и батрачкой, батраком и дочкой, соответственно строящихся на признаках «родной-не родной», «старый-молодой», «богатый-бедный» и т. д. Если в семантической интерпретации гендерной оппозиции «отец/мать» привлекается их внешний вид, за которыми обнаруживается их отличительный нрав и характер, то в интерпретации привативной оппозиции «мать/старуха Симэхсин» или «дровосек/сестра» подключаются еще и предикаты, имплицитные психологические характеристики лиц, характерность различной пластики движений, дополняющиеся еще и некими локусами. К примеру, образу старухи Симэхсин (коровницы), которая предстает «грязной, но спорой в работе», «всегда топчущей развязанные волосяные завязки своего натазника», пребывающей на левой стороне дома, противостоит младшая сестра героя, живущая на задней половине дома, с указаниями признаков красоты, стройности, опрятности, изящности, плавной походки и т. д. [7, с. 293-294]. В соответствии с внутренней планировкой якутского жилища на «левой стороне» располагалась придверная нара, предназначенная для простого люда, на «задней половине» располагалась комната *хаппахчы* 'чулан-спальня' для хозяйской дочери [19, с. 133].

Примечательно, что семантика оппозиций, не исчерпываясь одним уровнем, продолжается уровнем ниже в пределах представления одного лица. Так, в описании портрета отсутствующей матери говорится:

4.39. Хабабайкаан курдук эттээх, 4.40. Икки таһыар көбүөр саба 4.41. Балым-салым эмиийдээх, 4.42. Икки байтаһын бизни 4.43. Баһын атабын бысталаан баран 4.44. Умса уурбут курдук 4.45. Эбир дьабыл нылбэктээх; 4.46. Уон сур кырынааһы хардарыта туппут курдук 4.47. Бабыа көмүс тарбахтаах [7, с. 15-16].

4.39. С телом белым, как у куропатки, 4.40. С грудями пышными, 4.41. Как большие кумысные мехи; 4.42. С пятнистыми от прожилок бедрами, 4.43. Напоминающими туши двух яловых кобылиц, 4.44. Слаженных вместе, без головы и ног; 4.45. С мощными серебряными пальцами, 4.46. Словно десять серых гроностаев, 4.47. Слаженных вместе голова к голове [7, 293].

Здесь в описании портрета матери семантическую нагрузку несет своеобразное сравнение ее бедер с «тушами двух яловых кобылиц, сложенных вместе без головы и ног», ее серебряных пальцев – с «десятью серыми горностаями, сложенных вместе голова к голове». Заметим, что вся эта экспозиция является завершающей нижней частью единой портретной композиции образа матери, основанной на главном признаке «верх-низ» (в тексте последовательно введены описание волос (см. выше), затем груди). В фрагменте полярность оппозиции «бедра/пальцы» определяется принципом метонимии, которая далее «расщепляется» на оппозиции: «два/десять», связанной с реальной количественной характеристикой частей тел (бедер, пальцев); «кобылицы/горностаев», солидарных в положительной коннотации, но различающихся по степени выражения «больше-меньше»; «туши/головы», связанной не только с внешним сходством форм предметов, но и с «функциональными» толкованиями частей тел в ценностном ключе.

Сюжетный мотив описания одежды и доспехов героя

Сведения о богатырской одежде максимально редуцированы:

5.1. *Сарыы гиэнин тыйыһынан*, 5.2. *Түнэ гиэнин түүнүктээбинэн*, 5.3. *Киис гиэнин киргиллээбинэн* 5.4. *Булан тангныбыт киһи эбит*. 5.5. *Тоҕус буур тайах* 5.6. *Муостаах баттабынан аттаран онорбут* 5.7. *Муос кураах бэргэлээбэ үһү* [7, с. 10-11].

5.1. Говорят, человек этот одевался 5.2. В самое плотное из ровдуги, 5.3. В самое мягкое из лосиной кожи, 5.4. В самое отборное из соболей. 5.5. Был он, говорят, в рогатой шапке, 5.6. Сшитой из приложенных одна к другой шкур с голов 5.7. Девяти лосей-самцов [7, с. 288].

Столбцы 5.1-5.4 отражают вытекание предметных оппозиций не из прямого сравнения свойств предметов. Семантика строится на вторичном, культурном значении, раскрывающемся через оппозиции «обувь/верхняя одежда». Ансамбль соответствует вертикальной ориентированности. В основе оппозиции «ровдуга/лосиная кожа» (ровдуга изготавливается из оленьей замши, а из лосиной кожи – традиционная меховая шуба) лежит утилитарная оценка, предпочитаемых народным сознанием с климатической точки зрения. Высокой знаковой нагруженностью наделен головной убор богатыря (5.5-5.7). Рогатая шапка является архаическим элементом, носящим в себе сакральный смысл, наделяемый апотропеистической функцией [20, с. 78]. По материалам этнографических данных А. А. Саввина было установлено, что рога выполняли функцию оберега от злых сил [20]. Указание в формуле «шкур голов девяти лосей-самцов» способствует развитию коннотации «божественного начала», где ключевыми маркерами предстают: число «девять», входящий в состав устойчивой формулы, репрезентирующей высшее божество; «головы лосей» в виде сакрализованных частей; «самцы» как корреляты, актуализирующие мужское начало.

В тексте внимание уделяется детализированной репрезентации его доспехов. Лук героя:

5.11. *Хатыан-имиэн дойду хатынгынан хатыннаммыт*, 5.12. *Томуон-имиэн дойду туоһунан туостаммыт*, 5.13. *Китиэн-имиэн дойду киһлэ киһллээх*, 5.14. *Ала күндэлэй балык хабаҕа силимнээх*, 5.15. *Ангаат балык саннын угуоҕа чаачардаах*, 5.16. *Киһл балык иэнин ингиэрэ кистээх*, 5.17. *Улуу үрэх тоҕойдообутун курдук* 5.18. *Көрүлүүр көр муос кураах саалаах үһү* [7, с. 11].

5.11. Имел он, говорят, весело гремящий лук 5.12. С костяными концами, загнутыми напоподобие излучины огромной реки; 5.13. Сделан из березы Хатыан-Имиэн страны, 5.14. Покрыт берестой из Томуон-Имиэн страны, 5.15. Скреплен слоем лиственницы из Китиэн-Имиэн страны, 5.16. Склеен [клеем] из пузыря пестрой кюндяли-рыбы, 5.17. Древко [лука] из плечевых костей ангаат-рыбы, 5.18. Тетива – из спинных сухожилий кит-рыбы [7, с. 288].

В описании лука (5.11-5.15) актантом выступает материал изготовления – береза (береста) и лиственница, доминирующее значение которых определяется выходом за пределы конкретного лексического значения, и семантика формируется посредством ассоциаций со «священным деревом» (считается, что в начальный период становления олонхо образ священного дерева занимала лиственница (или береза) [21, с. 29]). Что касается оппозиций, состоящих из названий мифологических стран, где растут обозначенные деревья, то установлено следующее: «Хатыан-Имиэн/Томуон-Имиэн/Китиэн-Имиэн» являются вариативными локативами, основанными на ритмико-синтаксическом параллелизме, указывающими на свойства твердости древесины [22, с. 27], безусловно предстающие элементами условно-поэтической образности. Заметим далее то, что действительно в былые времена предки саха в быту использовали пузырь рыбы для изготовления клея. На более глубинном уровне частью классификационной схемы предстают столбцы 5.16-5.18, где наблюдается построение смысла по признаку «верх-низ». Данный признак лежит в основе противопоставлений «плечи/спина» и «спина/пузырь», строящихся «на функциональном толковании частей тела животного» [2, с. 240]. При этом привлечение образа рыбы не случайно и связано с мифологическими представлениями предков, где рыба является одним из компонентов мироздания. Так, А. И. Гоголев подчеркивает, что в текстах старинных олонхо «упоминаются мифические “железные рыбы подземных морей, несущие на себе мироздание”» [23, с. 9].

Не менее информативны в семантическом плане иллюстрируемые далее артефакты: стрелы, пальма, копьё, палица-булава, мяч-ядро. Приведем фрагмент описания стрел:

5.19. *Абыс кырыылаах* 5.20. *Тимир сардаана охтоох*, 5.21. *Сэттэ кырыылаах* 5.22. *Тимир тингирики онобостоох* [7, с. 11].

5.19. Имел он, говорят, стрелу-сардаана 5.20. С восьмигранным железным наконечником; 5.21. С семигранным железным наконечником 5.22. Тингирики-стрела сама выслеживала врага [7, с. 288].

Характерным признаком, определяющим семантику оппозиций «стрела сардаана/тингирики стрела» выступает форма стрел, а именно остроконечность, передаваемая посредством антитезы «восьмигранный/семигранный железный наконечник». Металлический эпитет «железный» отражает в метафорическом смысле жестокость, безжалостность [18, с. 119], а наделение наконечника «восьмигранностью», «семигранностью» придает формуле космогонический оттенок, что подразумевает способность стрел перемещаться по горизонтали (четное число 8) и вертикали (нечетное число 7), развивающих идею пространственных структур.

А вот как описываются другие доспехи богатыря:

5.23. *Энэ үлүгүн саҕа хара дьайдаах* 5.24. *Сабылалаах батыйалаах*, 5.25. *Эрдэбэс күөс саҕа кутаа уот илбистээх* 5.26. *Кыырыктаах үгүүлээх*, 5.27. *Тоҕус уон бууттаах тимир* 5.28. *Чомпо сүллүгэстээх*, 5.28. *Бизс уон бууттаах тимир* 5.29. *Мэрилиир мээчиктээх эбитэ үһү* [7, с. 11].

5.23. Имел сабельную пальму с черной нечистью 5.24. Величиною с подстилку из медвежьей шкуры, 5.25. Имел он грозное копье, пылающее огнем кровожадности 5.26. Имел он девяностопудовую увесистую 5.27. Железную палицу-булаву. 5.28. [Имел он] пятидесятипудовый, железный, 5.29. Громко ревущий мяч-ядро [7, с. 289].

По признаку «больше-меньше» противопоставляются артефакты сабельная пальма и копье, на которые накладывается другой доминирующий смысл, заключенный в дополнениях к предметам – «с черной нечистью» и «с пылающим огнем кровожадности». Здесь орудия героя представляют собой одушевленные предметы: приписываемая к сабельной пальме «черная нечисть» означала в народной памяти смертельную, разящую силу, приравняваемую к силе колдовства; приписываемая к копью «кровожадность» заключала в себе свойство *илбис*. Последнее является составным компонентом имени духа войны *Илбис Хаан*, служащей символом кровопролитной войны, поднимающим боевой дух воинов. Семантика «палицы-булавы» и «мяча-ядра» мотивируется эпитетами «железный» (металлический код) и «ревущий» (звуковой код), которые дополняются «количественной» оппозицией «девяностопудовый/пятидесятипудовый».

Сюжетный мотив описания родной страны

Обратимся к тексту:

6.1. *Тоҕус суман мангаас туруйа кыыл* 6.2. *Тоҕус сылы мэлдьи тула көтөн* 6.3. *Тулатын булбатах* 6.4. *Туман манган дойдуга*, 6.5. *Кытыытын булбатах* 6.6. *Кылба манган дойдуга* 6.7. *Иитиллэн тэриллэн үөскээбит киһи эбит* [7, с. 11].

6.1. Человек этот вырос и обосновался 6.2. В светло-голубой стране, 6.3. Окружности которой не смогли облететь 6.4. Девять вольных белоголовых журавлей 6.5. За целых девять лет; 6.6. Жил он в ярко-белой стране, 6.7. Края которой не смогли облететь [7, с. 289].

Первая формула повторяется с заменой ключевых слов: «светло-голубая» на «ярко-белую», «девять» на «восемь», «самцы-журавли» на «самоки», «девять лет» на «восемь лет». Характерным для данного мотива считается своего рода осмотр местности – «оглядывание-выпевание» сказителем окрестности по кругу, с последовательным описанием сторон света по направлению солнечного движения [11, с. 41]. Таксономические оппозиции иллюстрируют природные явления, время, рельеф, локусы, животных.

В оппозиции «светло-голубая/ярко-белая» части соединяются лексической единицей «страна» и единой коннотацией «прекрасного мира». Уже само указание на действие «облететь по окружности» означает укоренение символической семантики в круговом перемещении предметов [24, с. 14], что также дублируется далее и сказительским приемом. В сочетании «девяти белоголовых самцов-журавлей», которым не удалось облететь окружность страны за девять лет с «восемью самками белых журавлей» (с указанием времени продолжительностью в восемь лет), заключен признак «мужской-женский» с характерными числовыми характеристиками девять и восемь, развивающими идею разворачивания пространственных координат.

Чрезвычайную нагруженность символами четырехчастной горизонтальной структуры в олонхо отмечает Л. Л. Габышева [25, с. 79]. Так, в анализируемом олонхо моделированию пространства служит постепенное введение четырех направлений с последовательными включениями локусов отдаляющегося периферийного ландшафта по принципу круга, формирующих сакральный центр:

6.8. Манна туран ханас диэки өттүнэн 6.9. Кылбас кынан көрдөххө – 6.10. Дьоллоох туруйа тохтообут 6.11. Туналытта толоонун ортотун уу дьулайыгар 6.12. Бэйэтэ туругуран үөскээбит эбит. 6.13. Оол улаҕатыгар 6.14. Өнгөс кынан көрдөххө – 6.15. Улаҕата биллибэтэх 6.16. Улаан дьабыл өрүс субуллан түспүт; 6.17. Бу үрэх ортотунан 6.18. Тоҕус үөстээх 6.19. Тонмот муора сүрүннэнэн кирибит эбит. 6.20. Оол илин өттүнэн 6.21. Өнгөс кынан көрдөххө – 6.22. Талааннаах кыталык кыстаабыт 6.23. Кылбаарытта кытыла диэн 6.24. Кытыллаах буолбут. 6.25. Бу илин өттүнэн 6.26. Өнгөс кынан көрдөххө – 6.27. Үс үңкүү көмүс дьүөдүй булгуннахтаах эбит. 6.28. Дойдун-сирин собуруу энээрин 6.29. Туруорута көрөн таһардахха – 6.30. Соноҕос атыыр сылгы 6.31. Дьохсооттоһо турарын курдук 6.32. Суорба таас хайалардахха эбит. 6.33. ол арҕаа өттүнэн 6.34. Батыһыннара көрөн түһэрдэххэ – 6.35. Алтан тэриэккэни кэккэлэтэ уурбут курдук 6.36. Алаан-дьалаан алаастар 6.37. Аһаарыттан-кэнээриттэн түспүттэр [7, с. 11-12].

6.8. Если отсюда окинуть взором 6.9. Левую сторону [этой страны] – 6.10. Оказывается, вырос и возмужал он, этот человек, 6.11. В самой середине сверкающей долины, 6.12. Где зимуют счастливые журавли. 6.13. Если бросить быстрый взгляд, 6.14. Взглянуть дальше этой долины, 6.15. [Открывается] желто-пятнистая падь с широкой рекой. 6.16. Эта река, 6.17. Оказывается, положила себе русло 6.18. В незамерзающем море с девятью заливами. 6.19. Если, оглянувшись, посмотреть 6.20. На восток от моря, 6.21. Увидим высокий берег, 6.22. Именуемый сверкающим Кылбаарытта-берегом, 6.23. Где зимуют счастливые белые журавли. 6.24. Если, еще раз оглянувшись, посмотреть, 6.25. Дальше на восток от него – 6.26. Стоят, взметнувшись ввысь, 6.27. Три ликующих серебряных холма. 6.28. Если посмотреть снизу ввысь, 6.29. На южную сторону этой земли-страны – 6.30. Стоят громады каменных утесов, 6.31. Напоминающие жеребцов-четырёхлесток, 6.32. Вставших на дыбы во время схватки, 6.33. Если сверху вниз посмотреть 6.34. На западную ее сторону, 6.35. Безмерно широкие елани 6.36. Раскинулись, протянулись вдаль, 6.37. Словно медных тарелок ряды [7, с.289-290].

Так, синонимическую связь отражают полярности оппозиции «дальняя граница долины/река», «река/море» (локусы фиксируются на левой стороне относительно сказителя и следуют друг за другом) и «Кылбаарытта берег/серебряный холм» (фиксируются на востоке). Эти оппозиции основаны на едином признаке «ближнее-дальнее». Южная и западная стороны изображаются посредством оппозиций «каменные утесы/широкие елани», уже заключающих в себе сообщение о вертикальных и горизонтальных координатах, которые усиливаются сказительскими приемами «если посмотреть снизу ввысь», и наоборот – «если сверху вниз посмотреть». Уровнем выше располагаются оппозиции «юг/север» и «восток/запад», в них левые наделяются положительной оценкой, правые члены – отрицательной. При этом важно, что противопоставление «юг/север» функционирует в качестве оппозиции «верх/низ» [11, с. 44], в соответствии с утверждением «Нижний мир находится внизу, на севере» [26, с. 11]. Металлический код «серебряный» свидетельствует о положительной маркировке востока. Применительно к югу фиксация локуса именно в виде «каменного утёса», а к западу – «широких еланей» дополнительно акцентирует в первом случае «юг» как «верх», заключая смысл в самом слове «утёс» (стремящегося вверх), а привязывание понятия «широты» к западу усиливает коннотации с горизонталью, шире – с женским низшим началом.

Сюжетный мотив описания надворья, жилища героя

Описания коновязи и жилища [7, с. 291-293] с применением зооморфных символов, выполняющих роль классификаторов пространственных направлений, обстоятельно исследованы Л. Л. Габышевой, Л. Н. Семеновой [15, с. 81-109; 11, с. 46-52], поэтому рассмотрим лишь небольшую часть текста.

В описании надворных объектов семантика, мотивируемая замыкаемыми действиями «огорожения изгородью», «обегания двора вокруг» (откуда вытекает защитная роль объектов)

сопровождается оппозициями: «жаворонок/птичка-куличок» и «птичка-куличок/небесная птичка», выступающими духами-обитателями изгороди, ограды, навеса:

7.1. *Күнтэн күйэ сүүрэн түспүт курдук* 7.2. *Күөрэгэй иччилээх* 7.3. *Күөкэримэ диэн күүрүлээх*; 7.4. *Былыттан быһа сүүрэн түспүт курдук* 7.5. *Былырыыт иччилээх* 7.6. *Быакарыма диэн быһыттаах*; 7.7. *Халлаантан хайа сүүрэн түспүт курдук* 7.8. *Халлаан кыыла иччилээх* 7.9. *Какаарыма диэн хаһаалаах* [7, с. 13].

7.1. Огромный двор его огорожен изгородью «Кёкэримэ», 7.2. Она, словно спустившись с солнца, обегает двор вокруг, 7.3. Духи-обитатели ее – певчие жаворонки. 7.4. Двор обнесен оградой «Быакарыма», 7.5. Она словно бы сбегает прямо с облаков, 7.6. Дух-обитатель ее – птичка-куличок. 7.7. Во дворе есть навес «Какаарыма», 7.8. Словно спустившись с неба, он рассекает его, 7.9. Дух-обитатель навеса – небесная птичка [7, с. 291].

Описание объектов дополняется такими сравнениями, как «словно спустившейся с солнца» (изгородь) и т. д., оформляющими оппозиции «солнце/облака», «облака/небо», представляющие собой синонимии. Альтернативные признаки птиц (маленькие, с приятным щебетанием, легкие и т. п.) развивают положительные коннотации.

Далее:

7.10. *Сааскы киһини кытта* 7.11. *Садаарыччы кэпсэтэ турар* 7.12. *Дьалбааннаах сарайдаах эбит*; 7.13. *Күһүңгү киһини кытары* 7.14. *Күлүгүрэччи күлсэ турар* 7.15. *Күүркээннээх күүлэлээх эбит* [7, с. 13-14].

7.10. Весною с людьми 7.11. Громко переговаривается гулкий сарай, 7.12. Осенью с людьми 7.13. Раскатисто пересмеиваются широкие сени [7, с. 291].

Здесь полярности оппозиции «сарай/сени» – это гулкий сарай, который «громко переговаривается с людьми весной» и широкие сени, которые «раскатисто пересмеиваются с людьми осенью», имплицитно указывают на обширность объема с гулким отзыванием эха, при которой члены оппозиции «весна/осень» имеют мифологическое тождество с востоком и западом согласно картине мира тюркских народов [15, с. 56].

7.16. *Сэттэ толуу толумон бухатыыр* 7.17. *Сэтинньи ый туолар кизэһэтиттэн* 7.18. *Сэттэ эргэтэ буолуобар диэри* 7.19. *Сэгэлдьиппэт кэлим* 7.20. *Көмүс халбаннаах эбит*; 7.21. *Тобус толуу толумон бухатыыр* 7.22. *Тохсунньу ый туолар кизэһэтиттэн* 7.23. *Тобус эргэтэ буолуобар диэри* 7.24. *Уларыппат дьип-хаан олуурдаах эбит* [7, с. 14].

7.16. [Серебряную дверь] не приоткрыть 7.17. С вечера полнолуния до седьмого дня 7.18. Второй половины седьмого месяца 7.19. И семи отменно сильным богатырям; 7.20. У двери дома, оказывается, такой тяжелый засов, 7.21. Что его не сдвинуть 7.22. С вечера полнолуния до девятого дня 7.23. Второй половины девятого месяца 7.24. И девяти могучим богатырям [7, с. 291].

Относительно описания неподвижности двери с доминирующим признаком прочности и устойчивости, присутствие оппозиции, указывающей продолжительность времени – «с вечера полнолуния до седьмого дня второй половины седьмого месяца/с вечера полнолуния до девятого дня второй половины девятого месяца», осмысливается посредством толкования существовавшего ранее у якутов лунного календаря, приводящего к экспликации оппозиции «семь дней/девять дней». Экспозиции дополнены еще и исполнителями действия, оформляющими оппозицию «семь/девять богатырей». Акт в совокупности восходит к понятию сакрального верха, где числа «семь» и «девять» предстают сакральными символами, характеризующими его [27, с. 30].

Примечательно, что в композиции постоянно наблюдается выстраивание предметов вокруг одной темы – актуализации пространственных структур. Так, описание внутреннего убранства жилища формируется сопоставлениями лавок, снабженными пространственной лексикой – левую сторону с правой и заднюю сторону с передней (Л. Л. Габышева):

7.25. *Хатыннаах алаас курдук* 7.26. *Ханас оронноох*, 7.27. *Билилээх алаас курдук* 7.28. *Билириктээх*, 7.29. *Киэнг алаас курдук* 7.30. *Кэтэбириин оронноох*, 7.31. *Уһун алаас курдук* 7.32. *Уһуо оронноох* [7, с. 14-15].

7.25. [В юрте] лавка с левой стороны 7.26. Похожа на елань с березками, 7.27. Передняя лавка 7.28. Похожа на елань с перелесками, 7.29. Задняя лавка 7.30. Похожа на широкую елань, 7.31. На правой стороне – лавки 7.32. Похожи на длинные елани [7, с. 292].

Далее:

7.33. *Абыс муннуктаах айдаан* 7.34. *Манган остуоллаах*, 7.35. *Тобус кырыылаах* 7.36. *Суору-ма таас оһохтоох эбит* [7, с. 15].

7.33. [В юрте] – восьмиугольный 7.34. Широкий белый стол, 7.35. Девятигранный чужал-очаг 7.36. Из тесаного камня [7, с. 292].

Оппозиция «восьмиугольный стол/деятигранный очаг» посредством форм, утилитарных функций и эпитетов создает эквивалентный ряд отождествляясь с «горизонталью/вертикалью», «женским/мужским», коррелирующих с «низом/верхом».

А вот как описывается кухонная утварь:

7.37. *Кылыһыт кытыйалаах*, 7.38. *Табаһыт чааскылаах*, 7.39. *Көтүөлүүр көһүйэлээх*, 7.40. *Чохчоохойдоон кэлэр чороонноох*, 7.41. *Хаһытыыр хамыйахтаах*, 7.42. *Орулуур удьаа-лаах*, 7.43. *Олонхолуур олох мастаах...* [7, с. 15]

7.37. Деревянные скачущие миски, 7.38. Прыгающая чашка, 7.39. Подпрыгивающий горшочек, 7.40. Прискакивающий, приседая на ходу, чороон, 7.41. Кричащая деревянная ложка, 7.42. Ревущий черпак, 7.43. Сказывающая олонхо табуретка... [7, с. 292].

В перечисляемых предметах быта семантика мотивируется как самими действиями предметов типа «скачущая, прыгающая, подпрыгивающая, прискакивающая и т. п.», основанных на признаке «высоко, верх», так и присутствием сакральных предметов *чороон* ‘кумысного кубка’, *хамыйах* ‘деревянной ложки’. По мифологическим представлениям тюркских народов деревянная ложка служит орудием космогонического процесса, причастного к акту миротворения [28, с. 44], а ритуальный сосуд *чорон* – олицетворением модели мира [29, 30]. Добавим, важным признаком предстают и материалы изготовления предметов (дерево). В фрагменте символизирующие сакральный акт или форму, материал и т. д. предметы создают полярности с утилитарными предметами «низкого» назначения (например «чорон/горшок», «деревянная ложка/черпак»).

Структурно-уровневая организация текста зачина олонхо

Из проведенного анализа видно, что противопоставление в виде семантических оппозиций является важным сюжетообразующим инструментом. В акте семантизации предметов важна фиксация доминирующего признака (зависящего от ситуации или контекста), с помощью которого идентифицируется отождествление на одном уровне, а на другом уровне – противопоставление. Например, как было выявлено выше, оппозиции, используемые в описании внешности матери героя, семантика которых находит свою мотивацию в едином признаке «верх-низ», уровнем выше участвуют в оформлении противопоставления «отец/мать», основанных на признаке «мужской-женский». Полярности оппозиции «отец/мать» еще выше уровнем объединяются синонимической связью на основе общей статусной принадлежности, создавая противопоставление «отец-мать/коровница-дровосек», основанных на признаке состояния «богатый-бедный». А если признаком служит «старый-молодой», то вырисовываются другие оппозиции с другими отношениями. Таким образом, постепенно расширяется мотив, а отсюда развивается и сюжет, где мотив и сюжет являются обусловленными иерархическими членениями уровней, которые приводят к установлению эквивалентностей семантических пар. К примеру, «прочтение» отношений между лицами в приведенном мотиве обнаруживает две группы: объединение мужского, правого, внутреннего (имеется в виду акцентирование внутренних качеств человека), громкого и союза женского с левым, внешним, тихим, отражающими «контрастные ощущения» в ценностном ключе (Е. М. Мелетинский). Сюжетообразующая функция семантических оппозиций становится явным и при установлении логических связей с последующими за зачином событиями с драматической динамикой. Так, вышеперечисленные оппозиции «отец/мать» и т. п., помогающие позиционировать одиночество и отсутствие родословной героя, в тандем с идеализирующей направленностью репрезентации уже содержат в себе зародыш конфликта в виде внутреннего недовольства, служащего толчком развития последующего мотива. Действительно, чем детальнее описание изначальной картины мира в зачине, тем «драматичнее вторжение» [5, с. 195]. Следует добавить, что в организации текста олонхо немаловажную роль играет и сказительский прием в виде вопросно-ответной конструкции, наблюдаемый в начале мотивов типа «какого же должно быть у такого человека просторное обиталище-жилище?», или «если присмотреться и задать себе вопрос: есть ли у него семья, родня?» и т. д. [7, с. 290; с. 293].

Заключение

Проведенный выше анализ бинарных оппозиций позволяет реконструировать ход механизма семантизации и концептуализации предметов в национальной культуре с одной стороны (Л. Л. Габышева), а с другой, проливает свет на их роль в структурной организации эпоса олонхо. Зачин, цель которого заключается в презентации героя и установлении хронотопа, представляет собой своеобразную оркестровку гармонически разветвляющихся оппозиций по различным уровням (посредством отождествлений и противопоставлений, дополняющих друг друга) единой семантической основы – космогенеза. При этом эпический богатырь *Кулун Куллустуур* предстает своего рода ровесником эпического макрокосма, синхронизируя с процессом миротворения, о чем свидетельствуют вновь и вновь повторяющиеся в мотивах соотношения космической пространственной структуры с частями тел коня, героя и других персонажей, богатырской одеждой, боевыми орудиями героя, локальными оформлениями страны и родословной героя, его жилищем, детализацией надворных локусов и объектов внутреннего убранства жилища. Важно то, что именно ассортимент участвующих в космогенезе элементов, далее будет наделен универсальным космическим статусом, который в дальнейшем разворачивании эпических событий занимает важное место в картине мира в целом. Иначе говоря, главный герой *Кулун Куллустуур* своими деяниями будет «преломлять» продолжающийся процесс миротворения. Поэтому набор этих элементов принято манифестировать «универсалиями базовой семантики» [5, с. 195], а само мифологическое мышление – «символотворящей матрицей» [4, с. 56]. Такие тезисы придают доказательность утверждениям «все, что “космизировано” и похоже на Космос – все священно, космогонический миф есть образцовая модель для любого творчества» [31, с. 27], «космология первична по отношению к сюжету» [4, с. 238]. Раскрытие механизма семантизации и символизации предметов позволит выявить системные парадигматические и синтагматические отношения в ракурсе верификации знаков культуры, в свете которого большой интерес вызывает проективная сторона семиотических систем – установление связи некой табуированной тенденции с национальными культурными реалиями, в противном случае «семиотика остается описательной, ежели объяснительной техникой» [32, с. 86], что и определяет перспективы дальнейших исследований.

Литература

1. Дмитриева А. А. Указатель сюжетов и мотивов Вилюйского региона // Наука и образование. – 2007. – № 2. – С. 197-200.
2. Толстая С. М. Образ мира в тексте и ритуале. – Москва : Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. – 528 с.
3. Апресян Ю. Д. Исследования по семантике и лексикографии // Апресян Ю. Д. Т. 1 : Парадигматика. – Москва : Языки славянских культур, 2009. – 568 с.
4. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – Москва : Восточная литература, РАН, 2000. – 407 с.
5. Неклюдов С. Ю. Морфология и семантика эпического зачина в фольклоре монгольских народов // Китай и окрестности : мифология, фольклор, литература : к 75-летию акад. Б. Л. Рифтина / С. Ю. Неклюдов ; под ред. И. С. Смирнова. – Москва : РГГУ, 2010. – С. 185–198.
6. Мелетинский Е. М. Миф и историческая поэтика : Избранные статьи. Воспоминания. – Москва : РГГУ, 2018. – 695 с.
7. Тимофеев-Теплоухов И. Г. Строптивый Кулун Куллустуур : олонхо / сказитель И. Г. Тимофеев-Теплоухов ; отв. ред. А. С. Мирбадалева. – Москва : Главная редакция восточной литературы, 1985. – 608 с. (На якутском и рус. яз.)
8. Сатанар М. Т. К вопросу семантической интерпретации эпической формулы «три якута, четыре якута» // Вестник КИГИ РАН. – 2019. – № 1. – С. 134-148. – DOI : 10.22162/2619-0990-2019-41-1-134-148.
9. Иванов В. В. Чёт и нечёт : Асимметрия мозга и знаковых систем. – Москва : Советское радио, 1978. – 184 с.
10. Куприянова Е. С. Символика образа кукушки в якутском и башкирском эпосах (на материале олонхо “Строптивый Кулун Куллустуур” и кубaira “Урал-батыр”) // Молодой ученый. – 2011. – № 8 (31). – С. 24-27.

11. Семенова Л. Н. Эпический мир олонхо : пространственная организация и сюжетика. – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2006. – 232 с.
12. Жиркова Е. Е. Образная лексика в характеристике персонажей в северных олонхо // Ысыах олонхо в Намском улусе: возрождение, сохранение и популяризация : сборник материалов X Республиканской научно-практической конференции. – Якутск : Медиа-холдинг Якутия, 2019. – С. 52-56.
13. Жиркова Е. Е. Лексико-семантические особенности образной лексики якутского и бурятского языков // Мир науки, культуры и образования. – 2020. – № 6 (85). – С. 509-511.
14. Анисимов Р. Н. Зооморфные компоненты в составе фразеологизмов якутского языка, характеризующих человека // Сибирский филологический журнал. – 2016. – № 4. – С. 203-218. – DOI : 10.17223/18137083/57/18.
15. Габышева Л. Л. Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск : Наука, 2009. – 143 с.
16. Кузьмина А. А. Указатель сюжетных мотивов самозаписей олонхо (на материале творчества С. С. Егорова) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 3 (57). – С. 30-33.
17. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск : Книжное издательство, 1979. – 484 с.
18. Габышева Л. Л. Символическое значение номинаций металлов в эпосе якутов и других тюркских народов // Вестник СВФУ. – 2012. – № 3. – С. 115-120.
19. Ноговицын В. П. Естественно-научный взгляд на якутский балаган / В. П. Ноговицын, Н. Г. Соломонов, А. С. Саввинов [и др.] // Вестник СВФУ. – 2015. – № 2. – С. 129-139.
20. Петрова С. И. Народный костюм якутов : историко-этнографическое и искусствоведческое исследование. – Новосибирск : Наука, 2013. – 206 с.
21. Каратаев В. О. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох» // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск : Наука, 1996. – 440 с.
22. Борисов Ю. П. Ритмико-синтаксические параллелизмы в инвариантных текстах олонхо // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия : Эпосоведение. – 2016. – № 3 (03). – С. 24-33. – DOI : 10.25587/SVFU.2016.3.10864.
23. Гоголев А. И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. – Якутск : Издательство Якутского университета, 2002. – 104 с.
24. Толстая С. М. Семантические категории языка культуры : очерки по славянской этнолингвистике. – Москва : Либроком, 2010. – 368 с.
25. Габышева Л. Л. Традиционная картина природы в олонхо : глубинный смысл // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия : Эпосоведение. – 2019. – № 3 (15). – С. 78-87. – DOI : 10.25587/SVFU.2019.15.36601.
26. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2016. – 120 с.
27. Избекова Е. И. Числительные в олонхо: структура и семантика : монография. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2014. – 152 с.
28. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология : символ и архетип. – Новосибирск : Наука, 1991. – 155 с.
29. Гаврильева Р. С. Кумысный чорон, миф и обрядовая поэзия якутов // Язык-миф-культура народов Сибири : сборник научных трудов. – Якутск : Издательство ЯГУ, 1991. – С. 79-91.
30. Габышева Л. Л. К семиотической интерпретации функций чорона // Фольклор и современная культура : сборник научных трудов. – Якутск : СО РАН ЯИЯЛИ, 1991. – С. 115-119.
31. Элиаде М. Аспекты мифа / перев. с франц. В. П. Большакова. – Москва : Академический проспект, 2010. – 256 с.
32. Дандес А. Фольклор : семиотика и / или психоанализ : сборник статей / перев. с англ. А. С. Архипова. – Москва : Восточная литература, 2003. – 279 с.

References

1. Dmitrieva A. A. Index of plots and motifs of the Vilyui region. *Science and education*. 2007, no 2, pp. 197-200. (In Russ.)
2. Tolstaya S. M. The image of the world in text and ritual. Moscow, Russian Foundation for the Promotion of Education and Science Publ., 2015, 528 p. (In Russ.)

3. Apresyan Yu. D. Studies in semantics and lexicography. Vol. 1. Paradigmatics. Moscow, Languages of Slavic cultures Publ., 2009, 568 p. (In Russ.)
4. Meletinsky E. M. Poetics of myth. Moscow, Eastern Literature Publ., 2000, 407 p. (In Russ.)
5. Neklyudov S. Yu. Morphology and semantics of the epic beginning in the folklore of the Mongolian peoples. In: China and its surrounding areas: mythology, folklore, literature: in honor of the 75th anniversary of B. L. Riftin. Ed. by I. S. Smirnov. Moscow, RGGU Publ., 2010, pp. 185-198. (In Russ.)
6. Meletinsky E. M. Myth and historical poetics. Selected articles. Memories. Moscow, RGGU Publ., 2018, 695 p. (In Russ.)
7. Timofeev-Teplokhov I. G. Shrew Kulun Kullustuur. Olonkho. Ed. by A. S. Mirbadalev. Moscow, Main edition of Eastern Literature Publ., 1985, 608 p. (In Yakut and Russ.)
8. Satanar M. T. On the semantic interpretation of the epic formula “three Yakuts, four Yakuts.” *Oriental Studies*, 2019, no. 1, pp. 134-148. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-41-1-134-148. (In Russ.)
9. Ivanov V. V. Even and odd. Asymmetry of the brain and sign systems. Moscow, Soviet Radio Publ., 1978, 184 p. (In Russ.)
10. Kupriyanova, E. S. The symbolism of the image of the cuckoo in the Yakut and Bashkir epics (on the material of the olonkho “The Shrewd Kulun Kullustuur” and the kubair “Ural-batyr”). *Young scientist*, 2011, no. 8-31, pp. 24-27. (In Russ.)
11. Semenova L. N. The epic world of olonkho. Spatial organization and plot. Saint Petersburg, Petersburg Oriental Studies Publ., 2006, 232 p. (In Russ.)
12. Zhirkova E. E. Figurative vocabulary in the characterization of characters in northern olonkho. In: Ysyakh olonkho in Namsky ulus: revival, preservation and popularization. Collection of materials of the X Republican scientific and practical conference. Yakutsk, Media holding Yakutia Publ., 2019, pp. 52-56. (In Russ.)
13. Zhirkova E. E. Lexico-semantic features of the figurative vocabulary of the Yakut and Buryat languages. *World of science, culture and education*. 2020, no. 6-85, pp. 509-511. (In Russ.)
14. Anisimov R. N. Zoomorphic components in the composition of phraseological units of the Yakut language that characterize a person. *Siberian Journal of Philology*. 2016, no. 4, pp. 203-218. DOI: 10.17223/18137083/57/18. (In Russ.)
15. Gabysheva L. L. Folklore text: semiotic mechanisms of oral memory. Novosibirsk, Nauka Publ., 2009, 143 p. (In Russ.)
16. Kuzmina A. A. Index of plot motifs of olonkho self-recordings (based on the work of S. S. Egorov). *Philology. Theory & Practice*. 2016, no. 3-57, pp. 30-33. (In Russ.)
17. Kulakovskiy A. E. Scientific works. Yakutsk, Book house Publ., 1979, 484 p. (In Russ.)
18. Gabysheva L. L. The symbolic meaning of metal names in the epic of the Yakuts and other Turkic peoples. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2012, no. 3, pp. 115-120. (In Russ.)
19. Nogovitsyn V. P., Solomonov N. G., Savvinov A. S. Natural-scientific view of the Yakut booth. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2015, no. 2, pp. 129-139. (In Russ.)
20. Petrova S. I. Folk costume of the Yakuts: historical, ethnographic and art history research. Novosibirsk, Nauka Publ., 2013, 206 p. (In Russ.)
21. Karataev V. O. The Yakut heroic epic “Mighty Er Sogotokh”. Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East. Novosibirsk, Nauka, 1996, 440 p. (In Russ.)
22. Borisov Yu. P. Rhythmic-syntactic parallelisms in invariant olonkho texts. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2016, no. 3-03, pp. 24-33. DOI: 10.25587/SVFU.2016.3.10864. (In Russ.)
23. Gogolev A. I. The origins of mythology and the traditional calendar of the Yakuts. Yakutsk, Yakutsk University House Publ., 2002, 104 p. (In Russ.)
24. Tolstaya S. M. Semantic categories of the language of culture: essays on Slavic ethnolinguistics. Moscow, Librocom Publ., 2010, 368 p. (In Russ.)
25. Gabysheva L. L. The traditional picture of nature in olonkho: deep meaning. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2019, no. 3-15, pp. 78-87. DOI: 10.25587/SVFU.2019.15.36601. (In Russ.)
26. Oyunsky P. A. The Yakut fairy tale (olonkho), its plot and content. Yakutsk, NEFU Publ. House, 2016, 120 p. (In Russ.)
27. Izbekova E. I. Numerals in olonkho: structure and semantics: monograph. Yakutsk, NEFU Publ. House. 2014, 152 p. (In Russ.)

28. Sagalaev A. M. Ural-Altaic mythology: symbol and archetype. Novosibirsk, Nauka Publ., 1991, 155 p. (In Russ.)
29. Gavrilova R. S. Koumiss choron, Yakut myth and ritual. In: Language-myth-culture of the peoples of Siberia: a collection of scientific papers. Yakutsk, YaGU Publ., 1991, pp. 79-91. (In Russ.)
30. Gabysheva L. L. On the semiotic interpretation of choron functions. In: Folklore and modern culture. A collection of scientific papers. Yakutsk, SB RAS YAYALI Publ., 1991, pp. 115-119. (In Russ.)
31. Eliade M. Aspects of myth. Transl. from French V. P. Bolshakov. Moscow, Academic Avenue Publ., 2010, 256 p. (In Russ.)
32. Dandies A. Folklore: semiotics and / or psychoanalysis. A collection of articles. Transl. from Eng. A. S. Arkhipov. Moscow, Oriental literature Publ., 2003, 279 p. (In Russ.)

УДК 398.22(=512.157)

DOI 10.25587/f6163-8450-6401-1

А. Ф. Корякина

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

ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО СКАЗИТЕЛЬСТВА: АВТОРСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ В СТИЛЕ ОЛОНХО

Аннотация. Якутское олонхо уникально сохранением в нем древнего остова эпической сюжетики, сюжетных мотивов, образной системы, образно-художественного языка. Статья посвящается изучению текстов современных авторских произведений в стиле олонхо с целью выявления сохранения в них устойчивых аутентичных эпических традиций, так как в олонхо, в традиционном его понимании, недопустимы искажения и неправильные интерпретации компонентов эпической культуры, созданной сказителями за многие века. Следование традиционным канонам своего национального эпоса является средством сохранения самобытной культуры народа, и потому очевидна актуальность исследования. Предлагается текстологический анализ сюжетно-композиционного строя, мотивного состава, образной системы современных произведений в стиле олонхо. Новизна исследования заключается во введении в научный оборот ранее неопубликованных и неисследованных текстов авторского олонхо Л. С. Афанасьевой и В. В. Семеновой. Источником исследования отобраны авторские произведения, написанные и исполняемые в стиле олонхо талантливых сказителей современности В. В. Семеновой «Көмүс үүннээх, Күүстээх күүннээх, Көгөччөр аттаах, Куоппат куйбат, Куттаҕаһа суох Күн Дибилитэр бухатыр» («Богатырь Кюн Дибилитэр»), Л. С. Афанасьевой «Эрэли Бэргэн» («Богатырь Эрэли Бэргэн») Верхневиллоиского улуса. Результат исследования приведет к установлению сохранения в них устойчивых традиционных элементов, выявлению особенностей современных произведений в стиле олонхо, трансформаций. По итогам анализа установлено: в целом современные авторские произведения В. В. Семеновой, Л. С. Афанасьевой созданы по традиционным канонам якутского национального эпоса. В них придерживаются каноны сюжетно-композиционного строя, мотивного состава и образной системы. В них описывается героическое сватовство богатырей айыы, сражение с богатырями абаасы и их возвращение на родину с победой. Авторскими привнесениями являются образ шамана, помогающего богатырю с созвездия Юрдэл, демонстрация матерью невесты простыни – свидетельства чистоты невесты после проведенной молодоженами трех ночей любви, детальное описание ысыаха-уруу («Эрэли Бэргэн»), мотив дождя из бело-молочного божественного напитка, превратившегося в озеро, отсутствие описания встречи богатыря с женой на родине богатыря («Богатырь Кюн Дибилитэр»). Встречающиеся авторские привнесения – в пределах допустимости, они не влияют на общую картину. Все это приводит к мысли: якутский эпос олонхо, испытывая некоторые изменения, продолжает бытовать в своем традиционном аутентичном понимании.

Ключевые слова: героический эпос; хранители эпического наследия, авторское произведение; современное олонхо, в стиле олонхо; каноны; эпическая традиция.

Исследование выполнено в рамках НИП СВФУ «Эпический памятник нематериальной культуры якутов: текстологический, типологический, когнитивный и историко-сравнительный аспекты».

A. F. Koriakina

Features of modern storytelling: author's works in the olonkho style

Abstract. The Yakut olonkho is unique in its preservation of the ancient framework of the epic plot, plot motifs, figurative system, figurative and artistic language. The article is devoted to the study of the texts of

КОРЯКИНА Антонина Федоровна – к. пед. н., с. н. с. сектора «Олонховедение» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: aitalilen@mail.ru

KORIAKINA Antonina Fedorovna – Candidate of Pedagogical Sciences, Senior Researcher, Sector of Olonkho Studies, Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: aitalilen@mail.ru

modern author's works in the olonkho style in order to identify the preservation of stable authentic epic traditions in them, since in the olonkho, in its traditional sense, distortions and incorrect interpretations of the components of the epic culture created by storytellers over many centuries are unacceptable. Following the traditional canons of one's national epic is a means of preserving the original culture of the people, and therefore the relevance of the study is obvious. A textological analysis of the plot-compositional structure, motive composition, figurative system of modern works in the olonkho style is offered. The novelty of the study lies in the fact that the problem of a special study of works written in the olonkho style is a little-studied area in the Yakut folklore science. The author's works written and performed in the style of olonkho by one of the talented storytellers of our time V.V. Semenova "Kemus uunnekh, Kusteekh kuennekh, Kegecher attaakh, Kuoppat kuoibat, Kuttagaha suoh Kun Dibiliter bukhatty" ("Bogatyr Kun Dibiliter") and L.S. Afanasyeva "Ereli Bergen" ("Bogatyr Ereli Bergen") of Verkhnevilyuisky district. The result of the study will lead to the establishment of the preservation of stable traditional elements in them, the identification of the features of modern works in the olonkho style, the establishment of transformations. Based on the results of the analysis, it was established that, in general, modern author's works by V.V. Semenova, L.S. Afanasyeva were created according to the traditional canons of the Yakut national epic. They adhere to the canons of the plot-compositional structure, motive composition and figurative system. They describe the heroic courtship of the aiyy bogatyrs, the battle with the abaasy bogatyrs and their return to their homeland with victory. The author's contributions are the image of a shaman helping a hero from the constellation Yurdel, a demonstration by the mother of the bride of a sheet - evidence of the purity of the bride after the newlyweds spent three nights of love, a detailed description of Ysyakh-Uruu ("Ereli Bergen"), the motif of rain from a white-milk divine drink that turned into lake, the absence of a description of the meeting of the hero with his wife in the homeland of the hero ("Bogatyr Dibiliter"). Occurring author's introductions are within the limits of admissibility, they do not affect the overall picture. All this leads to the thought: the Yakut epic olonkho continues to exist, but with some changes.

Keywords: heroic epic; keepers of the epic heritage, author's work; modern olonkho, in the style of olonkho; canons; epic tradition.

Введение

С середины XX века начало угасать аутентичное бытование олонхо, таким образом, феномен якутской самобытной культуры – олонхо – было на грани исчезновения,

После принятия суверенитета Республики Саха (Якутия) в конце в 90-х годов XX века и провозглашения ЮНЕСКО якутское олонхо шедевром устного и нематериального наследия человечества (2005 г.), олонхо получило государственную поддержку, а сказительское искусство стало возрождаться. Сказыванием олонхо занялись олонхосуты, которые застали сказывание легендарных земляков, среди которых были олонхосуты, имеющие в своем репертуаре до 30 олонхо. Выросшие в эпической среде В. О. Каратаев, П. Е. Решетников, Д. А. Томская-Чайка, Н. М. Тарасов, А. Е. Соловьев, К. Н. Никифоров, В. И. Иванов-Чиллэ и др. унаследовали творчество известных олонхосутов, овладели искусством воспроизведения эпоса в традиционных устных формах. Благодаря этим хранителям эпического знания и эпической памяти якутский героический эпос олонхо приобрел новое дыхание.

Сегодня прошли времена легендарных, востребованных в обществе носителей эпического творчества. Однако величайшее произведение устного народного творчества якутский героический эпос олонхо не может не привлекать перенасыщенного информацией современного человека удивительно глубоким содержанием, энциклопедичным отражением духовной жизни и культуры народа, исключительно гуманистической философией, непомерно богатым языком. Появились последователи плеяды олонхосутов конца XX в. и начала XXI в. Это представители нового поколения сказителей, создающих и исполняющих авторские произведения в стиле олонхо. Творчество их развивается в письменном и устном виде. Эти любители сказительства за неимением возможности вживую слушать исполнение легендарных олонхосутов по зову сердца учатся по опубликованным текстам олонхо, усваивают поэтический язык, устойчиво сложившиеся сюжеты, мотивы образы, устойчивые конструкции олонхо из аудио, -видеозаписей с использованием современных технологий. В результате, несомненно, олонхо в современном его бытовании испытывает разнообразные влияния времени, претерпевая трансформации. Эти изменения должны происходить в пределах строгого соблюдения устойчивых конструкций, сюжетных канонов, художественно-изобразительных средств, эпической

образности традиционного олонхо. За развитием современного эпосотворчества должны следить, прежде всего, ученые-фольклористы, исследователи.

В нашем исследовании оценка, анализ текстов авторских произведений, созданных современными сказителями, опирается на научные положения отечественных и якутских исследователей о факторах, формирующих феномен сказителя, о механизмах запоминания и сохранения эпической традиции. А. М. Астахова на основе изучения текстов русских былин установила классификацию сказителей: усваивающие лишь «общий остов»; «перенявшие тексты ... почти точно и в таком же виде <...>, вырабатывающие собственный, постоянный текст; импровизаторы, «каждый раз меняющие его (текст), пользуясь всем арсеналом сюжетов, эпизодов, мотивов, образов, формул, которыми они владеют» [1, с. 71-82]. А. Ф. Гильфердинг отметил роль устойчивой преемственности, памяти и личного творчества сказителя в формировании эпических текстов [2]. В. М. Жирмунский о строгих канонах эпоса писал, что сказитель имеет возможность импровизации «лишь в рамках определенной, прочно сложившейся традиции – не только сюжетов, мотивов и образов, но и постоянных стилистических формул, эпитетов, сравнений, фразеологических оборотов и т. п., которыми поэт-импровизатор пользуется как своего рода поэтическим языком» [3, с. 635]. Сегодня как никогда актуальны слова Б. Н. Путилова, считавшего сказителя «хранителем и носителем эпического знания, богатого реалиями и возможностями для варьирования и одновременно заключенного в более или менее жесткие рамки» [4]. Близок положению В. М. Жирмунского вывод якутского эпосоведа И. В. Пухова о невозможности «изменить <...> то специфически общее, что имеется в якутском олонхо» [5, с. 6]. И. В. Пухов объяснил появление новых вариантов олонхо тем, что «... любой сюжет из одного олонхо можно более или менее свободно перенести в другое или просто сократить, выбросив целые сюжеты или отдельные детали, эпизоды, различные описания» [6, с. 9]. В. В. Илларионов признает архаическими пластами эпической традиции «основное содержание, сюжет, мотивы, эпические формулы и типические места того или иного вида устного народного творчества в первоначальной форме» [7]. А. А. Кузьмина в своей работе о трансформации якутского героического эпоса уточнила термины современных олонхо: «Самозаписями олонхо можно назвать только письменные рукописи (машинописи) сказителей, настоящих носителей фольклорной традиции, которые сами записали, зафиксировали фольклорный текст благодаря своей грамотности. А авторские современные произведения по мотивам, в стиле олонхо следует так и называть термином авторское произведение по мотивам / в стиле олонхо; сокращенно – авторское олонхо» [8, с. 283].

Таким образом, сказители должны усвоить, сказывать текст в рамках установленных традиций, могут допустить импровизации без существенных обновлений – трансформации традиционного олонхо.

При выполнении исследования нами рассматривались труды исследователей Р. Н. Анисимова, А. Ф. Корякиной [9], Ю. П. Борисова [10], М. Т. Сатанар [11], С. Д. Львовой [12], Л. Н. Герасимовой [13], в которых изучены особенности художественно-изобразительных средств сюжета, мотивов, композиции, образной системы текстов традиционных олонхо, особенностей языка и специфика сказительского мастерства.

Обозначенное направление в современном якутском эпосоведении все еще остается одним из малоизученных и требующих безотлагательного дальнейшего изучения.

Сегодня сказительство получает государственную поддержку: организовываются состязания олонхосутов среди разных возрастных групп: молодых исполнителей, конкурсы авторских олонхо, конкурсы исполнителей олонхо, стимулирующие развитие таланта современных олонхосутов. Возрождение сказительского искусства на современном этапе – это феномен признания приоритетности национального достояния неизмеримо высокой значимости. Постепенно вслед за плеядой носителей, хранителей эпических традиций появляется новое поколение олонхосутов, сказительский талант которых начал развиваться после исчезновения живой эпической среды в двух формах – устной и письменной.

Олонхосуты, родившиеся и выросшие после исчезновения живой эпической среды, и потому утратившие большую часть из богатейшего арсенала родного языка, пробуждая имеющуюся свою генную память, усваивают, перенимают сказительские традиции из опубликованных

текстов олонхо и фоно-, видеозаписей. Они исполняют свои варианты олонхо, каждый раз улучшая, обогащая, импровизируя. Они не исполнители заученных текстов. Яркий пример тому – сказительский талант Н. И. Сафонова, Н. Шамаева, В. Д. Данилова, В. Исакова, Ю. П. Борисова и др.

От группы этих сказителей, создающих свои собственные тексты, отдельно стоят сказители, исполняющие выученные наизусть тексты олонхо легендарных сказителей (П. Тихонов, В. Никифоров, Я. Нюргусова, Е. Маркова, артисты театра Олонхо и др.). Они часто участвуют в состязаниях сказителей, шлифуя, оттачивая свое искусство.

Тексты созданных в последние годы олонхо имеют отличия от ранних текстов олонхо, испытывают влияние времени, претерпевают трансформации. Изучение современного сказительства предполагает выявление сохранения в современных текстах олонхо этнической специфики, устойчивых конструкций, сюжетных канонов, художественно-изобразительных средств, эпической образности традиционного олонхо, от которого зависит сохранение сказительского искусства в своем первоизданном виде.

Сказительство в Верхневилуйском улусе

В этом 2022 г. в Верхневилуйском улусе проведут 15-й по счету республиканский Ысыах Олонхо. В рамках мероприятия состоится IV международный фестиваль шедевров ЮНЕСКО с участием иностранных гостей. Международный фестиваль шедевров ЮНЕСКО проведен в 2008, 2012 и 2016 годах. На третьем фестивале были представлены музыкальные шедевры десяти стран: Азербайджана, Армении, Грузии, Кыргызстана, Монголии, Индии, Испании, Китая, Японии и России.

Известно, что в Верхневилуйском улусе в свое время творили талантливые олонхосуты Д. Кысылбаиков, Ф. Тимофеев-Бэччэрэ, Н. С. Александров-Ынта Никиитэ и др. Продолжателем, хранителем эпических традиций в 90-е годы XX в. стал К. Н. Никифоров. Сегодня к участию на фестивале готовятся талантливые создатели авторских произведений в стиле олонхо В. В. Семенова, Л. С. Афанасьева, В. Л. Васильев, М. С. Тебенова и др.

Для проведения анализа мы выбрали авторские произведения в стиле олонхо В. В. Семеновой «Көмүс үүннээх, Күүстээх күөннээх, Көгөччөр аттаах, Куоппат куйбат, Куттаҕаһа суох Күн Дибилитэр бухатыыр» («Смелый Богатырь Кюн Дибилитэр, имеющий сильного коня Көгөччөр с серебряной уздечкой») и Л. С. Афанасьевой «Күөнэ көбөччөр аттаах Эрэли Бэргэн» («Богатырь Эрэли Бэргэн, имеющий быстрого коня Кёнэ Көгөччөр») [14].

Семенова Валентина Владимировна родилась 30.01. 1958 года в селе Дюллюкю Верхневилуйского улуса в многодетной семье. Как Валентина Владимировна вспоминает, у отца Яковлева Владимира Алексеевича был густой красивый голос с характерным кылысахом (кылысах – горловой призыв в якутском народном пении, украшающий мелодию песни различными мелизмами). Пел тойук (жанр якутского фольклора: пение-импровизация). Валентина Владимировна в 1989 году закончила институт культуры в Улан-Удэ (ВСГИК). Работала в редакции районной газеты корреспондентом, заведующим отделом, член Союза журналистов России. С 2001 по 2019 гг. – специалист в детском Реабилитационном центре, с 2021 г. работает педагогом внеклассной работы в Верхне-Вилуйской школе № 4 им. Д. С. Спиридонова. У Валентины Владимировны прекрасный, по-настоящему красивый народный голос, богатый язык. По ее словам, в их роду ни со стороны матери, ни со стороны отца не было известных тойуксутов, запевал осуоха, тем более олонхосутов. Она сама с детства начала петь тойук. В 90-е годы начала на ысыахах запевать осуохай, участвовать в конкурсах. В республиканском конкурсе была удостоена звания запевалы Аан Дархан. Как артистка народного театра играла в спектаклях по мотивам олонхо К. Н. Никифорова «Хабыр киирсиилээх Хабытта Бэргэн». Заинтересовавшись сказыванием олонхо, чтобы усовершенствовать свои знания по олонхо, овладеть художественным языком, стала читать и слушать олонхо.

Лидия Степановна Афанасьева родилась в 1940 в с. Верхневилуйск. В 1959 окончила курсы медсестер. Добросовестно работала 50 лет в глазном отделении районной больницы. В данное время Лидия Степановна на пенсии. С молодых лет была активным участником художественной самодеятельности. Как талантливая артистка народного театра, исполняла главные роли в спектаклях. С 1980-х годов стала известна в республике как тойуксут и запевала танца

осуохай. Свое авторское олонхо “Эрэли Бэргэн” стала исполнять без записи в республиканских конкурсах, занимала призовые места. Позже запись произвели дети Лидии Степановны. В роду у Лидии Степановны были олонхосуты. По воспоминаниям земляков, дед матери старик Семен Гаврильев-Арджа был из Кентикского наслега, сказывал несколько олонхо. У родного брата матери Михаила был чудесный голос. Михаил не вернулся с войны. Лидия Степановна – лауреат многих зональных, республиканских фольклорных фестивалей. Как запедала осуоха была удостоена званий “запедала Аан Дархан”, “Далбар Хотун”. Завоевывала призовые места.

Сюжет, мотивы произведения в олонхо В. В. Семеновой

В. В. Семенова начала исполнять олонхо «Көмүс үүннээх, Күүстээх күөннээх, Көгөччөр аттаах, Куоппат куйбат, Куттаҕаһа суох Күн Дибилитэр бухатыыр» («Смелый Богатырь Кюн Дибилитэр, имеющий сильного коня Көгөччөр с серебряной уздечкой») с 2019 г., состоящее из 4100 поэтических строк. Текст рассчитан для исполнения в конкурсах, состязаниях олонхосутов. Состоящее из многих сказаний, близких в сюжетном и стилистическом отношении объем якутского олонхо составляет 10000-15000, а иногда и более стихотворных строк.

Сюжет в основном состоит из канонических мотивов: о боевом походе, сражении с представителями абаасы богатыря Кюн Дибилитэр, защитника своих соплеменников, жителей Среднего мира, людей Кюн Айыы. Композиция строится тоже по законам олонхо:

В зачине описывается создание Всевышним божеством Юрюнг Аар тойон, живущим на седьмом небе, Среднего мира. Он с супругой Амалыма Хотун спускают на землю девушек – дочерей айыы, чтобы они создали племя айыы. Описывается красочная, богатая земля, где счастливо, не зная бед, живут люди. В изобилии, в полном достатке живут Баай Байымнаах тойон и Илбийэ Ийэ хотун. Описываются их красивый дом, домашнее убранство.

Завязка. В один день дочь жителей среднего мира красавица Кюн Кюлюмэ Куо была украдена богатырем абаасы Ап Джаранаскы. Богатырь Толомон отправился по следам похитителя спасти сестру, но попал в волшебные сети Ап Джаранаскы, упал в горную пещеру и потерялся. Старики отправили вестников-стерхов к богатырю Кюн Дибилитэр с просьбой спасти их детей. Ответ богатыря был таков: “Пусть старики не очень плачут: дети их будут спасены”, и богатырь стал собираться в долгий путь: облачился в богатырскую одежду. Тут внесено авторское привношение: перед Богатырем с неба льется бело-молочный божественный напиток, который превращается в молочное озеро. Богатырь купается в этом озере и становится в десять раз сильнее прежнего. Богатыря благославляет Дух домашнего очага Хатан Тэмиэрийэ. На ветвях Священного дерева Аал луук-мас Кюн Дибилитэр находит богатырские снаряжения, предназначенные ему: пальму в пять пудов, копье в в восемь пудов. Под Священным деревом его ожидал богатырский конь. С особой красотой, всякими художественными сравнениями, эпитетами, метафорами описывается езда коня Богатыря длиной в 50 строк. Конь оказался говорящим человеческим языком: он предупреждает хозяина о том, что его ждет дочь абаасы, чтобы соблазнить его своими чарами. В развитии событий богатыря айыы пытается соблазнить дева-абаасы, но богатырь взял ее за подмышки и бросил высоко вверх. Описывается страшная земля абаасы. Происходит встреча Богатырей Дибилитэр и Ап Джаранаскы.

Кульминация: мотив сражения – один из популярных ключевых сюжетобразующих мотивов в героическом эпосе. Съехавшись для боя, Богатыри стараются запугать друг друга. Каждый говорит слова бахвальства. Начинается сражение. От разрушительных сил этого сражения стали страдать жители нижнего и среднего миров. Богатырь айыы оказался сильнее. Богатырь абаасы зовет на помощь быка из мира абаасы Кутурук Чусурба, который, обвив шею богатыря Дибилитэр, чуть не убивает. Тогда приходит на помощь верный конь. Он подсказывает хозяину, что у Кутурук Чусурба на хвосте длинный волос, надо его отрезать. Богатырь Дибилитэр отрезал этот волос. Чусурба умирает. Победив своих врагов, богатырь Дибилитэр спасает Кюн Кюлюмэ Куо.

Развязка: богатырю понравилась девушка, но девушка просит его сначала спасти брата Толомон Боотура, брошенного в горную пещеру богатырем абаасы. Ослабевшего Богатыря поднимают. Прилетают шаманки в образе стерхов и бросают Живительную воду. Богатырь выздоравливает. По дороге вылечивают коня богатыря Толомона. Втроем отправляются на родину. Описание свадьбы-уруу отсутствует.

По классификации Н. В. Емельянова, олонхо «Богатырь Дибилитэр» относится к типу олонхо о богатырях среднего мира – защитниках племени айыы и ураангхай саха. Тематическое содержание сюжета олонхо В. В. Семеновой традиционное: описывается защита племени Айыы от разрушительных действий абаасы.

Образная система

В образной системе олонхо В. В. Семеновой главным героем является Богатырь айыы. Олонхо названо именем главного героя, что является неизменной традицией якутского олонхо. Имя главного героя по традиции содержит информацию о коне и об особенностях внешнего вида и характера богатыря: «Көмүс үүннээх, Күүстээх күөннээх, Көгөччөр аттаах, Куоппат куйбат, Куттаҕаһа суох Күн Дибилитэр бухатыыр» – «Кличка коня Көгөччөр, с золотой уздечкой, вид у которого сильный, а имя богатыря солнцеподобный богатырь Дибилитэр, сам не убегающий от врага, никогда не пугающийся». По традиционному содержанию олонхо Богатырь спущен Божествами для защиты людей айыы. Богатырские снаряжения – пальма в пять пудов, копье в восемь пудов. Противниками богатыря являются богатырь нижнего мира Ап Джаранаскы, бык из нижнего мира Кутурук Чусурба, женщина-абаасы, пытающаяся соблазнить богатыря Дибилитэр. Богатырь айыы со славой выполняет свою миссию быть защитником племени айыы, освобождает девушку Кюн Кюлюмэ, его брата богатыря Толомона. По традиционному канону женится на спасенной женщине.

Авторское привнесение о дожде бело-молочного божественного напитка, превратившегося в озеро, в котором богатырь Богатырь Дибилитэр купается, отсутствие описания встречи богатыря с женой на родине богатыря не являются грубым нарушением канона. Отмечается отсутствие мифологических образов госпожи Аан Алахчын Хотун, Духа огня Хатан Тэмиэрийэ и др., вкозь описываются Всевышние божества.

Содержание авторского произведения Л. С. Афанасьевой в стиле олонхо

Объем 3188 поэтических строк. Сюжетно-композиционный строй содержит все компоненты традиционного олонхо: время первотворения среднего мира, зачин, завязка, развитие сюжета, кульминация, развязка. В зачине – время первотворения срединной земли, описание Земли Туорадыма, на которой живет народ саха. Земля Туорадыма богата рогатым скотом, на поляне пасутся рогатый скот, лошади. Люди доят полную берестяную посуду молока, утоляют жажду кумысом, кормятся жирным мясом. Жили на этой изобильной, богатой земле старик Мээрикээн Бэргэн с супругой Чуохалыма Куо. У них было все, кроме детей [15].

В один прекрасный день Мээрикээн Бэргэн на своем коне, осматривая свой алас Туорадыма, вдруг слышит громкий плач мальчика. Не верит ушам. Потом вспоминает старинный рассказ о том, что Всевышние божества спускали на землю богатыря для защиты людей айыы. Прибыв на место, где плакал ребенок, видит в колыбели лежит мальчик с луком в руках, который тянет тетиву до самых ушей, играет тяжелым шаром. На радостях Мээрикээн Бэргэн садится на колени пред колыбелью и начинает песню свою: «Я хозяин этих земель Мээрикээн Бэргэн. Вижу, мальчик мой, когда достигнешь зрелости, возмужаешь, станешь сильным, крупным богатырем. Всевышние, услышав нашу мольбу, отправили нам тебя. Теперь я отнесу тебя жене госпоже Чуохалыма Куо». Он собирается взять его на руки, но ребенок встает, выскакивает из колыбели и начинает петь: «Когда мне исполнилось шесть месяцев, Всевышние, посадив меня на крылья Орла, отправили на Среднюю землю для защиты их жителей. Благославляя меня, они сказали, если мне понравится Земля Туорадыма, меня найдут ее жители». Мээрикээн Бэргэн от радости с ребенком в руках прибегает домой, ставит ребенка посреди двора. Девять молодых открывают дверь дома. Из дома выходит в сопровождении семи девушек-стерхов Чуохалыма Куо. Увидев ребенка, Чуохалыма Куо просит супруга развести огонь, угостить его и землю благодатную кумысом. Мээрикээн Бэргэн благославляет, угощая Дух Домашнего очага: «Пусть сын наш вырастет: пусть у него будет вид и сила богатыря. Пусть мышцы его будут тверды как березовые поленья, пусть плечи его будут в восемь сажень, талия его будет в пять сажень, бедра – в три сажени. Пусть он будет защитником жителей аласа Туорадыма от богатырей абаасы из нижнего мира». Мальчика нарекают именем «Богатырь Эрэли Бэргэн, имеющий быстрого коня Кёһэ Көгөччөр». Хвастаясь своей меткостью, мальчик достает лук стреляет и попадает в черного ворона. Он вырастает чудесно: прошли сутки – ему стал год, через двое суток

– ему два года, через трое суток – три года. Превращается в прерасно сложенного, красивого мужчину. Охотник с Байанаем, он становится кормильцем родителей. Со временем стал думать о женитьбе. Начинается ветер. Богатырь Эрэли видит орла, который сообщает о его нареченной будущей жене прекрасной Сайбары Куо. Но ней намерен свататься богатырь Нижнего мира Хаан Хабар обургу. Эрэли Бэргэн должен успеть прибыть к ним и жениться на Сайбары Куо.

Орел, продолжая выполнять роль традиционного вестника, сообщает о предназначенном богатырю коне. Эрэли Бэргэн зовет на помощь шаманку Энгсизли Куо. Сообщает ей о своем намерении жениться и говорит, о том, что далеко отсюда стоит серебряный амбар, внутри которого богатырские одежда и снаряжения. Просит принести их. А сам идет за нареченным конем, который показывает свой крутой характер, но богатырь своей физической силой укоротил коня. Конь говорил по-человески, обещает быть верным другом. Богатырь прибывает домой на своем коне. Оседлав коня серебряным седлом, вооружается тяжелой дубиной и острой саблей. Поклонившись родителям, прощается, получает благословение родителей. По традиции олонхо 108 строк посвящается красивому описанию езды коня. На 88-й день Эрэли Бэргэн видит отдыхающего тридцатый день после утомительных сражений в защиту среднего мира от врагов из нижнего мира великого шамана старика Юрэллэ. Образ шамана является одним из характерных персонажей вилюйской эпической традиции. Шаман советует при встрече с богатырем абаасы не вступить в бой, а попытаться схитрить и вызвать состязаться в стрельбе из лука. А что будет дальше – будет знать только он сам. “Но, если все же сражение будет неизбежно, пей и сотри тело священной водой, которая будет с дождем падать с неба”, – говорит шаман богатырю.

Богатырь в пути встречает Хапчырбан Куо удабан, которая сообщает, что он опоздал и предлагает себя в жены. Богатырь айыы делает вид, что согласен и отправляет женщину абаасы на гору купаться в озерном омуте. Когда Хапчырбан Куо выплывает из озера, Богатырь Эрэли убивает ее. Женщина абаасы исчезает, проклиная богатыря. Богатырь едет дальше к нареченной невесте. Прибывает в прекрасную, богатую землю. Из дома выходит хозяин Чоџунай Бэргэн, которого поддерживают восемь огромных мужчин. Старик оказывается по душе будущий зять. Однако его тяготит то, что должен прибыть и взять силой их дочь богатырь абаасы Хаан Хабар. Боясь, что в скором времени появится богатырь абаасы, советует скорей уехать с девушкой на свою родину Туорадыма. Своим слугам приказывает кормить богатыря. В это время из комнаты хаппахчы выходит солнцеподобная красавица в сопровождении семи девушек кыталык. Сайбары Куо сообщает о согласии выйти за него замуж и просит скорей уехать в алас Туорадыма. Мать красавицы Уйгулаан Куо готовит супружеское ложе, и молодые проводят 3 ночи любви. Мотив – новшество: мать показывает людям простыню – свидетельство чистоты невесты. Это – привнесение современного олонхосута. Подробно описывается обряд прощания Сайбары Куо с родным домом, с родителями: невеста угощает огонь кумысом, мать и отец благославляют молодоженов. Эрэли Бэргэн, три раза покрутив жену, превращает ее в яйцо гоголя, прячет в ухе коня. Вдруг начинает сгущаться черная туча, начинается страшная буря. Появляется богатырь абаасы Хаан Хабар. Богатырь Эрэли Бэргэн поручает коню Бортуу Боотуру быстрее уехать и, если понадобится, по первому же зову спешить на помощь хозяину. По канону олонхо богатыри перед сражением начинают гооворить слова бахвальства, с гордостью перечислять свои достоинства. Богатырь абаасы представляется, знакомит откуда родом, чьих он сын, при этом говорит, что с десяти лет считал своей невестой Сайбары Куо. Богатырь айыы Эрэли Бэргэн не отстает от богатыря абаасы: представляется, и говорит о своем намерении сражаться с ним до конца. По совету Шамана он предлагает состязаться в стрельбе из лука. У чьих ног упадет стрела, тот и возьмет в жены Сайбары Куо. Богатырь абаасы обрадовался такому предложению. Оба вместе стреляют из своих луков. Три дня и ночи ждут, но так и не дождались. Это новшество автора. Шаман айыы, как и обещал, ждал на созвездии Юргэл и схватил стрелу богатыря абаасы и сломал. Через три дня стрела богатыря Эрэли Бэргэн, падая с неба, протыкает сердце и печень абаасы. Абаасы, ползком двигаясь в западную сторону неба, проговаривает, что он домой дойдет, вылечится и все равно убьет богатыря айыы. Эрэли Бэргэн с женой на коне едут домой. Вдруг, откуда ни возмись, появляется невидимый абаасы. Эрэли Бэргэн начал бить по сторонам. Начинается страшное сражение саблями, тяжелыми дубинами. На тридцатые сутки сражения сила богатыря абаасы ослабевает, перед смертью признает свое

окончательное поражение. Начинается теплый дождь. Эрэли Бэргэн моется дождевой водой и становится в десять раз сильнее прежнего. Счастливые молодожены прибывают домой. Родители богатыря встречают с благословением и устраивают свадьбу-уруу, которая превращается в настоящий ысыах.

Устойчивая образная система эпического наследия не нарушается: все образы сохраняют своеобразие героев традиционного олонхо.

Мотивами-новшества произведения Л. С. Афанасьевой в виде показа людям матерью невесты простыни – свидетельства чистоты невесты после проведенной молодоженами трех ночей любви, слишком детального описания свадьбы-уруу приближают текст к литературному произведению, подтверждая, что произведение Л. С. Афанасьевой – авторское произведение в стиле олонхо.

Заключение

По итогам анализа сюжетно-композиционных строев, мотивного состава, образной системы произведений В. В. Семеновой, Л. С. Афанасьевой, созданных в стиле олонхо, отмечаем некоторые отличия от традиционного олонхо (маленький объем произведений; отсутствие мифологических образов Аан Алахчын Хотун, Хатан Тэмиэрийэ и др.; отсутствие образов всевышних божеств или только их упоминание героями и др.). Встречающиеся некоторые авторские привнесения (показ людям матерью невесты простыни – свидетельства чистоты невесты после проведенной молодоженами трех ночей любви, слишком детальное описание свадьбы-уруу) не влияют на общую картину. Присутствие образов шамана Юрэллэ, шаманок в виде стерхов («Богатырь Дибилитэр»), шаманки айыы Энгсиэли и шаманки абаасы Хапчырган Куо («Богатырь Эрэли Бэргэн») свидетельствует о следовании авторов Виллойской эпической традиции.

В целом сюжет, мотивы, герои произведений воссозданы по традиционным канонам национального эпоса олонхо. Авторы хорошо знакомы с особенностями героического эпоса – олонхо, и потому не допускают искажений и неправильных интерпретаций его компонентов. Язык создателей произведений богат художественными средствами. Поэтому можно утверждать, что современными олонхосутами созданы авторские олонхо, отличающиеся «богатством и разнообразием сюжетов, обилием ярких бытовых деталей и общими художественными достоинствами» [16, с. 11].

Результат исследования приводит к выводу: якутский героический эпос олонхо, испытывая незначительные изменения, продолжает бытовать «в целом в своей исконной форме со всеми присущими ему издревле специфическими чертами» [17, с. 79].

Литература

1. Астахова А. М. Былины Севера / А. М. Астахова. – Москва ; Ленинград : Издательство АН СССР, 1938. – Т.1. – 656 с.
2. Гильфердинг А. Ф. Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. / А. Ф. Гильфердинг. – Москва ; Ленинград : Издательство АН СССР, 1949. – Т. 1. – 736 с.
3. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Избранные труды / В. М. Жирмунский. – Ленинград : Наука, 1974. – 727 с.
4. Путилов Б. Н. Эпическое сказительство : Типология и этническая специфика / Б. Н. Путилов. – Москва : Восточная литература РАН, 1997. – 295 с.
5. Пухов И. В. Героический эпос Алтае-Саянских народов и якутские олонхо / И. В. Пухов ; редколлегия : В. Н. Иванов (ответственный редактор) ; Институт гуманитарных исследований АН РС (Я). – Якутск : Издательство СО РАН, Якутский филиал, 2004. – 328 с.
6. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы / И. В. Пухов. – Москва : Издательство АН СССР, 1962. – 256 с.
7. Илларионов В. В. Эпическое наследие народа саха / В. В. Илларионов. – Новосибирск : Наука, 2016. – 344 с.
8. Кузьмина А. А. К вопросу о трансформации якутского героического эпоса олонхо : постановка проблемы, систематизация и периодизация / А. А. Кузьмина // Научный диалог. – 2019. – № 10. – 280- 289 с.
9. Анисимов Р. Н. Современное состояние эпической культуры Якутии : традиции и процессы трансформации // Ысыах Олонхо в Олёмке : пути возрождения, популяризации и сохранения эпического наследия : сборник тезисов по материалам XI Республиканской научно-практической конференции

(Олекминск, 8-10 февраля 2020 г.) / Р. Н. Анисимов, А. Ф. Корякина ; под редакцией Р. В. Корякиной, Е. Е. Жирковой. – Якутск : Алаас, 2020. 78-82 с.

10. Борисов Ю. П. Параллелизм в вариантных эпосах олонхо / Ю. П. Борисов // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. – № 12 (30). – Тамбов : Грамота, 2013. – С. 29-33.

11. Сатанар М. Т. Научно-методологический контекст в трудах отечественных фольклористов в ракурсах современной науки / М. Т. Сатанар // Эпосоведение. – 2020. – № 6 (30). – С. 148-159.

12. Львова С. Д., Гиперболизация в якутском эпосе / С. Д. Львова // Эпосоведение. – 2020. – № 12 (28). – 127-136 с.

13. Герасимова Л. Н., Изобразительные глаголы в репрезентации «Богатырь» в текстах олонхо раннего и позднего периодов / Л. Н. Герасимова // Эпосоведение. – 2021. – № 12 (30). – С. 98-104 с.

14. Семенова В. В. (Богатырь Кюн Дибилитэр) / В. В. Семенова. Авторское произведение в стиле олонхо. Рукопись

15. Афанасьева Л. С. Эрэли Бэргэн (Богатырь Эрэли Бэргэн) / Л. С. Афанасьева. Авторское произведение в стиле олонхо” : Рукопись.

16. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо / Н. В. Емельянов. – Москва : Наука, 1980. – 376 с.

17. Окладников А. П. Якутский эпос (олонхо) и его связь с югом / А. П. Окладников. – Якутск : Сайдам, 2013. – 64 с.

References

1. Astakhova A. M. Epics of the North. Moscow, Leningrad, Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1938, Vol. 1, 656 p. (In Russ.)

2. Gilferding A. F. Onega epics recorded by A. F. Gilferding in the summer of 1871. Moscow, Leningrad, Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1949, Vol. 1, 736 p. (In Russ.)

3. Zhirmunsky V. M. The Turkic heroic epic. Selected works. Leningrad, Nauka Publ., 1974, 727 p. (In Russ.)

4. Putilov B. N. Epic storytelling: Typology and ethnic specificity. Moscow, Oriental Literature of the Russian Academy of Sciences, 1997, 295 p. (In Russ.)

5. Pukhov I. V. The Yakut heroic epic olonkho. Basic images. Moscow, Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1962, 256 p. (In Russ.)

6. Pukhov I. V. The heroic epic of the Altai-Sayan peoples and Yakut olonkho. Ed by V. N. Ivanov. Yakutsk, 2004, Publishing House SB RAS, Yakut branch, 328 p. (In Russ.)

7. Illarionov V. V. The Epic heritage of the Sakha people. Novosibirsk, Nauka Publ., 2016, 344 p. (In Russ.)

8. Kuzmina A. A. Transformation of the Yakut Heroic Epos Olonkho: Statement of the Problem, Systematization and Periodization. *Nauchnyi dialog*. 2019, no. 10, pp. 280-289. DOI: <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2019-10-280-294> (In Russ.)

9. Anisimov R. N., Koryakina A. F. The current state of the epic culture of Yakutia: traditions and transformation processes. In: Ysyakh Olonkho in Olekma: ways of revival, popularization and preservation of epic heritage: a collection of abstracts based on the materials of the 11th Republican Scientific and Practical Conference (Olekminsk, February 8-10, 2020). Ed. by R. V. Koryakina, E. E. Zhirkova. Yakutsk, Alaas Publ., 2020, pp. 78-82. (In Russ.)

10. Borisov Yu. P. Parallelism in variant olonkho epics. *Philology. Theory & Practice*, 2013, no. 12 (30), part 2, pp. 29-33. (In Russ.)

11. Satanar M. T. Academic and methodological context in the works of Russian folklorists in the view of Modern Science. *Epic studies*. 2020, no. 2(18), pp. 148-159. DOI: <https://doi.org/10.25587/z6771-4742-0825-e> (In Russ.)

12. Lvova S. D., Hyperbolization in the Yakut epic (based on the texts of olonkho Mighty Er Sogotokh and Kyys Debiliye). *Epic studies*. 2020, no. 4 (28), pp. 127-136. DOI: <https://doi.org/10.25587/o8374-9878-7032-k> (In Russ.)

13. Gerasimova L. N. Image-forming verbs in the representation of the concept “BOGATYR” in olonkho texts of early and late periods. *Epic studies*. 2021, no 4 (24), pp. 98-104. DOI: <https://doi.org/10.25587/s7462-4688-3258-v> (In Russ.)

14. Emelyanov N. V. Plots of Yakut olonkho. Moscow, Nauka Publ., 1980, 376 p. (In Russ)

15. Okladnikov A. P. The Yakut epic (olonkho) and its connection with the south. Yakutsk, Saydam Publ., 2013, 64 p. (In Russ.)

16. Afanasyeva L. S. Jerjeli Bjergjen (The Goddess of Hope Berg). Author’s work in the style of olonkho. Manuscript. (In Yakut)

17. Semenova V. V. Kөмүс үүннөҕө, Күүстөҕө күүннөҕө, Көгөччөр аттааһ, Куоппат куоҕбат, Куттаҕаһа суох Күн Дибилитэр буһатыр (“Bogatyr Kyun Dibilitery”). Author’s work in the style of olonkho. Manuscript. (In Yakut)

УДК 398.221(=512.145)
DOI 10.25587/p8342-0313-1647-x

G. R. Khusaynova

G. Ibrahimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences
of the Republic of Tatarstan

MAIN CHARACTERS IN TATAR ROMANTIC DASTANS: GENERAL AND INDIVIDUAL QUALITIES

Abstract. Since ancient times, every nation has been telling stories about eternal heroes, which are passed from person to person. Whereas in some legends, they accomplished significant heroic feats, in others, they left a mark in their nation's history. Among these heroes are some who knew how to love and were faithful to their beloved for the rest of their lives. People idealized these heroes, and enriched them with the positive qualities that they wanted to see. The love story of these characters has survived both orally and in manuscripts. In folkloristics, these tales or stories are called romance epics. Among the Turkic peoples who came under Persian influence, including the Tatars, they are called *dastans* or *kyissa*. Studying the worldview presented in romantic dastans world and the characteristic features of the main heroes provides the opportunity to learn about the spiritual values and ideals of the Tatar people. This study is relevant due to the insufficiency of current scholarship on the system of imagery in the Tatar romanic dastans. The research materials for this study are the texts of epics about love, which among the Tatars includes "Leila and Majnun," "Takhir and Zukhra," "Kuzy Kurpech and Bayansylu," "The story of Yusuf," "The Sayfulmuluk," and others. The purpose of this article is to identify the main qualities of the imagery used in dastans, as well as their characteristic features. To achieve this goal, we completed the following tasks: identified the main characters of the Tatar love epic, analyzed their behaviour in different situations, and compared the characteristic qualities of the main hero of Tatar folklore variants with heroes of Turkic and Persian poems. This study used comparative and historical-typological methods. This study allows us to conclude that, each variant has many of folklore variants and literary versions. As for the protagonists, although there are many variations, they are mostly similar to each other, their appearance and the role they perform in dastans remains unchanged. This type of permanence is preserved in literary works, but the basic imagery reflected in Tatar folk art is enriched by such qualities as patience and determination.

Keywords: dastan; hero; folklore; mentality; diversity; sufism; world view; motive; plot; image.

Г. Р. Хусайнова

Главные герои в татарских романических дастанах: общие и индивидуальные качества

Аннотация. Издревле у каждой нации были истории про вечных героев, которые передавались из уст в уста. Если в одних сказаниях они были значимы героическими подвигами, то в других оставили след в истории народа. Среди них есть еще такие герои, которые умели любить и были верны к любимому человеку до конца своей жизни. Народ идеализировал этих героев, обогатил положительными качествами, которыми хотел увидеть в них. История любви этих героев сохранились в устных и рукописных формах. В фольклористике эти сказания или истории имеют определенное название-романический эпос. У тюркских народов, испытавших влияние персов, в т.ч. у татар, их именуют дастаном или кыйссой. В процессе изучения романических дастанов мировоззрение и характерные особенности главных героев дает возможность узнать о духовных ценностях и об идеалах татарского народа. Актуальность данного исследования

ХУСАЙНОВА Гульнира Разифовна – аспирант отдела народного творчества обособленного структурного подразделения Академии наук Республики Татарстан «Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова», Казань, Россия.

E-mail: Gulnira2010@yandex.ru

KHUSAYNOVA Gulnira Razifovna – postgraduate student, Department of Folk Art, G. Ibrahimov Institute of Language, Literature and Art, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russia.

E-mail: Gulnira2010@yandex.ru

обусловлена недостаточностью изучения системы образов в татарских романических дастанах. Материал для исследования составляют тексты эпосов любовного характера, бытующие у татар, как «Лейла и Меджнун», «Тахир и Зухра», «Кузы-Курпач и Баян-сылу», «Сказание о Йусуфе», «Сайфульмулюк» и др. Цель статьи—определить главные качества героев, их характерные особенности в татарских романических дастанах. Для достижения поставленной цели решены следующие задачи: выявлены главные герои любовного эпоса татар, рассмотрены их поведение в разных ситуациях, сопоставлены характерные качества главного героя фольклорных вариантов с героями тюркскими и персидскими поэмами. В данной статье применяются сравнительно-сопоставительные и историко-типологические методы. Проведенное исследование позволяет сделать вывод о том, что, у каждого варианта довольно много фольклорных вариантов и литературных версий. Что касается главных героев, несмотря на наличие большого количества вариантов, в основном, они не изменяются, их внешний вид и выполняемая в дастанах роль остаются неизменными. Это постоянство сохраняется и в литературных произведениях, но основные образы, отраженные в татарском народном творчестве, обогащаются таким качествами как терпение и решительность.

Ключевые слова: дастан; герой; фольклор; менталитет; многовариативность; суфизм; мировоззрение; мотив; сюжет; образ.

Introduction

Romantic dastans are works based on a well-known plot, sometimes existing in several versions, which describes love adventures. “Takhir and Zukhra,” “The story of Yusuf,” “The Sayfulmuluk,” “Leila and Majnun,” “Shahsanem and Garib,” “The buz eget,” “Kuzy Kurpech and Bayansylu,” and “Khurluga and Hamra” are dastans from this category. These dastans are closely related to famous poems of Ancient and Medieval poets like Jami, Fizuli, Nizami Ganjavi, A. Navoi, and Majlisi. The plots of these works are widespread and appear in different versions in different nations. These “nomadic” plots reached the Tatars who lived in the Volga region. Here they were imbued with national characteristics, and joined the literary and cultural process in the style of folk art. These dastans contain epic motifs that are popular in folklore.

When it comes to dastans that are based on love stores, outstanding scientists like E. M. Meletinsky [1, pp. 141, 143, 145, 167], P. A. Grintser [2, pp. 3 - 44], V. M. Zhirmunsky [3, pp.19, 643], and S. Y. Neklyudov [4, pp. 251 - 267] use precisely the term “romantic.” Folklorist L. Kh. Mukhametzyanova, who made a huge contribution to the study of tatar dastans, also draws attention to this term [5, pp.16-51]. In this work, based on the opinion of authoritative scholars, we also call these love creations “romantic dastans.”

Today, we can say that Tatar romantic dastans are well studied. As we know, there are many scientific works (concerning the love epic) by tatar folklorist. For example, let us take the huge work of F. I. Urmancheev, *Turkic Heroic Epic*. Here, the scientist, draws attention to some love dastans as well as heroic epics. In his opinion, the plots and motifs of romantic dastans date back to the Sumerian heritage and literature of Ancient Egypt [6, p.23].

In addition, the folklorist uses the term “book dastans” in relation to epic works about love such as “Yusuf and Zuleikha,” “Shakhsanam and Garib,” and “Takhir and Zukhra.”

The famous archaeographer M. Akhmetzyanov translated love dastans in Arabic script that were found during an expedition (so that the modern reader could read them), and later checked the national and local characteristics of the heroes of the love epic, comparing them to characters from literary versions of the epic [7, pp.170-171]. The scientist also translated recently found dastans into cyrillic and published them in magazines [8, pp.179–186.] and in his book *Tatar Manuscript Book*(*Tarap kul'jazma kitaaby*) [9, pp.169].

The works of scientist L.Kh. Mukhametzyanova are also very significant, since she analyzed different versions of tatar romantic dastans, identified their features, and formed a general idea of the heroes of these works.

The folklorist devoted one large chapter to love dastans in her scientific works “Tatar epic: book dastans”[10, pp.266-353] and “Tatar dastans in world civilization”[5, pp.161-254]. Here the author has given, to some extent, a characterization of the systems of heroes.

The theme that we are analyzing is well studied by some scientists. But nevertheless, all the folk and literary versions of these dastans have not yet been fully studied and their systems of images have

not been sufficiently analyzed. No conclusions about them have been drawn yet. The novelty of this article is that for the first time, it presents a comprehensive characterization of the main characters, their main qualities are clarified, and peculiarities inherent in the national epic are revealed to also exist in romanic dastans.

From ancient times, the peoples of the world have created many love compositions based on the motifs of the Ancient and Medieval oriental epic. Among them there are those with known authors and some where the author is unknown. There are also verbal and handwritten versions. Passing from person to person, these love works became popular, and they acquired a folk style and folk motifs. This kind of creativity spread in both verbal and handwritten form. It should be noted that Tatar romanic dastans have been preserved in writing more than verbally. This fact proves that the Tatars' writing culture developed very early. In folklore, such dastans are usually called book dastans [10, p.380].

Having risen to a high level of art, the problems of beauty, love, friendship, family relations, patriotism, mutual understanding, and everyday life, this epic genre grew among common people for many centuries.

The heroes of love epics, demonstrating the highest qualities of humanity, were accepted as role models for the younger generation. Indeed, the main characters of Tatar romanic dastans are interesting because they are modest, patient, and have all the positive qualities that any person should have. It is important to emphasize that mythological representations of local residents and Islamic ideology played a significant role in the formation of the qualities of the main characters. In our opinion, the heroes of love epics possess qualities approved of not only by Tatars, but by the whole of humanity. Therefore they have not lost their original place among the people to this day.

The article utilizes historical typological and structurally descriptive methods of research.

Dastans about love between a young man and girl who have innate beauty

For a long time, Tatar romanic dastans were interesting because they were based on love stories. It is surprising that in these plots the images of lovers are supplemented with qualities that correspond to local ideals. It is these features that distinguish them from the literary versions that were written by oriental poets.

Before highlighting the distinctive qualities of the heroes in love dastans, one should consider their birth history. Such dastans often contain the epic motif of the miraculous birth of the hero. As P.A. Grintser writes, "In the epic, the miraculous birth of the hero means his unusual birth, that is to say, a baby is born miraculously and not according to the laws of nature [11, p.41]." Along with the heroic epic, such motifs are found in romantic dastans. As an example, let us familiarize ourselves with the dastan "Takhir and Zukhra" which was written by the scribe Akhmat Urazaev-Kormashi [12, pp.206].

The main characters of the work are a young man and a girl born as long-awaited children of their parents. The events, mentioned at the beginning of the dastan, indicate that their fates will differ significantly from those of other people.

Two fathers, deeply saddened by the absence of an heir, vow to engage their children if one is a boy and the other a girl. After a while, their wish comes true - a girl and a boy are born to the families of the khan and the vizier (in some versions, a second khan).

The appearance of these babies was amazingly beautiful. It should be noted that a similar scene is often found in the Tatar epic. These heroes, who since childhood differed from others in terms of beauty, as they grow up, begin to conquer the hearts of others.

The aforementioned version of Kormashi describes the beauty of the lovers: "*Әгәр гүзәллекләрен бәян кылсак, бу китап кадәре дәхи бер китапны галәхидә язсак кирәк*" [12, p.208].

If we describe their beauty, you will have to write a separate book about it [author's translation].

As another example, consider the story of the birth of Kais (the mad) in the story "Leila and Majnun":

"Бер көн хак тәгалә рәхмәте белән хатыны хамилә булды. Вакыты тәмам булып, ай пәрасе кебек бер һилал (яңа туган ай) кашлы углан дөньяга килеп, атасы вә анасының күзләре айдын (күзләре нурлы булу, балку) булып, хакка күп шөкерләп итеп, куйлар вә дәвәләр корбан итеп, фәкыйрьләргә өләштеләр" [12, p.174].

Allah sent him a blessing, and his wife became pregnant. When the time came, a boy was born with sickle-shaped (curved) eyebrows, like a moonbeam. The father and mother's eyes were alight with joy,

they shouted their gratitude to God Almighty, they sacrificed sheep and camels and distributed them to the poor[author's translation].

In Tatar romanianic epics, the main female characters are presented as being surprisingly graceful and beautiful. Shahsanam, who conquered Garib's heart at the first meeting, Leila, who caused the madness of Kais (Majnun), Sahipjamal who fell in love with Saifulmuluk in a dream, all these beautiful girls are capable of great love and even sacrifice their lives for the sake of their beloved. Consider an example where love is born between Shahsanam and Garib:

Замандин соң мәктәпкә килде, Шаһсәнәмгә бакты, чөн гөзари гөлдик ачылыбтыр. Шул заман гыйшык тыйре гөман Гарибнең нишанә күңелләрегә тикде. Әмма бу тыйрә гыйшык бер янә тигеб, бер янә тигмәй калмады, һәр икесе сүхтә һижран берлә мәбтәлә булды[12, p.249].

After a while, he came to school, looked at Shahsanam and she bloomed like a flower. Now, not only did love languish in one, but passed through the other. They were both embraced by this fire [author's translation].

It should be noted that in folklore versions of this story, the appearance of the protagonist is described in one or two sentences, that is, accurately and concisely. Let us dwell once again on the handwritten versions of the epic "Takhir and Zuhra" found in the villages of Ishnarat and Menger.

These texts do not even mention the beauty of Zuhra, and the appearance of Takhir is mentioned only when he comes out of the chest. His beauty has been compared to "Royal quality" and he is called "the moon-faced young man" [8, pp.179-186]. Even the section where Kais fell in love with Leila, despite the wide use of comparative and metaphorical devices, ends with just one sentence [12, p. 176].

There are also literary versions in the above-presented versions of romanianic dastans, that is, a certain author wrote a work based on this plot. Here, much attention is paid to the appearance of the main characters. This is due to the fact that, in love dastans, oriental dogmas and aesthetic techniques are often used. These works extol the ideals of free men, as well as the courage and beauty of the young heroes [12, p.87].

A similar example is found in the literary version of the dastan "Sayfulmuluk" which was written by the 16th century poet Mejlisi. He devotes ten lines of poetry to describe the gracefulness of the young girl, and he divides these lines into one section and calls them "Sayfulmuluk's love when he saw a picture of a girl" [13].

As mentioned earlier, each nation has certain ideals associated with how men and women look. These ideals are capable of penetrating folklore and literary creations through the consciousness of the people. The heroes of Tatar romanianic dastans have characteristic qualities corresponding to the mentality of the Tatar nation. To understand this better, let us look at Nizami Ganjavi's handwritten literary version of the epic "Leila and Majnun." In the tatar version, Leila's beauty is described as follows:

Көннәрдән бер көн Кайс Ләйләгә ала күз (зур, матур күз) илә бактыкта күрдә кем, рәхләре(бит, йөз) гул, саче сөмбел, бәге гамбәр(хуш исле), кашы камәр(ай), гамзәсе(керфек кагу) хәнжәр, күзләре мэхмүр(сөрмәле), сим (көмеш), тәне кафур (камфара), бәдәне бер маһитантыр(ай нуры) ки, көннән-көн чибәрлеге артмакта" [12,p.17].

One day, Kais looked up at Leila and opened his eyes, and saw a face comparable to a flower, blonde hair, fragrant scent, crescent eyebrows, shooting eyes as if shrouded, a body as white as camphor and silver, all shining like the moon and day by day it is more beautiful [author's translation].

While Nizami describes Leyli's beauty like this:

*Арабская луна красой лица
Аджамских тюрок ранила сердца.
В кудрях полных лик ее миял,
Казалось-ворон в когти светоч взял [14, p.67].*

*Arabian moon with red face
Ajam Turks wounded hearts.
In the curls of midnight her face shone,
It seemed like a raven took a beacon into its claws [author's translation].*

We draw your attention to the fact that in the tatar manuscripts Leila's hair is compared to "sumbel." Translated from persian, this word corresponds to the meaning of "ear" or "geranium" [12, p. 533]. Comparison of thin and silky hair of a girl with a sumbel was used as a traditional means of expressing in the folklore and literature of the turkic peoples [10, p. 279]. Even today, Tatars often call girls "Syumbel," or "Syumbelya." Thus, for this area, it is quite natural to use this term to describe a female protagonist.

But in Nizami's poem, Leila's appearance is very different. Her hair is not yellowish, but dark, which corresponds to the meaning of her name. This means that Leila in Nizami's version is a black-haired girl.

As we have seen, the means of expression used to describe images make the work even more artistic and influential. In addition, there are dastans in which beauty has a great influence on the fate of the protagonist. These are works based on the plot of the "Book of Yusuf."

Yusuf, who was religious from childhood and distinguished from his other brothers in his upbringing, also stood out due to his pleasant appearance. The beauty of the main character is reflected in the admiration and love of the inhabitants of the cities whom he meets along the way, when he moved to Egypt in a caravan of slaves. Moreover, in some cities people create idols and worship them. These qualities begin to create trouble for the pious Yusuf. His excessive beauty makes Zuleikha fall in love and plot against him. In order to avoid committing a great sin, Yusuf finds a prison and stays there for 12 years. Despite his difficulties, the patient young man goes through all his ordeals with dignity. It is his nobility that leads him to a happy ending.

Based on the above examples, the reader views the main characters as beautiful and capable of falling in love with others at first sight. In verbal and written versions, their appearance is rarely described thoroughly, but after reading the text, it is easy to guess that the characters really have a pleasant look.

Emphasizing the ideals of beauty of the Tatar people, these poetic monuments not only raise dastans to an aesthetically high level, but also show that beauty is a strong quality that positively or negatively affects a person's fate. In Tatar folklore versions, as in oriental poems, the glorification of the beauty of the young man and girl in love occurs due to the fact that folk art, on the one hand, is closely related to literature, and on the other, the people of the Volga region, based on their own ideals, contributed additions or changes to how the character's were represented. The descriptions of Takhir, Zukhra, Leila, Mejnun, Yusuf, Sayfulmuluk, main characters of Tatar romanic dastans, prove that this is exactly the case. If the innate beauty of these characters came from ancient literary traditions, then it was also found that the specific attributes of the representations of these characters were changed by the local inhabitants of these territories.

The quality of fidelity in the characters of romanic dastans

A feature of characters in love dastans is their faithfulness to their beloved until the end of their days. As mentioned in the previous section, many fell in love with them, as they were very beautiful. Despite the difficulty of their ordeals and the long distance between them, the heroes are able to maintain loyalty to each other. First, consider the example of dastans based on the plot of Takhir and Zukhra. Takhir is the epitome of fidelity. He meets a lot of incredibly beautiful girls. The young man is forced to marry a girl who in folklore is called "the daughter of the padishah," and in the "Dastan of Babakhan" («Бабахан дастаны») is called Mahym. Even after their wedding, Takhir does not approach her, but always thinks about Zukhra. If in sleep their bodies touch, then the sword that he placed between them reminds him of his love for Zukhra [15, p.314]. If we pay attention to other love dastans, we find similar examples. The archetype of a devoted lover who does not marry other girls is found in the dastan "Saifulmuluk," "Kuzy Kurpach and Bayansylu." Scientist H.G. Kurogly explains this as being related to the concept of monogamy, which was inherent in the ancient Turkic epic [16, p.106]. The orthodoxy of the Eastern Middle Ages was already playing a big role here. However, there is one indisputable fact, in Radlov's version, Takhir married both Zukhra and another girl (who saved his life) and became a ruler in his territory. As is known, in Siberian dastans, when giants win a war, they take away the wives of the losing party, as well as their wealth and property («Manas», «Earth»). They live at a time when patriarchal tribal society is beginning to disintegrate. During this period, it was considered normal to inherit other people's property and women via military conquest. Therefore, in Radlov's version, Takhir is as a typical character in Siberian dastans and fairy tales [17].

The image of Saifulmulyuk, who is the main character in “Saifulmulyuk” admires the seriousness of the notion of fidelity. A young man dreams of a girl named Sahipjamal and falls in love. In search of his beloved girl, he falls into the hands of the evil Ghost ruler, and his daughter immediately falls in love with Saifulmuyuk. Seeing that the boy has not accepted her love, she threatens to kill and punish him, but the brave, devoted young man was not shaken by threats of death.

The loyalty of the protagonist to his beloved remained in literary variants of dastans. As an example, consider the literary version of the dastan “Saifulmulyuk” by Maljisi:

The Monkeys have a great king. He orders Saifulmulyuk to take his daughter as a wife. The boy is helpless. The girl approaches him. Here the author skillfully describes Saifulmulyuk’s despair and his desire to remain true to his feelings:

*Күреңез Сәйфелмөлекнең хәлене сез,
Кутерделәр аның алдыга бер кыз.
Бакар шаһзадә бу кызның йөзенә,
Киек дип сискәнеп һәрдам үзенә.
Күрер бу кыз мәликзадә йөзене,
Киек дип эт мәгәр текте күзене[18, p.416].*

*Look at the state of Syfulmoulouk,
They brought him a girl.
The Khan's son looks at her face,
He told himself not to look.
Seeing the beauty of that girl's face,
He lowered his eyes again [author's translation].*

In romanic dastans, the heroines also remain faithful to their beloved. We'll look at the example of Leila. In the dastan, Leila is admirable because she understands and loves Majnun even if he has become a mad man. On the one hand, it seems that Leila and Majnun fall into the abyss. After all, fate brings her together with the reasonable, authoritative person, Ibn Salam. But Leila, even after the wedding, remains loyal to Majnun, she does not let Ibn Salam touch her. This is also observed in the plot of dastans based on the story of Yusuf. Zuleikha wants to be faithful to her beloved and for this purpose she sends her slave to her husband's bed. The character's devotion to their beloved enhances the tragedy in the composition.

It is difficult for a reader to understand the actions of the protagonists who are loyal to their beloved while married to another person. It also seems strange that they end their lives by suicide. But the central idea of a romanic dastan is to portray love as the highest feeling. Nothing is stronger than love, not even death. Therefore, the actions of the main heroes who devote themselves entirely to love are quite obvious, for them it is the meaning of life.

Sufi ideas which have penetrated the Volga region where the Tatar people live also play a big role here. Sufi literature is characterized by earthly love but the love of God. This phenomenon is also reflected in romanic dastans, but the connection with the world view of the Tatar people has changed. These changes include the quality of loyalty in Tatar book versions, which share a common plot. Here the feeling of love for God replaces feelings for Man. It is impossible to consider that in Tatar romanic dastans these substitutions were included fully. Due to the interaction of folklore and Sufi ideas, these monuments have semi-folklore and semi-literary properties.

The world view of the protagonist of the romanic dastan and his belief in God

The positive attitude of the main heroes of the love epic towards Islam and the religious way of life can be considered a new epic motif which made its way into the Tatar book epic. That would be a fair assessment. Here religious motifs are prominent. In works about love, heroes are devout. When trouble comes they pray to Allah. Otherwise, this phenomenon can be called begging for help.

In romanic dastans, the protagonists have a close relationship with Allah. They pray to defeat the cruel rules of society. Takhir's prayer before execution, Majnun's request for help for Leila, the help of the religiously mythological character Khuzur all prove the crude faith of the main heroes in Allah. If in a traditional epic the hero hopes only for himself, in a romanic epic he relies on Allah.

It has already been said that Yusuf was excessively beautiful. This character has not only a pleasant appearance, but also a deep faith and spiritual wealth. It is natural, because Yusuf, in the poem “Kul Gali” he consults with Allah in all matters. Jabril transmits all information about him to God [19, p. 221]. Here, Yusuf’s every move is under control, for he is a prophet and messenger. He shows his religiosity through his good deeds and nobility. The prophet does not commit the slightest sin, he pays great attention to each of his acts. The greatest patience, the honesty, and the chastity of the young man in the end will make him happy. As is known, this plot is recalled in the Sacred Book of the Koran and earlier in the Bible. The Tatar people were already familiar with this story through the Koran, so the poem “Kul Gali” became even more popular in these territories. Later in the Volga-Ural region new folk variants of the plot under the name “Book about Yusuf” and “Story about Yusuf” appeared. Therefore, it is not surprising, that the religious devotion of the main heroes appeared in Tatar romanic epic.

Let us look at the popular versions of this story. Their oral and handwritten forms are widespread. Even today, manuscripts dedicated to Yusuf are still being discovered by archaeologists. If we pay attention to folk and literary variants of this love epic, the beautiful young man does not suffer from love as other heroes. Yusuf, a prophet of God, through his actions, portrays the religion of Allah. In other dastans, usually, the boy rushes to meet his lover, but Yusuf avoids the woman who is in love with him [20]. He fears that Zuleikha will tempt him to commit sin. In literary versions, there is also the angel Jabril, who is Yusuf’s advisor. The angel informs that if the young man is patient and God-fearing, he will be with Zuleikha. Indeed, the words of the angel turn out to be correct, after a few years Zuleikha renounces her idols and begins to worship a single God.

In our opinion, in a romanic book epic, the connection between the protagonist and the Creator is represented for a reason. Here the lovers are devout, so because of their God-fearing nature and sincerity, God always hears their prayers. But, unfortunately, these love stories end in tragedy. This phenomenon is the continuation of the Tatar book tradition. In almost all love epics, the main characters of romanic stories die in the end.

National features of the protagonists

In the previous sub-themes, we have addressed the main properties that are common to all the heroes of these dastans. In this part, on the contrary, let’s focus on the individual, special qualities of the lovers.

As is known, in Tatar folk art the main heroes are brave and strong. Romanic works do not pay special attention to this, but in some variants the young man in love behaves like a strong man and warrior. For example, let us analyze episode where Takhir fights the forces of Zukhra’s ruler-father:

“Гаскэрлэр килеп Таһирны уртага алдылар. Таһир, моны күреп, нэгьрә орып (каты тавыш белән кычкыру) бу гаскэр эченә кереп, каһарман шикелле сугышып, ахырлы-әмер биш-алты йөз адәмне һалак кылды” [12, p.243].

The army surrounded Takhir. Takhir rallied his strength, uttered a war cry, broke into the thick of the warriors, and, fighting like a hero, smote another five or six hundred people [author’s translation].

Here, Takhir could be put in the same category as in rich folk tales. Indeed, the young man deeply in love with Zukhra does not stop or fear anything. There are also episodes where Kuzy Kurpech is portrayed as a strong, courageous man:

Кузы Көрпә әнисе белән ятып кала. Таза гына үсә. Көчле санайчы була, иптәш малайларының суккан берен үтерә суга [12, p.146].

Kuzy Kurpech was left to live with his mother. He grew strong. He became a strong archer and killed his comrades with one blow [author’s translation].

From the above examples we learned that hyperbole is used in these passages to portray heroic feats more emotionally and colorfully. So there are heroes in romanic dastans who are distinguished by courage and strength. It is worth noting that in Tatar folklore variants, the character of Takhir appears not only brave and fearless, but also talented in the field of art. For example, the version of Sh. Mannur that was recorded in the Mamadish district in the village of Tulbay recalls Takhir’s ability to play a musical instrument in harmony (21). This beautiful quality makes the viziers of the khan jealous. After seeing him play in harmony near Zukhra’s window, they report it to the ruler.

It should be noted that in this variant Takhir’s character is not accidentally enriched with the talent of playing the harmonist. As is known, the Tatar people highly appreciated the ability to play. The

people wanted to see this talent in their beloved hero. Takhir plays in harmony near Zukhra's house. Among the Tatars, this tradition has continued since ancient times. If a boy liked a girl, he played a tune near her window. Thus, the boy and the girl demonstrated their love for each other.

In the version of A. Urazaev-Kormashi, Takhir is also able to play a musical instrument. One day he heard a very beautiful melody and was delighted. Soon he learns to play the instrument himself. Zukhra, too, will want to copy her lover. The couple play the whole day long looking at each other [12, p.211].

The trope also draws attention to the image of Majnun, who has unusual feelings for his beloved. This is not the earthly love that arises between a man and a woman. Of course, he pays attention to her beautiful appearance and falls in love. But over time, those feelings will grow stronger, and eventually, the girl becomes perfect for him.

Majnun's image of her is so idealistic that he can no longer accept ordinary earth Leila, because she's a normal person and she has human needs that are inherent to all living things. But Majnun doesn't need Leila anymore. [7, p.170] The image of the perfect Leila becomes an object of worship for him. This situation shows that Sufi ideas are present in the work. Sufism is a direction that emphasizes the purity of the soul, the freedom of man in the philosophical dimension [22]. For Muslims, spiritual purity is an important quality. In all literary and folklore versions of the poems and dastans based on the story of Leila and Majnun, this idea is reflected in the portrayal of Majnun.

The presence of Sufi ideas in Tatar romanic dastans is not an accident. In the 10th century after the adoption of Islam in the Volga region, Sufi thought gradually makes its way to the Tatars. These ideas have shaped the world view of the people and greatly influenced literature.

In the works of the Medieval poets Kotb, S. Sarai, H. Kyatib, Harazmi and then Umami Kamal, Muhammad'ar, M. Koly, G. Kandaly, A. Kargaly, and H. Salikhov there are Sufi ideas to different degrees. The heroes created by these poets appear before us as ascetics or people who forget about worldly life. They worship only one God and fear sin.

It is worth noting that the form of Sufism widespread in the Volga region differs from Sufi thought in other localities. The Sufi ascetic always tries to preserve the purity of his soul and the truth of his actions [23, p.43]. He always tries to do good things and fights his own desires, not people. For him to worship Allah is to avoid bad deeds, excess wealth, and bad thoughts. As it has been said before, these ideas are reflected not only in the individual works of poets, but also in the dastans that we have addressed in this article. Majnun's abdication of worldly goods and caring only for his state of mind is otherwise impossible to explain.

Romantic dastans also include portrayals of female characters that differ from other folk variants and literary versions. For example, in Tatar variants, Leila is a brave, freedom-loving, and loyal girl. Here the heroine does not immediately reveal her feelings for Majnun, but gradually gets close to him. Her feelings are strong, she understands Majnun even without words. She goes out into the empty fields just to see him.

The main character of the dastan "Takhir and Zukhra" could be considered a girl who has all the positive qualities a woman could have. She is beautiful, feminine, respectful of her parents, and devoted to her beloved Takhir. These qualities are characteristic of all folklore and literary versions of Zukhra. But there are some peculiarities in the character of Zukhra in folklore variants of the story. Archaeologist M. Akhmetzyanov believes that Zukhra is peculiar in the 18th century Tatar version of the dastan [9, p.178].

For the love of Zukhra, Takhir is brutally murdered. Zukhra, barefoot, with her hair down, with tears in her eyes, runs to her lover. First she kills Karamuch with a knife, then herself. This picture shows the penetration of political ideas into the composition. Society is moving from feudalism to capitalism. Through this dastan one can understand that people try to live according to new rules and exclude old world views.

The arrival of Zukhra barefoot, without her head in her arms, shows dissatisfaction with what is happening in the country. Literary versions say that Zukhra suffered the death of her lover and soon left this world herself. In these works, Kara Bahadur (an Arab) ends his own life by suicide.

In this section, we looked at the qualities of the protagonists. It is important to know that some characteristics of certain figures are assessed as individual, unique properties. These features are

peculiar to all folklore variants of dastans. Others refer only to Tatar-speaking variants. It is these dastans that retain national elements, color, and style of the people. Therefore these monuments are very valuable and important for the Tatars.

Conclusion

Tatar romanic dastans, which have a close connection with Eastern poems, cover the spiritual heritage, the history of the Tatar people.

The heroes of these dastans possess all the positive qualities of mankind, these character portrayals serve as role models in the education of the younger generation. On the one hand, oral and handwritten dastans contributed to the spiritual development of the Tatar people, and on the other hand they themselves were strongly influenced by local mentalities.

Takhir and Zukhra, Leila and Majnun, Sayfulmuluk, Yusuf, Shahsanam and Garib and other love stories are eternal compositions reflecting the pure and strong love of two young people.

In the characters of the young men who left this world very early, the people wanted to see the courage, the piety, the devotion, and the nobility that were considered the ideal qualities of mankind. Here the reader is acquainted not only with the history of love, but also with ideas of freedom, striving for aesthetic beauty. In these dastans the unfair laws of society characteristic of the Middle Ages are criticized, but religious ideas are approved. The protagonists are God-fearing, so when trouble comes to them, they pray to the one God and ask for help. This shows that the romanic dastans were strongly influenced by Islam.

The main characters of Tatar romanic dastans are charming, slim, strong, loyal, devout, and at the same time principled in their actions and beliefs. They cannot stand to be separated from their beloved, so they only see meaning in love, in loyalty to their beloved.

Although Tatar romanic dastans are based on one single idea, they are interesting in that the conflict arises in different ways and therefore the characters and abilities of the heroes are revealed in different ways.

Moreover, the use of expressive means by comparison, metaphor, and hyperbole in Tatar dastans proves the relationship between folklore and literature. It is important to note that dastans differ from each other due to their multivariability and literary versions. Here, mentality plays a significant role. The reflection of national ideals and the color of these compositions make them special and original.

Литература

1. Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. – Москва : Наука, 1986. – 320 с.
2. Гринцер П. А. Две эпохи романа (вводная статья) // Генезис романа в литературах Азии и Африки. Национальные истоки жанра. Москва : Наука, 1980. – С. 3-14.
3. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Ленинград : Наука, 1974. – 728 с.
4. Неклюдов С. Ю. От эпоса к роману // Героический эпос монгольских народов. – Москва : Наука, 1984. С. 251–267.
5. Мухаметзянова Л. Х. Татарской эпос: книжные дастаны. – Казань : ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова, 2014. – 380с.
6. Урманче Ф. И. Тюркский героический эпос. – Казань : ИЯЛИ, 2015. – 448 с.
7. Әхмәтҗанов М. И. Ләйлә белән Мәҗнүн кыйссаның татарча варианты / М.Әхмәтҗанов, М.Гайнетдинов // Казан утлары. – 1979. – № 6. – С. 170-171. (На татарском яз.)
8. Әхмәтҗанов М. И. Таһир белән Зөһрә» дастаны // Казан утлары. – 1987. – № 4. – Б. 179–186. (На татарском яз.)
9. Әхмәтҗанов М. И. Татар кулъязма китабы. – Казан : Татар. кит. нәшр., 2000. – 270 б. (На татарском яз.)
10. Мөхәммәтҗанова Л.Х. Дөнья цивилизациясендә татар дастаннары. – Казан: ИЯЛИ, 2018. – 280 б. (На татарском яз.)
11. Гринцер П. А. Эпос древнего мира. // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – Москва : Наука, 1971. – 311 с.
12. Татар халык ыжаты. Дастаннар. – Казан : Татар. кит. нәшр., 1984. –384 б. (На татарском яз.)

13. Меджлиси Повесть о Сайфульмулюке [Электронный ресурс] URL: <http://lib.liim.ru/creations/m-116/m-116-01.html>. (Дата обращения: 23.11.2021)
14. Низами Гянджеви: Собрание сочинений: В 5 т.: Пер. с фарси / Сост., науч. подгот. текстов, коммент. и слов. Р. Алиева. – Москва : «Художественная литература», 1985. – 386 с.
15. Әхмәтова Ф. В. Дастаны Бабахан / Ф. В. Әхмәтова // Татар әдәбияты: 6 томда. – Казан : Татар., кит., нәшр., 1984. – Т.1. Урта гасырлар дәвере. – Б. 312-321. (На татарском яз.)
16. Кор-оглы Х. Г. Огузский героический эпос. – Москва : Наука, 1976. – 239 с.
17. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. I–X. – Санкт–Петербург : Тип. Имп. Акад. наук, 1866-1907.
18. Яхин Ф.З. Урта гасырлар татар әдәбияты: Татар шигъриятендә дини мистика һәм мифология. Икенче басма. – Казан: Раннур, 2003. – 416 б.
19. Кол Гали Кыйссаи Йосыф: Поэма. – Казан : Татар. кит. нәшр., 1989. – Б. 221 (На татарском яз.)
20. فسنوي ياسييك يلغ وك –ОРПК Научной библиотеки им. К. Лобачевского КФУ. № 174 Т (2014), № 165 Т (4169). (На татарском и арабском яз.)
21. Фонд центра письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. 1940. Колл. 7. Ед. хр. 3; Колл. 7. П. 1 (На татарском и арабском яз.)
22. Арабско–татарско–русский словарь заимствований. (Арабизмы и фарсизмы в языке татарской литературы). – Казань : Иман, 1993. – Т.2. – 533 с.
23. Хасавнех А. А. Поэма Ахметзяна Тубыли «Повествование о незабываемом Фархаде и его возлюбленной Ширин» // Вестник Северо–Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия «Эпосоведение». – 2020, № 3 (19). – С. 42–54. DOI: <https://doi.org/10.25587/n0943-3187-1950-g>

Reference

1. Meletinsky E. M. An introduction to the historical poetics of the epic and the novel. Moscow, Nauka Publ., 1986, 320 p. (In Russ.)
2. Grintser P. A. Two epochs of the novel (introductory article). In: Genesis of the novel in the literatures of Asia and Africa. National origins of the genre. Moscow, Nauka Publ., 1980, pp. 3-14. (In Russ.)
3. Zhirmunsky V. M. Turkic heroic epic. Leningrad, Nauka Publ., 1974, 728 p. (In Russ.)
4. Neklyudov S. Yu. From epic to novel. In: Heroic epic of the Mongolian people. Moscow, Nauka Publ., 1984, pp. 251-267. (In Russ.)
5. Mukhametzyanova I. Kh. The Tatar epic: book dastans. Kazan, IYALI named after G. Ibragimov Publ., 2014, 380 p. (In Russ.)
6. Urmanche F. I. The Turkic heroic epic. Kazan, IYALI Publ., 2015, 448 p. (In Russ.)
7. Akhmetzyanov M. I. Tatar version of the tale Leila and Medjnun. Lights of Kazan, Kazan, 1979, no. 6, pp.170-171 (In Tatar)
8. Akhmetzyanov M. I. “Takhir and Zukhra” dastan. Lights of Kazan, Kazan, 1987, no. 4, pp. 179-186. (In Tatar)
9. Akhmetzyanov M. I. The book of tatar manuscripts. Kazan, Tatar Publishing House, 2000, 270p. (In Tatar)
10. Mukhametzyanova I. Kh. Tatar dastans in world civilization. Kazan, IYALI Publ., 2018, 280 p. (In Tatar)
11. Grintser P. A. The Epic of the Ancient World. In: The Typology and Relationships of Literature of the Ancient World. Moscow, Nauka Publ., 1971, 311 p. (In Russ.)
12. Tatar folk art. Dastans. Comp., author of articles and notes by F. V. Akhmatova. Kazan, Tatar Book Publ. House, 1984, 384 p. (In Tatar)
13. Majlisi Tale of Saifulmuluk [Web resource]. URL: <http://lib.liim.ru/creations/m-116/m-116-01.html>. (accessed November 23, 2021) (In Russ.)
14. Nizami Ganjavi: Collection of works, persian translation, Compilation, text preparation, comments, and afterward by R. Aliyeva, Moscow, Fiction literature Publ., 1985. – 386 p. (In Russ.)
15. Ahmatova F. V. Dastan of Babakhan. In: Tatar Literature. 6 vol. Kazan, Tatar Publishing House, 1984, vol.1, Middle Ages, pp. 312-321 (In Tatar)
16. Kor-ogly H. G. The Oguz heroic epos. Moscow, Nauka Publ., 1976, 239 p. (In Russ.)
17. Radlov V. V. Samples of folk literature of Turkic tribes. Part. I-X., Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1866-1907. (In Russ.)

18. Yakhin F. Z. Tatar literature of the Middle Ages: Religious Mysticism and Mythology in Tatar Poetry. Second edition. Kazan, Rannur Publ., 2003, 416 p. (In Russ.)
19. Kol Gali. The story of Yusuf: poem. Kazan, Tatar Book Publ. House, 1989, 221 p. (In Tatar)
20. Colonel Ali Kisei Yusuf – Manuscript, Department of Manuscripts and Rare Books of the Scientific Library of Kazan state university. No. 174, vol. 2014, no. 165, vol. 4169. (In Tatar and Arabic)
21. Foundation of the Center of Written and Musical Heritage I. G. Ibrahimova AN RT, 1940. Collection 7, storage unit 3; collection 7 P. 1 (In Tatar and Arabic)
22. Arabic-Tatar-Russian Dictionary. In: Arabisms and Persian in Tatar literature. Kazan, Iman Publ., 1993, vol 2, 533 p. (In Russ.)
23. Khasavnekh A. A. Poem by Akhmetzyan Tubyl “The Story of the Unforgettable Farhad and his Beloved Shirin”. Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies. 2020, no. 3 (19), pp. 42–54. DOI: <https://doi.org/10.25587/n0943-3187-1950-g> (In Russ.)

РЕЦЕНЗИИ

DOI 10.25587/v4011-6505-5532-p

Т. Г. Басангова

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова

РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ

«Алтай ойындардын оос чүмделгези»

(«Алтайский игровой фольклор»), Горно-Алтайск, 2021, 170 с.

Составитель, переводчик, автор предисловия и комментариев

С. В. Абысова

Полевая фольклористика является одним из направлений в изучении народной культуры в трудах алтайских фольклористов. В книге представлены записи алтайских народных игр и текстов игрового фольклора из архивного фонда Научно-исследовательского института алтаистики имени С. С. Суразакова. Автор книги С. В. Абысова также провела сбор материала из печати: журналов, национальной газеты «Алтайдын Чолмоны», из произведений алтайских писателей, а также образцы, собранные самим составителем. В основу труда легли 178 текстов игрового фольклора алтайцев. Сама автор является участником фольклорных экспедиций, в которых она записала ряд игр в живой традиции.

Игровой фольклор алтайцев долгое время оставался вне поля системного изучения, если не считать сборники «Алтай ойындар» (Алтайские народные игры) [1], «Народные игры алтайцев» [2] и другие издания, содержащие тексты игровой поэзии наряду с описаниями народных игр. Изучение игровой поэзии как одной из актуальных и перспективных областей фольклористики не вызывает сомнения не только в связи с возрождением национальных праздников, традиционных игр и состязаний в настоящее время, но и необходимостью научного осмысления фольклорного наследия и игровой культуры алтайского народа.

Рецензируемая книга состоит из введения, корпуса текстов алтайского игрового фольклора с переводом на русский язык, заключения, комментариев к фольклорным текстам и переводам, словаря непереведённых слов и списка использованной литературы. В вводной статье излагаются особенности бытования традиционных игр и состязаний алтайского народа, дана историография собирания и изучения произведений игрового фольклора. В основной части представлены жанры игрового фольклора алтайцев по признаку причастности к игровой деятельности. К жанрам *игровой прелюдии* отнесены *игровые призывы*, *жеребьевые сговорки*, *считалки* и *детские потешки* как элементарные игры, предшествующие самостоятельным играм. В отдельную группу выделены словесные игры, в которой представлены игра в загадку, скороговорки и песенные состязания. Все тексты игровой поэзии алтайцев даны с переводом на русский язык, что делает доступным их для исследователей-фольклористов и широкого круга

БАСАНГОВА Тамара Горяевна – доктор филологических наук, заведующий сектором Международного научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» Калмыцкого государственного университета имени Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия.

E-mail: basangova49@yandex.ru

BASANGOVA Tamara Goryaevna – Doctor of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the Sector “Oyrats and Kalmyks in Eurasian Space”, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia.

E-mail: basangova49@yandex.ru

читателей. Комментарии к фольклорным текстам и переводам содержат пояснения к оригинальным и переводным текстам, которые могут быть полезны для читателей. Кроме того, по каждому произведению предоставлены сведения об информантах, времени и месте фиксации, указаны библиографические данные опубликованных материалов, послуживших источниками фольклорных текстов, представлены фольклорные жанры в народных играх алтайцев, их поэтическое своеобразие.

В работе впервые рассматривается вопрос жанровой классификации алтайского игрового фольклора. Решение данного вопроса ведется с учетом включенности поэтических текстов в этническую традицию и функциональных признаков, в результате которого выделены девять жанров: игровые призывы, считалки, жеребьевые сговорки, игровые приговорки, игровые песни, драматические игры, игра в скороговорки, словесные состязания, песенные состязания.

В структуре работы каждый жанр рассмотрен отдельным пунктом, где в центре внимания оказываются игровые призывы – *ойынга кычыру*, жеребьевые сговорки – *jöптöжör сөстөр*, считалки – *тооломоштор*.

Надо признать, что использование обозначенных принципов позволило С. В. Абысовой впервые выделить игровые призывы – *ойынга кычыру* как самостоятельный жанр алтайского игрового фольклора, основная функция которых «заключается в приглашении к игре». Автор монографии сделала вклад в развитие национальной терминологии. Сборник «Игровой фольклор алтайцев» является первым опытом систематизации фольклорных произведений, используемых в играх алтайцев. Автор отмечает, что не все фольклорные произведения, связанные с алтайскими играми, вошли в эту книгу» [3, с. 13]. Дальнейшее изучение игровой поэзии алтайцев, ввод новых текстов могут дать определенные результаты в области изучения народной культуры алтайцев.

Литература

1. Алтай ойындар (Алтайские народные игры) / Составители В. П. Ойношев, М. П. Чочкина. – Горно-Алтайск : ЧП Орехов А. В., 2006. – 70 с.
2. Народные игры алтайцев / Автор-составитель В. П. Ойношев. – Горно-Алтайск : Полиграфика, 2015. – 143 с.
3. Абысова С. В. Алтай ойындардын оос чүмделгеzi (Алтайский игровой фольклор). – Горно-Алтайск : Научно-исследовательский институт алтаистики, 2021. – 172 с.

References

1. Altaj ojnendar (Altai folk games). Sostaviteli V. P. Ojnoshev, M. P. Chochkina. Gorno-Altajsk, ChP Orehov A. V. Publ., 2006, 70 p. (In Altai and Russ.)
2. Narodnye igry altajcev (Altaians folk games). Avtor-sostavitel' V. P. Ojnoshev. Gorno-Altajsk, Poligrafika Publ., 2015, 143 p. (In Altai and Russ.)
3. Abysova S. V. Altaj ojnendarдын оос чүмделгеzi» (Altai gaming folklore). Gorno-Altajsk, Scientific research institute of altaic studies Publ., 2021, 172 p. (In Altai and Russ.)

ТРЕБОВАНИЯ к статьям, направляемым в рецензируемый научный журнал «Эпосоведение»

Правила оформления статьи

Авторы, направляющие статьи в редакцию «Эпосоведение» должны руководствоваться положениями, разработанными редакцией журнала (приложение).

1. Общие правила:

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

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

2. Правила оформления статьи – согласно Требованиям.

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

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

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

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

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ:

10.01.00 Литературоведение

10.02.00 Языкознание

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- ФИО полностью;
- ученая степень (при наличии);
- ученое звание (при наличии);
- место работы, должность;
- E-mail;
- контактный телефон (для мобильной связи с редакцией).

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

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

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

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

ЭПОСОВЕДЕНИЕ

Сетевое издание

EPIC STUDIES

Online journal

№ 5 (25) 2022

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

Подписано в печать 30.03.2022. Формат 70х108/16.
Печ. л. 10,5. Уч.-изд.л. 10,75. Тираж экз. Заказ №.

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