

ВЕСТНИК СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМЕНИ М. К. АММОСОВА.
VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY. СЕРИЯ “ЭПОСОВЕДЕНИЕ. EPIC STUDIES”

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».

Июнь 2021

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

А. Н. Николаев, д. б. н.

Заместители главного редактора

Данилов Ю. Г., к. г. н.; *М. А. Кириллина*, к. филол. н.

Ответственный редактор

М. В. Куличкина

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

Заместитель главного редактора, редактор серии: *В. Н. Иванов*, д. и. н., проф.

Выпускающий редактор: *Е. Е. Жиркова*

Члены редакционной коллегии серии:

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; *Л. Х. Мухаметзянова*, д. филол. н., доцент, Татарстан, РФ; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, СВФУ, РФ; *О. Блкенг*, 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; *О. А. Тогусяков*, д. филос. н., Киргизия; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Чао Гежун*, доктор фольклористики, проф., Китай; *А. Н. Чугунекова*, д. филол. н., доцент, Хакасия, РФ; *П. Эржун*, 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 №ФС 77-71285 выдано 10 октября 2017 года Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY. SERIES "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.

June 2021

"VESTNIK OF NEFU" EDITORIAL BOARD

Head Editor

A. N. Nikolaev, Dr. Sci. Biology

Deputy Chief editors

Yu. G. Danilov, Cand. Sci. Geography; *M. A. Kirillina*, Cand. Sci. Philology

Executive editor

M. V. Kulichkina

THE EDITORIAL BOARD OF THE SERIES

Deputy Chief Editor, editor of the series: *V. N. Ivanov*, Dr. Sci. History, Prof.

Executive editor: *E. E. Zhirkova*

The members of the editorial board of the series:

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; *L. Kh. Mukhametzyanova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Tatarstan, Russia; *A. A. Nakhodkina*, Cand. Sci. Philology, Asst. Prof., NEFU, Russia; *Oh Eunkyung*, Ph.D. in Folklore, Prof., South Korea; *K. Reichl*, Dr. Sci. Philology, Prof., Germany; *K. S. Rakhimov*, Cand. of Art History, Tadjikistan; *M. B. Sabyr*, Dr. Sci. Philology, Prof., Kazakhstan; *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; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *R. Harris*, Ph.D. in Ethnomusicology, Prof., USA; *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, Belinskogo 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 ЭЛ №ФС77-71285 on October 10, 2017 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Идельбаев М. Х., Мурзагулова З. Г.</i> Взаимосвязь и взаимовлияние тюрко-буддийских и тюрко-исламских литературных памятников средневековья	6
<i>Санжеева Л. Ц.</i> The functional peculiarities of epic onyms.....	16
<i>Мамисимедишвили Х. И.</i> Тайные знаки внешности героя в эпосах кавказских народов.....	23
<i>Басангова Т. Г.</i> Кузнец в «Джангаре» – героическом эпосе монгольских народов	33
<i>Халилов А. С. о.</i> Тюркская эпическая традиция и творчество Низами Гянджеви.....	41
<i>Корякина А. Ф.</i> Вестник как сюжетобразующий элемент в олонхо и тюрко-монгольских эпосах	50
<i>Джафарова А. Д. к.</i> Ритуально-танцевальные элементы в азербайджанском эпосе и в нахчыванском обрядовом фольклоре	59
<i>Роббек Л. В.</i> Единицы лексикографического описания в словаре языка олонхо.....	69
<i>Дьяконова М. П.</i> Мифологический образ эпического героя эвенков в сказании о Чинанае....	79
<i>Хасавнех А. А.</i> Вариант романического эпоса о Лейли и Меджнуне: авторская интерпретация фольклорного сюжета.....	87

РЕЦЕНЗИЯ

<i>Мухаметзянова Л. Х.</i> Рец. на серию в 3 кн.: Фольклор татар Башкортостана.....	98
---	----

ХРОНИКА

<i>Хаджим С. О.</i> Вторые международные научные чтения памяти В. М. Гацака	103
---	-----

IN MEMORIAM

<i>Николаев А. Н., Михайлова Е. И., Анисимов Р. Н.</i> Выдающийся ученый-историк Василий Иванов	107
<i>Лиджиев М. А.</i> Владимир Сарангов и мир калмыцкой сказки	111

CONTENT

<i>Idelbaev M. Kh., Murzagulova Z. G.</i> Interconnection and interference of Turko-Buddhist and Turko-Islamic literary monuments of the Middle Ages	6
<i>Sanzheeva L. Ts.</i> The functional peculiarities of epic onyms	16
<i>Mamisimedishvili Kh.</i> Secret signs in hero's appearance in the epic works of the peoples of the Caucasus.....	23
<i>Basangova T. G.</i> The image of the Blacksmith in heroic epic of the Mongolian peoples <i>Jangar</i>	33
<i>Khalilov A. S.</i> Turkic epic tradition and Nizami Ganjavi's activity (The article is dedicated to the 880th anniversary of Nizami Ganjavi).....	41
<i>Koryakina A. F.</i> The Messenger as a plot-forming element of the Yakut olonkho and the Turkic-Mongolian epics	50
<i>Japharova A. J. k.</i> Ritual and dance elements in the Azerbaijani epic and in the Nakhchivan ritual folklore	59
<i>Robbek L. V.</i> Units of lexicographic description in the dictionary of the olonkho language	69
<i>Dyakonova M. P.</i> Mythological image of the epic hero of the Evenkis in the tale of Chinanai	79
<i>Khasavnekh A. A.</i> A variant of the novelistic epic about Leyli and Majnun: the author's interpretation of the folklore plot	87

REVIEW

<i>Mukhametzanova L. Kh.</i> Review of the series in 3 books "Folklore of the Tatars of Bashkortostan"	98
--	----

CHRONICLE

<i>Khadzhim S. O.</i> The Second International Scientific Readings in memory of V. M. Gatsak	103
--	-----

IN MEMORIAM

<i>Nikolaev A. H., Mikhailova E. I., Anisimov R. N.</i> Outstanding scholar-historian Vasily Ivanov	107
<i>Lidzhiev M. A.</i> Vladimir Sarangov and the world of the Kalmyk fairy tale	111

*Посвящается светлой памяти
выдающегося ученого-историка, видного общественного деятеля,
академика Академии наук Республики Саха (Якутия),
директора Научно-исследовательского института Олонхо
Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова,
основателя и главного редактора журнала «Эпосоведение»,
доктора исторических наук, профессора*
ВАСИЛИЯ НИКОЛАЕВИЧА ИВАНОВА



УДК 398(512.1)
DOI 10.25587/g6675-8827-3161-e

М. Х. Идельбаев, З. Г. Мурзагулова
Башкирский государственный университет

ВЗАИМОСВЯЗЬ И ВЗАИМОВЛИЯНИЕ ТЮРКО-БУДДИЙСКИХ И ТЮРКО-ИСЛАМСКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКОВ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Аннотация. Статья является одной из первых работ в башкирском литературоведении, посвященных данной проблеме, что указывает на ее новизну и актуальность. Цель нашего исследования – раскрытие на примере древней общетюркской литературы духовного единства всех тюркоязычных народов, издревле населявших обширную территорию Евразии. Считаем, что ее можно достичь в сравнительном рассмотрении поэтики художественной словесности буддийских и исламских тюрков. Для этого нами были выбраны использующиеся иногда и в литературоведении историко-генетический и сравнительно-сопоставительный методы филологических исследований, т. к. корни созданных в древности обеих названных групп сочинений являются общими, а не типологическими.

В статье рассматривается влияние тюрко-буддийской литературы на развитие литературы тюркских народов. Исследуются памятники словесности восточных и среднеазиатских тюркских авторов. Подробно анализируется идейно-эстетическое содержание тюркских письменных сочинений «Алтун Ярук» («Золотой блеск»): легенд о Кйу-тау, о принце и голодной тигрице. Поэтические и композиционные особенности данных произведений изучаются с позиции концепций буддийской религии. Восточные тюрко-буддийские шедевры переведены с китайского, тохарского и тибетского языков. В них, в основном, прослеживаются идеи направления махаяны буддизма. В тюрко-буддийских текстах народов восточного каганата Тюркской империи идеи буддизма переплетены с мотивами местного языческого фольклора. Идеи, мотивы, образы тюрко-буддийской литературы глубоко проникают и в мусульманскую литературу народов Средней Азии и Урало-Поволжья. Труды по астрономии, медицине, математике, философии буддийских ученых и труды дидактического характера были переведены на арабский и персидский языки. Они дали толчок развитию мусульманской научной и художественной, назидательной литературы. А через арабо-персидские литературные традиции буддийские сочинения распространились среди тюркских народов Средней Азии и Урало-Поволжья.

В тюркской мусульманской литературе традиции буддийской религиозной литературы отражались в мотивах сюжета, композиции, идеи-проблематике, в способах передачи психологического состояния героев. В буддийских сочинениях показывается процесс духовного развития героев, который прослеживается и в исламских религиозных сочинениях, в частности в изображении образов пророков, святых в произведениях персидских авторов Фирдоуси, Табари, Ансари и тюркского автора Кул Гали. Поэтические традиции индийских буддийских сочинений можно наблюдать в суфийских трактатах в способах передачи тонких сложных психологических состояний духовных искателей. Для этих целей и буддийские, и суфийские поэты использовали такие художественные приемы как метафора, аллегория и символизм.

Ключевые слова: тюркская письменность; религиозная литература; буддизм; художественность; образ; идея; концепция; сюжет; композиция; каган.

ИДЕЛЬБАЕВ Мирас Хамзович – д. филол. н., проф., г. н. с. Научно-исследовательского центра Башкирского государственного университета, Уфа, Россия.

E-mail: mirasidel@mail.ru

IDELBAEV Miras Khamzovich – Doctor of Philological Sciences, Prof. of the Department of Bashkir Literature, Folklore and Culture, Bashkir State University, Ufa, Russia.

E-mail: mirasidel@mail.ru

МУРЗАГУЛОВА Закия Галимьяновна – к. филол. н., доц. каф. башкирской литературы, фольклора и культуры Башкирского государственного университета, Уфа, Россия.

E-mail: z-galim@dk.ru.

MURZAGULOVA Zakiya Galimyanovna – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof. of the Department of Bashkir Literature, Folklore and Culture, Bashkir State University, Ufa, Russia.

E-mail: z-galim@dk.ru

M. Kh. Idelbaev, Z. G. Murzagulova

Interconnection and interference of Turko-Buddhist and Turko-Islamic literary monuments of the Middle Ages

Abstract. This article can be perceived as one of the first works devoted to this issue in Bashkir literary studies, which indicates its novelty and relevance. The purpose of our research is to reveal the spiritual unity of common Turkic-speaking nations who have inhabited the vast territory of Eurasia since ancient times, using the example of the ancient common Turkic literature. We consider that it can be achieved in a comparative research of the poetics of the literature of the Buddhist and Islamic Turks. For this purpose, we chose the historical-genetic and comparatively comparable methods of philological researches that origins of two named groups of works are common and not typological, what were created in antiquity.

The article deals with the problematic idea and artistic features of the Turkic-Buddhist works of the Middle Ages. The ideological and aesthetic content of the Turkic written monuments *Golden shine*, *Hikat about a hungry tigress* is investigated. The poetic and compositional features of these works are analyzed from the standpoint of the concepts of Buddhist religion. The article examines the influence of Buddhist literature on the development of the literature of the Turkic peoples. The works of Eastern and Central Asian Turkic authors are considered in the article. The ideological and aesthetic content of the Turkic written monuments *Golden Shine*, *The legend about a hungry tigress* is analyzed in detail. The poetic and compositional features of these works are studied from the perspective of the concepts of Buddhist religion. Eastern Turkic Buddhist works have been translated from Chinese, Tocharian and Tibetan languages. They mainly traced the ideas of the Buddhist direction of Mahayana. In the Buddhist works of the peoples of the Eastern Khaganate of the Turkic Empire, the ideas of Buddhism are intertwined with the motifs of local pagan folklore. Ideas, motifs, images of Buddhist literature penetrate deeply into the Muslim literature of the peoples of Central Asia. Works on astronomy, medicine, mathematics, philosophy of Buddhist scholars and works of a didactic nature have been translated into Arabic and Persian. They served as a driving force in the development of Muslim scientific and artistic, edifying literature. And through the Arab-Persian literature, the traditions of Buddhist writings spread among the Turkic peoples of Central Asia and the Ural-Volga region.

In the artistic Turkic Muslim literature, the traditions of Buddhist religious literature were reflected in the motifs of the plot, composition, ideas-problems, in the ways of conveying the psychological state of the characters. Buddhist writings colorfully depict the process of spiritual development of the characters. These properties can also be traced in Islamic religious writings. We can see this in the depiction of the images of the prophets and saints in the works of the Persian authors Firdousi, Tabari, Ansari and the Turkic author Kul Gali. The poetic traditions of Indian Buddhist writings can be observed in Sufi treatises in ways of conveying the subtle complex psychological states of spiritual seekers. For such purposes, both Buddhist and Sufi poets used such artistic techniques as metaphor, allegory, and symbolism.

Keywords: Turkic writing; religious literature; Buddhism; artistry; image; idea; concept; plot; composition; kagan.

Введение

Знакомство тюркских народов с буддийской религией произошло ещё в древние времена. «Из тюркских народов первыми буддизм приняли тюркские шахи. С середины III до начала IV в. н. э. они правили северо-западной Индией, после чего перебрались на западные территории современного центрального Афганистана, а с течением времени, вплоть до середины IX в. – на центральную, а позже и северную части Пакистана. У своих предшественников на этой земле – кушанов и белых гуннов – они унаследовали смесь хинаянского и махаянского буддизма и оказывали покровительство большим монастырским центрам обучения, построенным на этой территории до них» [1, с. 15].

В тюркском каганате по инициативе Мухан-кагана (553–572) предпринимаются первые шаги по легализации буддизма. А во времена правления Таспар-кагана совершаются определенные действия, способствующие укреплению буддийской религии в данном государстве, некоторые труды Будды переводятся на тюркские языки. Буддизм у тюрков сопрягался тогда с элементами местного шаманизма и язычества [2, с. 353]. Согласно данным археологических исследований, на территории современных государств Восточного Туркестана и Кыргызстана было найдено более пятидесяти буддийских храмов. В связи с тем, что эти храмы нуждались

в религиозной литературе, многочисленные тексты, относящиеся к буддизму, были переведены на тюркский язык.

Неподдельный интерес к интерпретированным или переведенным на древнеуйгурский язык памятникам буддийского содержания начался в конце XIX – начале XX столетий. Начало ему заложили ученые с мировыми именами В. В. Бартольд [3, с. 42–46], А. Н. Бернштам [4, с. 61–84], С. Е. Малов [5], С. Ф. Ольденбург [6, с. 25–30], В. В. Радлов [7, с. 14–16]. К настоящему времени их начинания продолжают несколько десятков исследователей. Среди них – Г. Г. Дюмулен [8, с. 39–52], А. Н. Игнатович [9, с. 151–159], В. М. Насипов [10], Е. А. Торчинов [11]. Названные авторы большое внимание обращали на переводческую деятельность древних уйгуров, на публикации текстов и на языковую природу памятников. Но все же исследований, посвященных анализу явлений взаимопроникновения в тюрко-буддийских и тюрко-исламских сочинениях, крайне мало. Из трудов последних десятилетий вызывают интерес публикации А. Берзина [12] и Э. Р. Тенищева [13, с. 35–46]. Даже в «Историях...» башкирской и татарской литератур, созданных в конце XX в., наиболее значительный памятник древнеуйгурского письма «Алтун ярук» упоминается лишь по одному разу. В первом случае говорится, что «Книга о Чингизе», созданная башкирами в XVII столетии, «восходит к древним мифам монголов, к “Сокровенному сказанию” и “Золотому блеску” (“Алтун яруку”）」 [14, с. 150]. А татарские литературоведы ведут речь о созвучных словах из сутры «Алтун Ярук» и общетюркских рукописях XI в. [15, с. 173].

В этом плане настоящую статью можно воспринимать как одну из первых работ, посвященных данной проблеме, что указывает на ее новизну и актуальность.

Цель нашего исследования – раскрытие на примере древней общетюркской литературы духовного единства всех тюркоязычных народов, издревле населявших обширную территорию Евразии. Считаем, что ее можно достичь в сравнительном рассмотрении поэтики художественной словесности буддийских и исламских тюрков. Для этого нами были выбраны использующиеся иногда в литературоведении историко-генетический и сравнительно-сопоставительный методы филологических исследований, т. к. корни созданных в древности обеих названных групп сочинений являются общими, а не типологическими.

Традиции тюрко-буддийской литературы в поэтике тюрко-исламских памятников Средневековья

Тюркоязычные переводные письменные памятники, относящиеся к буддизму, состоят из *хикаятов* (литературный жанр, сюжет которого опирается на историческую легенду), легенд, посвященных Будде, образцов бесед Будды со своими учениками и текстов, раскрывающих различные тонкие стороны буддизма.

Самые древние творения Будды, переведенные на тюркский, это – «Нирвана сутра» (VI в.) и «Майтреясимит» (VII в.). В первом из них находят отражение концепции буддизма начального периода. Данное идейное направление называется в буддизме учением махаяны. Слово «нирвана» в переводе с санскрита означает «угасание», «статика». Нирваной в буддизме называют избавление от сансары (многократной реинкарнации души на земле) [8, с. 39–52].

В буддизме, развивавшемся в уйгуро-тюркской среде, учение махаяны, в котором на первый план выдвигались идеи нирваны, широкого распространения не получило. Возникшее же позднее учение махаяны (с санскрита «большое колесо»), напротив, становится очень популярным. Махаяна представляет собой одно из направлений учения буддизма, дополненное учениками Будды [8, с. 8]. В его основе лежат идеи не только о том, как достичь уровня Будды, но и о том, как, уподобившись ему в результате духовного развития, встать на путь спасения всего живого на земле от страданий. На тюркской почве создается множество литературных произведений, в которых через образы будды Амитабха, бодхисаттв (последователей буддизма или духовников, достигших его высшего уровня) Манджушри, Майтреи пропагандируются идеи махаяны.

«Майтреясимит» посвящен раскрытию идей махаяны, освещению образа святого Майтрея. Образы будд, бодхисаттв, адаптировавшись со временем к интересам и духовным запросам местного народа, хорошо прижились в уйгуро-тюркской литературе [1, с. 18].

Одним из объемных тюрко-уйгурских письменных сочинений, относящихся к буддизму, является хикаят «Алтун ярук». В нем повествуется о том, как жестокий, злой правитель по имени

Кйу-тау приказывает устроить на свадьбу своей дочери невиданное пиршество с использованием огромного количества мяса птицы и домашнего скота. Затем правитель сильно заболевает, и во время пребывания в беспамятстве его душа совершает путешествие в иной мир. Когда лежащего без сознания Кйу-тау на четвертый день, приняв за мертвого, собираются похоронить, он внезапно приходит в себя, вскакивает с постели и просит принести ему еды. Собрав вокруг себя своих моментально побледневших слуг, правитель рассказывает им подробно о своем поучительном путешествии, совершенном во время сна. Оказывается, когда мужчина болел, к нему явились четыре *иблisa* (саганы, дьявола). У одного в руке был кнут, у второго – аркан, у третьего – клещи. Четвертый – тот, что был в одежде голубого цвета и сидел на коне, будто бы был у них главарем. Он вытащил из-за пазухи какую-то бумагу и начал читать. Это была грамота, она содержала в себе горестные жалобы птиц и представителей домашнего скота, убитых Кйу-тауом ради роскошного пиршества. Озвучив ее содержание, иблisy очень сильно избивают и терзают Кйу-тауа. Несчастливого правителя, который, не выдержав пыток, молит о пощаде, приводят к Эрклиг-хану. Этот хан дает понять Кйу-тау, что тот избавится от наказания, только если перепишет главную среди книг, передающих учение Будды, – блестящую золотую книгу. Хикаят заканчивается описанием того, что рассказ Кйу-тау произвел большое впечатление на слушателей, и сотни людей воодушевились идеей переписать золотую книгу [5, с. 166].

В этом сочинении находят отражение идеи направления махаяны буддизма. Например, в буддизме считается большим грехом убийство и притеснение любых живых существ на земле. Согласно концепции сансары, душа перерождается на этой земле многократно и может принимать различные виды – от примитивных форм жизни, от облика птиц, животных и, по мере развития, до человеческого образа. Избавиться от этого бесконечного круговорота перерождений и страданий можно путем очищения души от грехов, проявления милосердия и совершения добрых дел. В хикайте «Алтун ярук» эти идеи раскрываются через увлекательный, приключенческий и в то же время поучительный сюжет. Большое место в нем уделяется диалогам. Диалог Кйу-тау с ханом Эрклигом напоминает беседы Будды со своими слушателями. С эмоциональной стороны в диалогах присутствует элемент напряженности. Душевное раскаяние Кйу-тау, осознавшего свои грехи, и принятие им священного пути – все это отражается в мастерски переданных психических переживаниях героя. Этот хикаят, написанный на древнетюркском языке, надо полагать, был создан под влиянием очень популярного в Китае памятника «Сутра золотого света». Указанный сборник сутр был шесть раз переведен на китайский язык и превратился в сборник основных канонов китайского буддизма. Он получил широкое распространение и у японцев под названием «Конкомё-ке» («Сутра золотого света») [9].

«Хикаят о голодной тигрице» по своему идейно-эстетическому содержанию и уровню художественности близок к творению «Алтун Ярук». Он также написан в прозаической форме. Его идейная проблематика направлена на раскрытие буддийской концепции сансары. В легенде повествуется о том, как двое сыновей правителя выходят с семьей отдохнуть на природу. Но перед их глазами встает ужасающая картина: обессиленная от голода тигрица была готова пожирать собственных детей. На сыновей правителя это явление производит самое удручающее впечатление [5, с. 165].

В композиционном плане текст построен гармонично, изображение событий развивается последовательно. Герои хикаята – Магаради хан и трое его прекрасных сыновей. Каждый образ служит в нем выражению определенного идейно-эстетического смысла. Через поступки, действия и речи персонажей отражаются различные уровни духовного развития в соответствии с принципами буддизма. Скажем, Магаради хан – правитель, вызывающий у народа страх и уважение. Во время своего правления он погубил и казнил много людей, нажил много добра, укрепил состояние страны, старался хранить верность народным обычаям и нравам, править справедливо. В нем воплощен образ грешного представителя человеческого рода, целиком зависимого от земных порядков и материальной жизни. Но его старшему и среднему сыновьям Магабали и Магадиви свойственна добросердечность. Их души чисты, ради доброго дела они готовы отказаться от всего своего богатства. Однако по причине привязанности и любви к близким, сыновья не могут отречься от них. А самый младший из сыновей представлен в образе бодхисаттвы Магастиви. Он изображен в качестве святого человека, который ради спасения

страдающих живых существ готов пожертвовать даже собственной жизнью. О том, как Магастиви, отстав от старших братьев, обрекает себя на съедение голодной тигрицей, повествуется с высоким пафосом. Его исполненный высокими идеями предсмертный монолог и описание землетрясения после самопожертвования и того, как с неба на землю выпадают цветки лотоса, служат художественными средствами, усиливающими пафос.

Сюжеты и образы легенды о голодной тигрице наполнены символическим смыслом. Художественный текст представляет собой образное отражение учения буддизма. Сон матери, образ матери-тигрицы, цветок лотоса – все это выполняет функцию художественных символических деталей. Посредством использования трагико-драматического сюжета отрицается связь людей с земной, материальной жизнью, друг с другом и со своими перерожденными физическими оболочками.

В целом, тюрко-буддийские словесные памятники содержат призыв встать на путь духовного развития, соответствующий канонам буддизма, и, достигнув высокого уровня, посвятить себя бескорыстной цели по улучшению жизни тех, кто находится ступенями ниже.

Художественные, сюжетные традиции тюрко-буддийских сочинений проникли в поэтику некоторых тюрко-мусульманских древних и средневековых памятников. В полном названии авторизованного перевода на уйгурский язык «Алтун Ярук» именован «хан-книгой» среди ряда сочинений буддийского содержания – «Сияющая золотым блеском, над всеми превознесенная хан-книга». Она, как главная из заимствованных или переведенных из буддийских источников книг, оказывала огромное влияние на древние и средневековые памятники тюрко-исламского содержания. Можно сказать, даже ее название послужило примером для авторов книг для придания своим творениям некой обособленности, начиная с заглавия. «Ырк битиг» («Гадательная книга»), к примеру, считался священной книгой, «Диван лугат-ит тюрк» Махмуда Кашгари – «Памятником на все времена» («Мәңгелек йәдкәр»), «Калила и Димна» – памяткой для правителей на все случаи жизни и др.

С возникновением ислама, спустя почти одиннадцать столетий со времени основания главных духовных учений буддой Сиддхартху Гаутаму (буддой Шакьмуни), в тюркском мире заметно оживилась литература как светского, так и религиозно-дидактического и археографического содержания; и, видимо, каждый автор стремился выставить свое детище первым среди главных. В ряде из них легко можно обнаружить следы «хан-книги». На наш взгляд, к тюрко-буддийским памятникам наиболее близка книга «Ырк битиг», написанная в IX в. руническим письмом. Она была обнаружена в 1907 г. английским ученым А. Стейнем на Тибете, в пещере «Магара тысячи будд». В книге в нескольких миниатюрных разделах (притчах, параграфах) упоминается имя Эрклиг-хана, который занимает одно из центральных мест в первой легенде из «Алтун ярук». Эрклиг является почти нарицательным персонажем древних монгольских сказаний, мифологии алтайских, южно-сибирских тюрков. Согласно сказаниям, он сначала обитал на небесах, на земле, а затем и в подземелье. Совершал грехи, затем совершенствовался, причем до такой степени, что среди людей считался если не богом, то его посланником или Сыном Божьим. Кйу-тау встречался с ним в подземелье, когда он был известен как Бог смерти и справедливого судьи. В 12-й притче «Ырк битиг» говорится: «Муж пошел на охоту. На горе совершил жертвоприношение Эрклигу из богов. Такое предсказание, надо полагать, не счастливое» [16, с. 48]. Каждая из 66-и притч в этой книге завершается оценкой поступков героев лишь фразами: «хорошо», «счастливо» или «несчастливо», «плохо». На тот момент Эрклиг находился в состоянии «падшего», поэтому поступок мужчины воспринимался людьми как «дурной». В одном сюжете воинам, отправившимся в поход, об их грядущей победе народу извещает посланник Эрклига, и притча завершается словами: «Такое предсказание считается очень счастливым!» (55-я притча) [16, с. 63]. Третье появление его имени – в 66-м, последнем разделе книги. Это не притча, а концовка; ее можно считать колофоном, поскольку в ней автор в двух-трех словах сообщает скупые сведения о книге. Здесь Эрклиг-хан выступает «в формуле, определяющей судьбы людей» [16, с. 65]. В переводе на русский язык последних двух параграфов имя Эрклига заменено словами «прорицатель», «послушник».

В «Алтун Ярук» жизнь и взаимоотношения персонажей протекают в тесном контакте с миром животных; а в «Ырк битиг» – еще выразительнее с миром птиц, насекомых и живой

природой. Подобное художественное явление указывает на причастность сочинения к более ранним источникам, связанным с тенгрианством. В данном случае об «Ырк битиг» мы ведем речь не как о продолжателе традиций «Алтун ярука»; этого не может быть, т. к. он был создан на столетие раньше последнего. Влияние мог оказать один из оригиналов, с каких языков был заимствован «Алтун ярук». Японский и хинди – маловероятно. А китайский и тибетский – вполне возможно: как известно, восточно-сибирские и алтайские тюрки издревле находились с носителями этих языков в самом тесном контакте. Однако лишь выявленными выше наблюдениями близость данных двух памятников между собой не ограничивается. Почти из каждой притчи «Ырк битиг» по идейной тематике и другим художественным канонам веет духом буддийской литературы. При тщательном изучении можно было бы посвятить им отдельную статью.

Поразительные сходства в судьбах героев, событий и идейной направленности с легендой о Кйу-тау обнаруживаются в поэме Хусам Кятиба «Джумжума Султан» (XIV в.). Жизнь героя поэмы Джумжума во многом повторяет судьбу Кйу-тау. Джумжума Султан, которого весь мир признавал, как могущественного и справедливого правителя, обладал несметными сокровищами, знал многие науки, отличался щедростью, скромным человеческим характером, красивой внешностью. Однажды во время веселого застолья к султану явился некий бедный странник и попросил выслушать его. Но султану было тогда не до него. Нищего грубо выставили за порог. Вскоре после этого Джумжума заболел неизлечимой болезнью и умер. На том свете его провели по семи кругам ада и, наконец, учитывая сотворенные им при жизни немалые добрые дела, освободили от мучений. В результате адских пыток от него остался один череп и, до случайной встречи с пророком Иса, он семьдесят лет пролежал на земле у какой-то воды. Пророк вернул ему жизнь и человеческое обличье. После этого Султан всю оставшуюся жизнь решил заново посвятить духовному совершенствованию, но прежде на том же месте в течение семидесяти лет молился и благодарил пророка. В финале поэмы «Джумжума Султан» автор обращается к читателям: «Вот, люди, урок немаловажный: что посеет, то и пожнет каждый» [17, с. 42]. Вспомним, точно так же Кйу-тау, глубоко осознав бывшие грехи, дальнейшую свою миссию видел в достижении духовного совершенства. Вдобавок, к этому благословил его сам Эрклиг хан: «[Теперь] ты живых не умертвляй, не порабощай себя мирскими благами, не делай злых дел, твори и создавай корабль и мост добрых деяний» [5, с. 160].

Созвучные мотивы тюрко-буддийских памятников мы можем найти и в священной книге мусульман «Коран». Например, основная канва событий из суры «Ас-Саффат» тесно перекликается с мотивом «Легенды о принце и голодной тигрице». В ней Магаст-царевич, младший сын князя-правителя, перед тем, как пожертвовать себя тигрице, размышлял: «Я теперь ради всех живых существ, поверженных цепи причинностей, это мое очень любимое и дружелюбное тело я отстраняю и бросаю, я твердо и без колебаний возбуждаю в [себе] сильное жалостливое чувство и желаю бурханского (буддийского – *М. И.*) блаженства всем мудрым, чтобы любимые и уважаемые в трех видах миров и в мучительном море [жизни] находящиеся живые существа вытащить вверх и спасти и сделать [их] спокойными и радостными» [5, с. 183]. С такой мечтой, ради спасения тигрицы от голода, Магаст умерщвлял себя поразительно фанатично и хладнокровно. Сначала лег перед тигрицей, но она, обессилевшая, не торопилась есть его. Тогда принц поднялся на высокую гору и бросился вниз. Оставшись в живых, проколол горло засохшим крепким камышом и выпустил кровь. Только тогда тигрица стала лизать его кровь и съела все тело. С возвращением домой старшего и среднего сыновей родителям стало известно, что любимого их младшего сына нет в живых. В легенде с глубоким драматизмом рисуются страдания отца и матери от потери сына. Подобный мотив присутствует в ряде тюрко-исламских памятников эпического плана («Книга моего деда Коркута», «Бахтиярنامه» и др.).

В суре «Ас-Саффат» Корана пророк Ибрагим видит сон и дает знать своему сыну Исмаилу: «Сынок мой, вижу во сне, что я закалываю тебя». Тот, не задумываясь, отвечает: «Отец мой, делай, что тебе приказано, ты найдешь меня, если пожелает Аллах терпеливым». Здесь мы видим, Исмаил, сын Ибрагима, как Магаст в буддийской легенде, был готов принести себя в жертву ради счастья других. Но в суре ситуация решается благополучно – Аллах оценивает верность пророка к Нему и от благодарности отменяет приведение в жертву Исмаила [18, с. 368].

А также главный герой суры пророк Ибрагим, как и Будда, отрекается от престола и уходит в отшельничество.

Многие эпические сюжеты из Корана позднее перекочевали в сферу средневековой тюркоязычной литературы и стали бытовать как самостоятельные сочинения. Особенно рассказы или целые книги о пророках. В ряде изданий агиографического содержания можно найти мотив 37-й суры «Ас-Саффат». Наиболее известное из них – «История пророков» Насретдина Рабгузи.

Идейно-эстетические, поэтические традиции буддийской литературы глубже и шире проникают в тюркскую литературу через арабо-персидские дидактические и исторические сочинения. В средних веках мусульманские писатели и ученые проявляли активный интерес к буддизму. Например, в сочинениях Омейядского арабского писателя Омара ибн аль-Азрак аль-Кермани (VIII вв.) разъясняется буддизм исламской аудитории. В его сочинениях подробно описывается монастырь Нава-Вихара в Балхе основные буддийские обычаи, которые в нём соблюдались. А историк X в. Ибн аль-Факих аль-Хамадани внес тексты из сочинений аль-Кермани в свой труд «Китаб ал-булдан».

Во второй половине VIII в. в период правления Аббасидского халифата халиф аль-Махди, а затем и халиф аль-Рашид, пригласили в Багдад буддийских учёных из Индии и монастыря Нава-Вихара в Балхе. Здесь буддийские ученые перевели на арабский язык санскритские тексты по медицине и астрономии. А также известно, что в Багдаде была переведена на арабский язык и «Книга Будды» («Китаб ал-Будд»), где излагаются прошлые жизни Будды. Данная книга написана на основе санскритских текстов: «Джатакамала» («Чётких изложений предыдущих жизней») и «Буддхачарита Ашвагхоши»), «Деяния Будды».

Сотрудничество мусульманских правителей с индийскими буддийскими учеными было очень плодотворным – арабы, персы и турки переняли у них любовь к точным наукам и образованию. Например, в тюркской научной среде появились солидные труды по медицине и фармакологии. В восточной мусульманской культурной среде были широко известны имена некоторых тюркских ученых Волжской Булгарии. Бурханетдин аль-Булгари написал труды по фармакологии, Тажетдин ибн Юнус аль-Булгари являлся автором авторитетного труда своего времени по фармакологии «Лучшие лекарства от отравления». Суфии в своих духовных практиках в определенной степени развивали мировоззренческие традиции буддизма. Например, для последователей суфизма, как и для буддистов, самосовершенствование, просвещение является важным составляющим духовных практик.

В художественной тюркской мусульманской литературе традиции буддийской религиозной литературы отражались в различных формах: в мотивах сюжета, композиционных строениях, идеи-проблематике, в способах передачи психологического состояния героев. Например, в буддийских *джатаках* (истории о перерождении Будды) использованы сильные психологические приемы при изображении поведений бодхисаттв. Герои-бодхисаттвы в джатаках должны были преодолеть в себе такие эмоции как гнев, ненависть; бороться со своими отрицательными чертами характера как жадность и горделивость. В джатаках бодхисаттвы при решении проблем успешно используют ум, находчивость и, таким образом, герои достойно проходят через испытания.

В буддийских биографических историях красочно изображаются процесс духовного развития, история самосовершенствования сильных личностей. В них тонко описываются внутренние психологические состояния духовного искателя, а также определенный акцент делается на изображение его физиологического совершенства. Например, в буддийских рассказах Будда выступает как идеал совершенного человека, он – Великий человек (махапуриса).

Идея духовного и физического совершенства была популярной и в исламской суфийской литературе. Мы это видим в изображении образа пророка Юсуфа в произведениях персидских авторов Фирдоуси, Табари, Ансари и тюркского автора Кул Гали. Образ идеального просвещенного, красивого мужчины пропагандируется в поэме «Хибат аль-хакаик» Ахмета Югнаки и «Котадгу билик» Юсуфа Баласагуни.

Традиции индийских буддийских сочинений можно наблюдать в суфийских трактатах в способах передачи тонких сложных психологических состояний духовных искателей. Для таких целей и буддийские, и суфийские поэты использовали такие художественные приемы как

метафора, аллегория и символизм. К сказанному будут ярким примером дастаны персидского писателя Саади «Гулистан», «Бостан» и поэтический перевод его «Гулистана» на тюркский язык Саифом Сараи.

Популярный герой буддийских легенд – это Ашока. Он является образцом идеального правителя. Ему характерны такие качества, как щедрость, самопожертвование, доброта, самоконтроль, непринятие гнева, насилия; терпение и соблюдение морально-этических норм, праведности. Все вышеперечисленные черты идеальных героев буддийских сочинений, способы их изображения нашли отражение в исламской литературе. Например, проблема идеального правителя в поэме «Котадгу билик» Юсуфа Баласагуни решается в ключе буддийских историй. В «Котадгу билик» правители, чиновники Кюндугды, Айтолды, Огдюлмиш – люди образованные, мудрые, честные, добрые, снисходительные. Благодаря деятельности мудрых правителей, государство процветает. Аналогично решается проблема справедливого и мудрого царя в *киссе* (эпический жанр в литературе и фольклоре) тюркского поэта болгарского периода Кул Гали «Юсуф и Зулейха». Образ Юсуфа созвучен с образом буддийского царя Ашока. В произведении Юсуфа Баласагуни мы так же наблюдаем развитие традиционного конфликта «отшельник и общество», свойственного буддийской литературе. Он проявляется в выборе личностью своего жизненного пути. Этот психологический момент иллюстративно показан в остром диалоге персонажей «Котадгу билик» Огдюлмиша и Одгурмышша. В полемике Контюгды и Огдюлмиш с Одгурмышшем, когда противопоставляются две концепции в жизненном пути: применение ума и мудрости во благо общества, государства, с одной стороны и отрешение от мирских забот в целях поиска бога – с другой. В письмах Кюнтюгды критикуется отшельничество:

Лишь пост и молитву блюдешь ты обетом.
Себя лишь ты тешишь постом и мольбой,
Бездушен, кто занят одним лишь собою [19, с. 228].

В полемике с правителем Одгурмышш защищает свою позицию:

Внемли четырем моим просьбам, елик,
С покорной мольбою к тебе я приник:
Бессмертье мне дай, вечных лет благодать
Дай вечно быть юным, старенье не знать
... А если не властен ты мне порадеть
То чем же сильнее меня ты? – ответь [19, с. 228].

В буддийских государствах противоречие между отшельниками и обществом, по нашему мнению, всегда стояло остро. Буддийские государственные деятели и общество в том историческом периоде, видимо, не совсем понимали суть мистической деятельности самого Будды и не воспринимали уход исторического Будды от престола в отшельничество. Поэтому в некоторых буддийских мифах Будда остается среди людей и служит человечеству. Появились новые образы бодхисаттв, олицетворяющих справедливого и мудрого правителя. Например, образ императора Ашока в буддийских легендах является именно таким героем. Позднее этот мотив был успешно развит и в тюркской литературе. В поэме Баласагуни названный классический идеологический конфликт решается дипломатично. Умный Одгурмышш остается отшельником, но в то же время не оставляет без внимания правителя – в конце произведения он приходит к нему и дает ему свои бесценные советы по правлению государством:

Послушай, что сказано знающим беком,
Всевластным, дела понимающим беком:
О жаждущий беком быть – людям главой!
Ты скромность себе же во благо усвой.
О жаждущий беком быть повелителем властным!
В делах будь с наукой в союзе согласном.
Где знания, там хороши все дела! ... [19, с. 376].

В целом, в истории развития тюркской литературы древних и средних веков буддийская религиозная литература сыграла значимую роль. Влияние буддизма отслеживается и в идеологическом пласте, и в поэтических структурах тюркских произведений. Однако степень и формы влияния традиций буддизма на литературу тюркских народов неравномерны, это связано

с географическим расположением того или иного тюркского государства и его экономическими, культурными контактами с другими странами.

Заключение

Таким образом, целый ряд переведенных на тюркский язык буддийских сочинений дают нам возможность обнаружить генетическую связь с частью древних и средневековых памятников тюрко-исламского происхождения. Переводные тексты достойны внимания по уровню художественности и целостности передачи оригинала. Они сильно влияли на развитие письменной культуры тюркских народов. Благодаря переводным сочинениям, в тюркскую среду проникли идеи, сюжеты, мотивы, художественные приемы и др. поэтические средства, характерные тюрко-буддийской светской и религиозной литературе. Процессы взаимодействия тюрко-буддийской и тюрко-исламской литератур еще недостаточно исследованы, поэтому изучение данной проблемы в настоящее время остается весьма актуальной.

Литература

1. Бартаханова М. А. Переводческая деятельность уйгуров в XI–XII веках // Шестая буддологическая конференция. Тезисы / сост. С. Э. Коротков, Е. А. Торчинов. – Санкт-Петербург : Институт восточных рукописей, 1999. – С. 15.
2. Кляшторный С. Г. Памятники древнетюркской письменности // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье : Этнос, языки, религии. – Москва : Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1992. – 688 с.
3. Бартольд В. В. К вопросу об уйгурской литературе и ее влиянии на монголов // Сочинения. Т. 5 / В. В. Бартольд. – Москва : Наука, 1968. – С. 365–368.
4. Бернштам А. Н. Уйгурские юридические документы // Проблемы источниковедения. Т. 3. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1940. – С. 61–84.
5. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности : тексты и исследования. – Москва : Изд-во АН СССР, 1951. – 451 с.
6. Ольденбург С. Ф. Русские археологические исследования в Восточном Туркестане // Казанский музейный вестник. – 1921. – № 1–2. – С. 25–30.
7. Радлов В. В. Турфанские тексты в лингвистическом отношении // Западно-восточный отдел, XXI. Вып. 1, протоколы. – Санкт-Петербург : [б. и.], 1922. – С. 14–16.
8. Дюмулен Г. Основы Махаяны // История дзэн-буддизма. Индия и Китай. – Санкт-Петербург : ОРИС, ЯНА-ПРИНТ, 1994. – С. 39–49.
9. Игнатович А. Н. Трактровка «тел» будды в «Сутре золотого света» // Общество и государство в Китае : тезисы докладов XV научной конференции. Т. 1. – Москва : Наука, 1984. – С. 151–159.
10. Насипов В. М. Язык тюркских памятников уйгурского письма XI–XV вв. – Москва : Наука, 1974. – 102 с.
11. Торчинов Е. А. Буддизм : карманный словарь. – Санкт-Петербург : Амфора, 2002. – 187 с.
12. Берзин А. Взаимодействие ислама и буддизма в Средние века [Электронный ресурс]. URL : http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/history_buddhism/buddhism_central_asia/history_afghanistan_buddhism.html (дата обращения : 15.12.2020).
13. Тенищев Э. Р. Тюрко-язычных письменных памятников языка // Языки мира. Тюркские языки. – Москва : ИНДРИК, 1997. – С. 35–46.
14. История башкирской литературы : в 4 т. Т. 1 : С древнейших времен до начала XX в. / гл. ред. М. Х. Надергулов. – Уфа : Китап, 2012. – 560 с.
15. История татарской литературы : в 6 т. Т. 1. Средневековый период / гл. ред. Н. Г. Юзеев. – Казань : Татарское кн. изд-во, 1984. – 566 с. (На татарском яз).
16. Ырк Битиг. Древнетюркская гадательная книга (Приложение 4) // Бюллетень Общества востоковедов / подг., пер. и предисл. В. М. Яковлева. – Москва : ИВРАН, 2004. – 326 с.
17. Хусам Кятиб. Жумжума султан. – Казань : Иман, 2000. – 85 с. (На тюркском яз.)
18. Коран / пер. на рус. яз. И. Ю. Крачковского. – Москва : ИКПА, 1990. – 512 с.
19. Баласагуни Юсуф хаж Хаджип. Благодатное знание / предисл. и пер. на рус. яз. С. Н. Иванова. – Москва : Наука, 1983. – 560 с.

References

1. Bartakhanova M. A. Translation activity of the Uighurs in the XI–XII centuries. In: Sixth Buddhist Conference. Abstracts. Comp. S. E. Korotkov, E. A. Torchinov. Saint Petersburg, Institute of Oriental Manuscripts Publ., 1999, 15 p. (In Russ.)
2. Klyashtorny S. G. Monuments of ancient Turkic writing. In: East Turkestan in Antiquity and the Early Middle Ages: Ethnos, languages, religions. Moscow, Nauka Publ., 1992, 688 p. (In Russ.)
3. Bartold V. V. On the question of Uyghur literature and its influence on the Mongols. In: Essays. Vol. 5. Moscow, Nauka Publ., 1968, pp. 365–368. (In Russ.)
4. Bernshtam A. N. Uyghur legal documents. In: Problems of source studies. Vol. 3. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1940, pp. 61–84. (In Russ.)
5. Malov S. E. Monuments of ancient Turkic writing: texts and studies. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1951, 451 p. (In Russ.)
6. Oldenburg S. F. Russian archaeological research in East Turkestan. *Kazan Museum Bulletin*. 1921, no. 1–2, pp. 25–30. (In Russ.)
7. Radlov V. V. Turfan texts in linguistic terms. In: West-East Department, XXI. Iss. 1, Protocols. Saint Petersburg, 1922, pp. 14–16. (In Russ.)
8. Dumoulin G. Fundamentals of the Mahayana. In: The history of Zen Buddhism. India and China. Saint Petersburg, ORIS, YANA-PRINT, 1994, pp. 39–49. (In Russ.)
9. Ignatovich A. N. Interpretation of the “bodies” of the Buddha in the “Sutra of the Golden Light”. In: Society and the state in China. Abstracts of the XV Scientific Conference. Vol. 1. Moscow, Nauka Publ., 1984, pp. 151–159. (In Russ.)
10. Nasipov V. M. The language of the Turkic monuments of the Uyghur script of the XI–XV centuries. Moscow, Nauka Publ., 1974, 102 p. (In Russ.)
11. Torchinov E. A. Buddhism: a pocket dictionary. Saint Petersburg, Amphora Publ., 2002, 187 p. (In Russ.)
12. Berzin A. Interaction of Islam and Buddhism in the Middle Ages [Web resource]. URL: http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/history_buddhism/buddhism_central_asia/history_afghanistan_buddhism.html (accessed December 15, 2020). (In Russ.)
13. Tenishchev E. R. Languages of the Turkic written monuments. In: Languages of the World. Turkic languages. Moscow, INDRIK Publ., 1997, pp. 35–46. (In Russ.)
14. History of Bashkir literature. In 4 vol. Vol. 1: From ancient times to the beginning of the XX century. Ufa, Kitap Publ., 2012, 560 p. (In Russ.)
15. History of Tatar literature. In 6 vol. Vol. 1: The Medieval period. Kazan, Tatar Book Publ. House, 1984, 566 p. (In Tatar)
16. Irk Bitig. Ancient Turkic fortune-telling book (Appendix no. 4). In: Bulletin of the Society of Oriental Studies. Prep., transl. and preface by V. M. Yakovlev. Moscow, IVRAN Publ., 2004, 326 p. (In Russ.)
17. Husam Qatib. Jumjuma Sultan. Kazan, Iman Publ., 2000, 85 p. (In Turkic)
18. Koran. Transl. by I. Y. Krachkovsky. Moscow, IKPA Publ., 1990, 512 p. (In Russ.)
19. Balasaguni Yusuf haj Hajip. Graceful knowledge. Preface and transl. from turkic into russian by S. N. Ivanov. Moscow, Nauka Publ., 1983, 560 p. (In Russ.)

УДК 398.22:811.373.2
DOI 10.25587/g4677-8057-5483-h

L. Ts. Sanzheeva

Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS

THE FUNCTIONAL PECULIARITIES OF EPIC ONYMS

Abstract. The relationship between language and culture is diverse and stable. Ethnoculture manifests itself most clearly in language. In this regard of great interest is the onymic vocabulary found in folklore works and epic including. This layer of vocabulary reflects the folk mentality, history, culture, religious views of a nation, as well as its ethnic contacts.

Among the unique monuments of the national culture of the Buryats is the epic *Geser*, which appeared, according to most researchers, more than two thousand years ago. In the heroic epic, everything is symbolic: nature, time, space, personages, their actions and motifs. Geser's naming system, his antipodes' names, various mythological names, toponyms are no exception in this respect. Epic proper names, which are sometimes the only witnesses of events of past years, reveal a great semantic potential. The semantic system of the language, which includes onymic vocabulary, contributes precisely to the recreation of the archaic picture of the world, to the identification of the features of the epic consciousness of people in the distant past. All this makes the study of epic onyms actual and appealing.

So the article focuses on the Buryat uligers about Geser which are characterized by numerous names of epic heroes. One of the peculiarities of the eponyms is that they are not one nominative unit, but a verbose hierarchically arranged group of words. The main characters, whose relationships determine the development of the uliger's epic plot, are the main character, his wife or bride (as a rule, there are three of them), his enemies (antipodes) represented by the monsters-Mangadhais, other heroes or khans. The epithetics of their names constitutes a single semantic complex.

The article considers the onyms of the Buryat epic *Abai Geser Bogdo khaan* written from a well-known Buryat folklore teller (uligershin) Alfor Vasilyev. Special attention is given to the semantics, structure and functional value of epic names – theonyms, the names of Geser, other personages, toponyms.

The ethnolinguistic analysis based on the structural-semantic, etymological methods allowed concluding that the acsiological content of the epic names is revealed in their ability to perform as unique concepts of the national world picture. No doubt proper names have great potential in revealing the value-aesthetic content of the Buryat epic. They represent spatial-temporal landmarks and symbols of historical, cultural, religious, social, interethnic relations of the Buryats with neighboring ethnic groups over the centuries.

Keywords: folklore mentality; archaic picture of the world; epic onyms; functional potential; ethnic and cultural semantics; uliger traditions; symbolic nature; acsiological content; toponimic names; mythological pantheon.

Л. Ц. Санжеева

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЭПИЧЕСКИХ ОНИМОВ

Аннотация. Отношения между языком и культурой разнообразны и стабильны. Наиболее ярко этнокультура проявляется в языке. В этом отношении большой интерес представляет онимическая лексика, встречающаяся в фольклорных произведениях и в том числе в эпосах. Этот слой словарного запаса отражает народный менталитет, историю, культуру, религиозные взгляды нации, а также ее этнические контакты.

SANZHEEVA Larisa Tsyrendorzhievna – Doctor of Philological Sciences, Senior Researcher, Department of Literature and Folklore, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia.

E-mail: lsanzhe@mail.ru

САНЖЕЕВА Лариса Цырендоржиевна – д. филол. н., с. н. с. отдела литературоведения и фольклора Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, Россия.

Эл. почта: lsanzhe@mail.ru

Среди уникальных памятников национальной культуры бурят – эпос «Гэсэр», возникший, по мнению большинства исследователей, более двух тысяч лет назад. В героическом эпосе символично все: природа, время, пространство, персонажи, их действия и мотивы. Именная система Гэсэра, имена его антиподов, различные мифологические имена, топонимы в этом отношении не являются исключением. Эпические имена собственные, которые иногда являются единственными свидетелями событий прошлых лет, содержат в себе большой смысловой потенциал. Семантическая система языка, включающая онимическую лексику, способствует воссозданию архаической картины мира, выявлению особенностей эпического сознания людей в далеком прошлом. Все это делает актуальным и интересным изучение эпических онимов.

Таким образом, в статье речь идет о бурятских улигерах о Гэсэре, которым свойственны многочисленные имена эпических героев. Одна из особенностей эпонимов состоит в том, что они представляют собой не одну номинативную единицу, а многословную иерархически организованную группу слов. Главные герои, отношения которых определяют развитие эпического сюжета об улигере, – главный герой, его жена или невеста (как правило, их трое), его враги (антиподы) в лице монстров-мангадхаев, другие герои или ханы. Эпитетика их имен составляет единый смысловой комплекс. В статье рассматриваются онимы бурятского эпоса «Абай Гэсэр Богдо хан», записанные от известного бурятского сказителя (улигершина) Альфора Васильева. Особое внимание уделяется семантике, структуре и функциональному значению эпических имен – теонимов, имен Гэсэра, других персонажей, топонимов.

Этнолингвистический анализ, основанный на структурно-семантическом, этимологическом методах, позволил сделать вывод, что аксиологическое содержание эпических имен проявляется в их способности выступать в качестве уникальных концептов национальной картины мира. Несомненно, собственные имена имеют большой потенциал в раскрытии ценностно-эстетического содержания бурятского эпоса.

Они представляют собой пространственно-временные ориентиры и символы исторических, культурных, религиозных, социальных, межнациональных отношений бурят с соседними этносами на протяжении веков.

Ключевые слова: фольклорная ментальность; архаичная картина мира; эпические онимы; функциональный потенциал; этнокультурная семантика; улигерные традиции; символическая природа; аксиологическое содержание; топонимические имена; мифологический пантеон.

Introduction

In the context of modern cultural variety of views, ideas, activities people's interest to the national culture, to its ancient nature has increased greatly. While analyzing cultural phenomena one should not ignore concrete historical conditions of their appearance and existence. Moreover, there is a problem of succession in the development of culture. For example, modern music culture of Buryats is based on uligers (Buryat legends), ritual tunes and dance melodies, presented in the Buryat folklore.

The ability of an ethnic group to self-reflection is considered to be its ethnic self-consciousness, which is objectified in the language of this ethnic group, in the system of national customs and traditions, legends, myths and uligers.

Undoubtedly, the ethnic culture is closely connected with language. The interrelation between language and culture is various and inconvertible. All phonetic, morphological, lexical and other language units are analyzed from the point of view of ethnolinguistics. In this regard, onyms (proper names), met in the folklore works, are of great interest and extralinguistic value. These lexical units reflect national mentality, history, culture, religious views and interethnic contacts [1, pp. 90, 92].

Among unique relics of Buryat culture there is the epic *Geser*, which, as most researchers say, appeared more than two thousand years ago. The epic is rich in different classes of proper names. Sometimes being the only witness of past events, proper names preserve great semantic information. In the epic these names appear as some style units which describe the image of the epic world and mentality of ancient Buryats who created this epic to glorify their national hero.

When uliger performers used onyms, skillfully arranging them in the plot, this process was far from being mechanical: according to their narrative outlook and deep creative concept, uliger performers treated onyms in a very subtle way so as to preserve their deep message. For instance, the process of selecting of toponymic names was not accidental. On the contrary, it must have been reasoned in the most profound way as names “depict” an epic event; names are gradually placed throughout the whole epic text. This cannot but promote creative perception of the conflict picture, making it close to listeners' mood, leaving an aesthetic impact on them. Moreover, toponyms reflect the orientation of

native speakers and performers of epic works (olonkho, kais, uligers, bylinas), mainly the orientation in space in those areas where these tribes and ethnic groups lived long ago. It's quite understandable that among these tribes thousand or more years ago there appeared the ancient epic of Geser [1, pp. 103–104]. So that is why a special study of the structure and functions of epic onyms, their specific role the epic is not less important than the study of other traditional means depicting the ancient epic world image. In this respect, the semantic structure of onyms, other extralinguistic facts and factors, deserve special significance.

The most important and interesting extralinguistic information is represented in theophoric onymy in the introductory part of the epic *Geser*. This part contains a description of the world of the heavenly gods – Tengri. Theonyms reflect the sacred level of epic onomastics, which is expressed in the names of the deities that make up the character series of the mythological pantheon. Their names, presented in the onomastic space of the celestial prologue of the Gesariad, are among the main, often the only sources on the characteristics of deities.

Theonyms in the Buryat Gesariad's pantheon

As a rule, the names of Buryat tengriyas are three-member in structure, for example, Esege Malaan tengri, Atai Ulaan tengri, Naran Gerel tengri, etc. Apparently, this theonymic trinity comes from the magical significance of the number three in the numerological characteristics of the world of the gods. It should be borne in mind that the structural-semantic model of the nominal formula goes back to cult chants. The threefold nature of the theonymic structure in the epic is also determined by the metric necessity of the Buryat epic verse [2, pp. 26–27].

As all Tengris are located in the Upper World, most of them are personifications of the sky itself, the firmament, certain attributes of the heavenly space, atmospheric and meteorological phenomena. For example, the names of such tengris as Hohe Mungen tengri 'Blue Silver Tengri', Segeen Sebdeg tengri 'Light blue glacial tengri', Oer Sagaan tengri 'White-bottomed celestial' refer to the characteristics of the states of the firmament. They correlate with the names of the supreme deities in the ancient Mongolian pantheon containing various epithets of the sky: Eternal Blue (Hohe Munhe), All-Powerful (Erhetu). Higher (Degers), Mighty (Bagatur), etc. Among these, the best known is Hohe Munhe Tengri – 'Blue Eternal Sky' representing the transcendental deity of the sky. In the Buryat mythology, his hypostasis and personification of the paternal Uranian principle – esege is Esege Malaan tengri, literally 'Father Bald Sky', in a figurative sense 'Father Clear (Cloudless) Sky'. He, as the eldest of the Western Tengriyas, leads the older generation of gods in the epic pantheon of Gesariad.

The Gesariad pantheon also features a group of Tengris associated with thunderstorm, thunder and lightning. Their theonyms connected with atmospheric phenomena reflect various aspects of the stormy sky. The most expressive, connected with the concept of heaven as a higher cosmic principle and the significance of the Uranian factor in the religious and mythological representations of the Turkic-Mongolian peoples, is the semantics of the name of the thunderer god – Khukhedei Mergen.

The first part of the theonym – Khukhedei morphologically decomposes into the root khukhe 'sky' and the affix -dei (-day) ('related to something', 'possessing some property') [3, p. 100]. The original form of the first word of the theonym Khukhedei Mergen tengri was Hohe tengri (compare the ancient Türkic Kok tengri 'Blue sky' and the ancient Mongolian Hekhe Munhe tengri 'Blue Eternal sky', which speaks for the genetic connection of this deity with the sky. Theonym Mergen in Mongolian languages meaning 'shooter, well-aimed', stands for Khukhedei Mergen as a hunting and military deity. Compare: in the mythology of the Buryats of the Ekhirite tribe, which retained the concept of ancient deities, Khukhedei Mergen tengri heads the archaic pantheon of 77 tengris (northern or rear celestial deities) and patronizes hunters [4, p. 92]. In addition, in his theonym, along with the word tengri, the component *baabai* 'father' is used, meaning that he is considered the progenitor of the Buryats [5, p. 216]. It should also be said that in a number of uligers Khukhedei Mergen acts as a hero of heavenly origin, which indicates a semantic dual unity of his images in the Buryat folklore and mythological tradition.

Certain interest in the celestial pantheon represents a group of solar deities with the epithets *altan* 'golden', *shara* 'yellow', *dulete* 'fiery'. Among them, Naran Gerel tengri 'Sun-radiant tengri' stands out due to its importance in the key episodes of the heavenly prologue of Gesariad. The name reveals the sun cult in the mythology of the Buryats. Naran Gerel tengri belongs to the Western celestials and

appears as a male deity. Meanwhile, in ancient shamanic chants and legends, the sun appears to be the bearer of the feminine mother origin – *ekhe naran* ‘mother sun’. In general, the folklore of the Mongol-speaking peoples contains many solar feminine homonyms, testifying to the dual unity of the ‘solar’ and ‘feminine’ [6, pp. 80–81]. Similar parallels with the status of the sun goddesses can be traced in the mythologies of the Indians (Surya – father and daughter), Japanese (Amaterasu), Scandinavians (Sol), as well as Semites and Hittites [7, p. 223].

The chthonic character is revealed by the name of the eastern goddess Hemneg Hara Tengri, found only in the prologue of the epic *Abai Geser Bogdo Khan* and absent in shamanic mythology. This theonym, which can be translated as *The Black Deity of the Mother's Womb*, indicates a connection with the matriarchal past. The word hamneg itself is semantically close in its root basis ham to the concept of *hamte gazar* ‘grave, burial place’, since the grave personifies the bosom of mother earth. The image of the goddess Hemneg can be compared with the ancient Mongolian goddess of the earth Etugen – the source of fertility and everything on earth. The goddess Hemneg is identical to the ancient Turkic goddess Umai, who is functionally and semantically close to the goddess Etugen.

Special attention deserves the name of the head of the 55 western celestials – Khormust (from the Iranian-Sogdian Khurmazt), which penetrated into Mongolian literature through Buddhist writings in the Uighur vertical script. On the one hand, this theonym personifies the evolution of the religious and mythological representations of the Mongolian peoples in a historical context. On the other hand, it testifies to the importance of the Buddhist spiritual factor in the history of Central Asia and the influence of the Indo-Iranian cultural complex. On the other hand, due to contamination with the cult of Khukhe Munkhe Tengri – the Blue Eternal Sky, Khan Khormusta tengri becomes the supreme deity in the shamanistic mythology of steppe nomads and finds himself in the Tengrist pantheon of the Buryat Geseriad. It is noteworthy that in the Buryat versions of the epic *Abai Geser* the name of Khormust is represented by different variants caused by the dialectal features of the language of the storytellers, for example, Khurmuust, Khurmas, Tyurmas, Surmas, Khormos, Hermos, Khirmas, etc. This circumstance clearly demonstrates that the theonym Hormust, being a relatively late borrowed foreign-language name, did not settle down in the oral storytelling tradition.

The theonym of the head of the 44 eastern celestials – Atay Ulaan Tengri reveals its symbolic nature as well. It is associated with the phenomenon of the Turkic-Mongolian ethnocultural and linguistic community, which arose on the basis of a long historical closeness of the Turks and Mongols, originating from the Khunnu times. The first component of this theonym – Atai (from the Turkic *ata* ‘father, elder’) received a sacred coloring as the name of the highest deity among the Mongol tribes during the period of their active Turkic-Mongolian bilingualism during the rule of the Turkic kaganates in Central Asia. The second – ulaan (from the Mongol-Buryat – *ulaan* ‘red’) indicates the features of a solar deity, as red has always been associated with the sun, sunrise and, in general, with the eastern side. Both of these onyms reveal the dual status of this deity as the main eastern celestial dweller. It should be noted that in the archaic Ekhirit-Bulagat version of the Geseriad there is Galta Ulaan tengri ‘Fiery Red Tengri’, whose color epithet designates him as the predecessor of Atai Ulan on the solar line in the Buryat mythology [2, pp. 34–38, 56].

In general, the analysis of the theonym of the head of the eastern celestials reveals its deep roots in the ancient mythological views of the Turkic-Mongolian nomads. Atay Ulaan certainly belongs to the category of sacred names, determined by the nature of the character himself and thus acquiring semantically expressive significance.

Thus, the theonyms considered above, are most characteristic of the Geseriad pantheon, they convey the sacred message of epic onomastics. Undoubtedly, they belong to the most ancient and essential elements in the Tengrist mythological system, and many of them, “represent the shortest formulated legend, tradition, myth” [8, p. 17]. The etymology and semantics of the theonym serve as an irreplaceable source giving an idea of the deity, its essence and Uranian parallels.

Epic toponyms

Epic toponyms represented by different types of names perform a definite function in the text. On the whole, in most cases time and space in Buryat uligers are presented not by means of concrete geographical names, but with the help of mythological units. For example, hydronyms *Munkhe Manzan dalai*, *Emeelyn gol*, *Nomotyn gol*, *Shaazhagain gol*, *Kherein gol*, *Eligen khara bulag*,

Gasaada (Dosoodo) ekhe gol... The wide use of hydronyms and other classes of toponyms is obviously connected with early animistic outlook of people, peculiarities of their mythological consciousness, which was characterized by syncretism that is entirely inseparable from the outer world [1, p. 211].

Interactions of a human being and nature are specifically reflected in the names of water bodies, because chaos and darkness were always identified with water. First attempts to explain, regulate somehow this chaos are shown in the epic in the artistically generalized form. We find the evidence of this fact in Alfor Vasilyev's uliger version *Abai Geser Bogdo khan* [9]. In this version the creation of all living beings on the earth and in the universe is described in details. The peculiar role is given to the woman, symbolizing mother's nature. So *Эхэ эхэ бүрхан* ("The Great Mother-Goddess") appears as the demiurge and creator of all living beings. The attitude of ancient people towards the two-facet character of water is vividly observed in the epic. On the one hand, this is a pure, creative phenomenon, something which builds everything around (for instance, the image of all-embracing holy *Milk Lake* "нун далай").

Among other water bodies, which are associated with positive, good principles and notions and situated not far from the hero's warm, native land are the names of real objects: *Khatan gol*, *Naizhan gol*, *Onnu gol*, *Angara*, *Zulkhe*, *Khukhe nur*, *Baikal*. These hydronyms are certainly the latest beddings {strata} in the epic. Peculiar epic antipodes of light, pure water objects are dark, gloomy seas – abode of *Mangadkhai-monsters*, *enemy of Geser* (*Shara ekhe dalai*, *En'in shara nurkhan*, *Khara buruun dalai*).

In general, seas, lakes, which bar hero's road, are often mentioned in the heroic epic. Among them one can point out both really existing and some mythical water bodies. For instance: *Khatan gol* (in the versions of Peokhon Petrov, Paramon Dmitriev, Papa Tushemilov Geser lives on the bank of this river); *Naizhan gol* (in the river's valley Geser's and his kinsfolk's roams stretch); *Onnu gol* (*Oonyn*, *Yuninn nur*); *Angara*, *Zulkhe* (*Lena*), *Baikal*, *Khara Dalai*, *Mul'hete dalai*. These names have a ring of historical facts. So, according to some legends, the ancestors of Kuda Buryats lived in *Kukunor* and *Khotan* areas. In eastern Turkmenistan there flows the *Khotan-dar'ya river*.

As for mythical ponds {reservoir}, they are usually situated somewhere in outskirts, in the remote areas of the uliger world, in strange, cold lands. All kinds of "black", "bloody", "yellow", "bottomless" seas and lakes are considered to be "echoes" of the mythical ocean. They are located very far and present a certain barrier for the heroes. Many things in the uliger happen as if in real life. On the one hand, water (river or lake) plays an important role in the life of a cattle-breeder or a hunter; first of all, it is a watering and slaking in heat place. On the other hand, this is a kind of an obstacle for a pedestrian or a rider.

Peculiar antipodes of pure, clean seas (for example Milk Sea) are dark and gloomy ones met in different versions of uligers. The ones that belong to such objects are: *Shara ekhe dalai* or *En'in shara nurkhan*, *Khara buruun dalai*, 'dark gloomy sea', *Shara buruun dalai* 'dark yellow sea or ocean'. The latter two can be translated as "hazily yellow sea", "sinisterly yellow sea" and "murky yellow sea". These seas and lakes are as some borders, lines, separating the native land of the hero and his relatives from the hostile world of *Mangadkhai-monsters*.

The definition "shara" – 'yellow', met in the epithet "shara buruun", is used in the epic with negative meaning to the word "dalai", also to the word-combination "shara manan", bringing illnesses, – 'black' or 'poisonous haze'. The word "buruun" was formed from Buryat "burenkhy", meaning 'dull, gloomy, dim, unclear'. That is why, one of the negative epic personages 108-headed yellow biting mangadkhai lives right close to the dark yellow sea [10].

The epithet "khara", consisting of "khara buruun dalai", is also used with the negative meaning. "Gloomy dark sea" is understood as something hostile, alien, sinister, unpredictable. This is also an abode of evil mangadkhais and their souls.

Anyhow we should note that the epithet "khara" – 'black' is not always a synonym to the word "bad, gloomy". The word can be used in other meanings in the epic. This is connected with the polysemantic character of the term "khara" not only in the Buryat language, but also in other Turkic-Mongolian languages. Parallel to the color symbol, the word is often used for the qualitative characteristic of items, objects. For example, the word-combination "eligen khara":

*Abai Geser khubuun geshe
Khulegei nege zogsoogui
Eligen khara bulag deeree
Zogsono beleil daa.*

[10, p. 398]

Abai Geser khubuun
halted by the spring
with black clear water
where even a fast horse has never stopped.

[The author's translation]

This combination is translated literally as '[as] black, as liver, spring'. In general, the word "eligen" ("el'gen") is a polysemantic word in the Buryat language. Apart from its primary meaning 'liver', it means fine, thin leather, usually black. The combination "el'gen khara" means 'very black'; 'very smooth'. As epic researchers D. A. Burhcina and A. B. Soktoev consider, a dull luster of fine, thin leather is associated with liver by outward sign: it (liver) is also dark and smooth (in some folklore works of Buryats we can find a combination "el'gen khara shuluun" – 'as black, as liver, stone; black smooth stone'). So we can speak here about the figurative, metaphoric use of the word-combination.

As for the phrase "el'gen khara bulag", it means in the uliger 'very clear, clean with blackness tint', not black water. In this case, we can mean, probably, a spring, flowing onto smooth, black stones or a source, welling out from the black, bottomless depth. It is remarkable to know that Buryats call non-freezing wells, standing out against a background of white snow as "khara uhan" – 'black water'. In reference to water the epithet "khara" is traditionally used in Buryat folklore works. We can also find the phrase "munkhein khara uhan", meaning 'clear, clean; powerful strong water providing eternity, the spring of life, life-enhancing and reviving' (compare – in Russian folklore 'alive water').

Being used together, the epithets "munkhein" ("munkhyn") and "khara" form a new notion ('eternally alive water'), intensifying the meaning of one another. The phrase is associated with mythological imaginations in the uliger and can be interpreted as something unreal, difficult to get, to find. This source is located on the peak of the highest mythical mountain (the symbol of the centre of the universe) – *Tebkhein under khada* (in the version of Manshut Imegenov). Only celestials (heaven wives, cuckoo-sisters, progenitress of 55 western tengris Manzan Gurmee toodei, heroes...) use this eternally alive water.

In the Ekhirit-Bulagat version of Geser, the hero's house is surrounded by enemies: in the north in the armlet of the Black sea, at the foot of the Khatan Mountain he fights against 108-headed Zuudag Shara mangadkhai and wins a victory over him, seizes the souls of mangadkhais, kept by his great-grandmother, 97-years old Ekhe Kholkhi toodei, who also lives in the armlet of the Black sea, at the foot of that mountain; in the south there is the Milk yellow sea, where mangadkhais live; in the west – the Yellow sea Uniin, where in the stomach of a giant toad the souls of mangadkhais are kept; in the east on the peak of the world mountain *Tebkhee Under khada* grows a world tree – a gold-silver asp. In its roots and branches there were kept the souls of monsters in the nest of the *Khan Kherdeg bird* [11, p. 167]. In the other versions we meet the following symbols of the world mountain: *Sumber Uula*, *the Agyn Uula* (Paramon Dmitriev), *the Sukhete-Sumbor Uula*, *the Ulustu\Eleste* (Papa Tushemilov), *the Sakhidag Uula* (Peokhon Petrov), *the Tebkheen Under khada* (Manshut Imegenov). All these mountains form one synonymic group in the epic of Mongolian peoples.

We also find another class of toponymic names in the epic – oronyms (the names of relief elements and its forms). Their appearance in the Buryat uligers is probably explained by the views of ancient people on the surroundings, when everything was attributed by soul. Mountains, rivers, valleys appeared as people, gradually became their masters. Since ancient times a mountain played an important role in the life of our ancestors. This universal symbol of the universe centre is reflected in the epic in the image of the mythical mountain *Sumer* (*Sumber*, *Sumeru*). It can be referred to the active elements of the Buryat uligers. In different versions of Geseriad there are different names of the world mountain. We can add such oronyms to this synonymic line as the *Sakhidag uula*, *the Tebkhee under Uula*, *the Agyn Uula*, and *the Eleste uula*.

In general, we should point out that in the Buryat epic spatial borders are not clearly marked. Single objects of the epic landscape appear only for the plot's sake. Their meaning, images of mountains, hills, valleys and rivers are visible and vivid only with the development of a particular episode. In spite of the symbolic implicational nature of spatial guiding lines of the epic and obvious absence of their distinguished boundaries, only according to toponymic data we can conclude that the geographical

placement of epic toponyms let us think that epic events (conflicts) develop in the direction from the heads of the *Hwang Ho*, the *Amdo*, the *Kukunor* – the cradle of Geseriad formation, where there rose toponyms (compare – *Khatan gol*, *Naidgin gol*) to *Altai* and *Khukhei*, then along the steppe *Tamshiin Sagaan tala Tashaganma Dobuun*, across the *Baikal*, right up to the river *Zulkhe* (the *Lena*) – the culmination of its steady development and perfection on the lands of *bide*, *toba*, *bayats* and other tribes.

It should be noted that the epic “Geser” is also rich in oikonyms (place names) and elements close to them in form and meaning: *Tugud* (*Tebid*), *Khonin khoto*, *Tama*, *Doodo Tubeeshen uran*, *Baabgaityn oron*, *Zakhabai tubi* and others. In most cases, they are not real, but mythical names. It is typical of epic oikonyms as in case with other toponymic classes to be verbose. So, uligers are rich in such names as *Dokholoni gazar*, *Tulee ugei gazar*, *Ukhelengi gazari saada bii* [10]; *Khabtagar delkhei*, *khuiten khomkhoi oron*, *harabai uidkhartai n'utag* [9], *Naraboi buudei daida*, *Nogooboi khubkhai daida*, *Burtag balai daida* [5].

Conclusion

In all languages onyms, as a class of lexical units, contain various, sometimes unique country studies information, since this is one of the most important components of the culture development of any tribes and nations. To understand the content and message of proper names in the epic work it is important to imagine pristine picture of the universe, which an ancient man depicted in his mind.

Thus, the analysis revealed the symbolic nature of proper names used in the Buryat Geseriad. Interacting in one esthetic space epic onyms add special elation, lofty spirit and ethnic coloring to the Buryat uligers. Material culture, religious, social views of ancient people are reflected in proper names. Every new era had brought new interpretation of these names, inherited from previous eras in accordance with the spiritual and social code of the time.

Literature

1. Sanzheeva L. Ts. Buryat epic: problems of poetics and style. Ulan-Ude, Buryat State University Publ. House, 2011, 240 p. (In Russ.)
2. Dugarov B. S. Buryat Geseriad: heavenly prologue and the world of epic deities. Ulan-Ude, Publ. House of Buryat Scientific Center SB RAS, 2005, 298 p. (In Russ.)
3. Bertagaev T. A. Internal reconstruction and etymology of words in the Altai languages. In: Problems of the commonality of the Altai languages. Leningrad, Nauka Publ., 1971, pp. 100–107. (In Russ.)
4. Manzhigeev I. A. Buryat shamanistic and pre-shamanistic terms. Moscow, Nauka Publ., 1978, 128 p. (In Russ.)
5. Abai Geser-khubun – Buryat heroic epic: Abai Geser-khubun. Record. by Ts. Zh. Zhatzarano; ed., transl. and note by M. P. Khomonov. Ulan-Ude, Publ. House of Buryat Scientific Center SB RAS, 1961, 231 p. (In Buryat and Russ.)
6. Neklyudov S. Yu. Notes on mythological and folklore-epic symbolism among the Mongolian peoples: the symbolism of gold. *Etnografia Polska*. 1980, vol. XXIV, pp. 65–94. (In Russ.)
7. Dyakonov I. M. Archaic myths of the East and West. Mythology. Moscow, Nauka Publ., 1990, 247 p. (Research on the folklore and mythology of the East). (In Russ.)
8. Neveleva S. Yu. Mythology of the ancient Indian epic (pantheon). Moscow, Nauka Publ., 1975, 118 p. (In Russ.)
9. Abai Geser Bogdo khan – Buriadaai morin ulgar: Abai Geser Bogdo khan. Record. and comp. by S. P. Baldaev. Ulan-Ude, Publ. House of Buryat Scientific Center SB RAS, 1995, 525 p. (In Buryat)
10. Abai Geser – Buryat heroic epic: Abai Geser. Record. by I. N. Madason; transl., preface and comm. by A. I. Ulanov. Ulan-Ude, Buryat Book Publ. House, 1960, 314 p. (In Buryat and Russ.)
11. Chagdurov S. Sh. Poetics of Geseriada. Irkutsk, Irkutsk Publ. House, 1993, 368 p. (In Russ.)

УДК 398.224(35)
DOI 10.25587/j3191-9513-3142-1

Х. И. Мамисимедишвили

Тбилисский государственный университет им. И. А. Джавахишвили

ТАЙНЫЕ ЗНАКИ ВНЕШНОСТИ ГЕРОЯ В ЭПОСАХ КАВКАЗСКИХ НАРОДОВ

Аннотация. Цель настоящей статьи – обозреть сакральные приметы и таинственные знаки во внешности героев кавказских эпических произведений и показать особенность этих персонажей, классифицировать соответствующие мотивы и мифологические элементы, в которых проявляются архетипические слои данного образа.

Актуальность темы состоит в том, что изучение образа эпического героя будет не полным без исследования особых примет персонажа. К тому же вопрос поставлен в масштабе фольклора народов Кавказа. Исследование проводится в рамках структурного анализа фольклорных текстов и сравнительно-типологического метода. Новизна темы состоит в том, что на основе сравнительного изучения материала; выявляются общие сюжеты и модели в горных районах Восточной Грузии, в Ингушетии и горах Чечни. Это свидетельствует о близких взаимоотношениях соседних народов на протяжении веков.

Художественный образ эпического героя вылеплен из его героических подвигов и приключений. Однако, в эпосах как грузинского, так и северокавказских народов подтверждаются тайные знаки на теле героя, которые можно рассматривать как материальное выражение сверхъестественных качеств персонажа. Согласно мифологическому нарративу эти знаки указывают на везучесть и причастность их владельца к Богу. В среде грузинских горцев, в частности, у хевсуров, людей, носивших такие знаки, называли причастными к Богу (*natsiliani* – имеющий частицу как маркер божественной природы). Согласно распространенному поверью, избранные наследуют эти приметы от небесных существ от рождения, как знак неврежденности, удачи и рока.

Судьба эпического героя часто строится по изображенным на его теле тайным знакам, которые приносят герою то славу и величие, то становятся причиной его гибели. Тайные отметины на теле героя подтверждаются в произведениях различных жанров фольклора кавказских народов: в эпосах, преданиях, балладах. Как показатель богоизбранности человека, они встречаются также в средневековой грузинской литературе.

Ключевые слова: фольклор; мифология; мифологема; героический эпос; народная традиция; тайные знаки; образ героя; внешность героя; судьба и удача; эпосы народов Кавказа.

Kh. Mamisimedishvili

Secret signs in hero's appearance in the epic works of the peoples of the Caucasus

Abstract. The purpose of this article is to survey the sacred omens and mysterious signs in the appearance of the heroes of the Caucasian epic works and to show the peculiarity of these characters, to classify the corresponding motifs and mythological elements in which the archetypal layers of this image are manifested.

The relevance of the topic lies in the fact that the study of the image of an epic hero will not be complete without researching the special features of the character. In addition, the question is raised on the scale of the folklore of the peoples of the Caucasus. The research is carried out within the framework of the structural analysis of folklore texts and the comparative typological method. The novelty of the topic lies in the fact that on the basis of a comparative study of the material, common plots and models are revealed in the mountainous regions

МАМИСИМЕДИШВИЛИ Хвтисо Ильич – д. филол. н., доц. каф. фольклористики гуманитарного факультета Тбилисского государственного университета им. И. Джавахишвили, Тбилиси, Грузия.

E-mail: khvtiso.mamisimedishvili@tsu.ge

МАМИСИМЕДИШВИЛИ Хвтисо – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof. of the Department of Folkloristics, Faculty of humanities, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Tbilisi, Georgia.

E-mail: khvtiso.mamisimedishvili@tsu.ge

of Eastern Georgia, in Ingushetia and the mountains of Chechnya. This testifies to the close relationship of neighboring peoples over the centuries.

The artistic image of the epic hero is sculpted from his heroic deeds and adventures. However, in the epics of both the Georgian and North Caucasian peoples, secret signs on the hero's body are confirmed, which can be considered as a material expression of the supernatural qualities of the character. According to the mythological narrative, these signs indicate luck, and the involvement of their owner with God. Among the Georgian highlanders, in particular among the Khevsurs, people who wore such signs were called partakers of God (*natsiliani* – having a particle as a marker of divine nature). According to popular beliefs, the elect inherit these signs from heavenly beings from birth, as a sign of safety, luck and fate.

The fate of an epic hero is often built according to the secret signs depicted on his body, which bring the hero either glory and greatness, or become the cause of his death. Secret marks on the hero's body are confirmed in the works of various genres of folklore of the Caucasian peoples: in epics, legends, ballads. As an indicator of the chosenness of a person, they are also found in the medieval Georgian literature.

Keywords: folklore; mythology; mythologeme; heroic epic; folk tradition; secret signs on one's body; hero's image; hero's appearance; fate and luck; epics of the peoples of the Caucasus.

Введение

В фольклоре и, в частности, в народных эпосах, чрезвычайно важно изучение архетипических элементов и мифологических слоев, поскольку они отражают древнейшие события. Несмотря на то, что эти слои переплетены и их непросто отделить друг от друга, изучение и группировка мифологических элементов позволяют понять внутренние пласты и микроструктуру эпического текста. Целью предлагаемой статьи является идентификация моделей и структуры, встречающихся в произведениях эпического жанра, классифицирование мотивов, т. к. в них заложен потенциал выявления общего, универсального значения. Исследование проводится в рамках структурного анализа фольклорных текстов и сравнительно-типологического метода.

В эпосах всех народов встречаются такие сюжеты, мотивы, мифологические архетипы и другие элементы, в которых они полностью согласуются друг с другом. Даже в абсолютно разных традициях эпическое творчество в той или иной степени сохраняет сходные элементы.

В эпических текстах кавказских народов подтверждается наличие на теле героя тайных знаков, свидетельствующих о благословенности и удачливости его обладателя. Чрезвычайно важно выявить семантику, генезис и типологию этих знаков, т. к. это то, что дает герою сверхъестественную силу и хранит секрет его успеха или неудачи.

В эпических текстах этот мотив принадлежит к архаическому пласту.

Литературная традиция

На средневековую грузинскую литературу повлияли мифологические и религиозные представления, которые, соответственно, нашли отражение во внешности персонажей.

В «Витязе в тигровой шкуре» на теле героя мы не видим астральных и религиозных знаков, хотя автор поэмы для передачи избранности главных героев часто использует метафоры солнца и луны как художественное средство. Герои «Витязя в тигровой шкуре» не просто похожи на солнце и луну, а сияют, как солнце и луна.

Духовное и внешнее великолепие избранных Богом людей неоднократно подчеркивается в древнегрузинской агиографической литературе. Грузинский писатель X в. Георгий Мерчуле участникам Джавахетского собрания представляет Григола Хандзтели сияющим божественным величием и славой: «Вдруг они увидели святого. Он ехал верхом на осле в собрании отцов при чудном видении: простая одежда на старце казалась облачением из ослепительно блестящего света, клобук на его голове красовался, точно царский венец, украшенный бесценными благородными камнями и жемчугом» [1, с. 379].

Народная традиция хранения в тайне божественных знаков на теле находит свой архетип в Евангелии от Матфея. Спускаясь ночью с горы Фавор, Иисус повелел своим ученикам Петру, Иакову и Иоанну хранить тайну о Его божественной славе, которую они видели на горе, пока Сын Человеческий не будет воскрешен из мертвых: «Никому не сказывайте о сем видении, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых» [2, с. 38].

В народных текстах и художественной литературе тайные знаки на теле персонажа выражают его избранность, божественное величие и особую силу. Везучий, благодатный человек, имеющий на теле тайные знаки, на хевсурском диалекте грузинского языка называется *ბაწილიანი* (*natsiliani*), т. е. имеющий частицу – маркер божественной природы. Владеющие частицей герои избраны Господом и своим внешним великолепием становятся похожими на Господа. Сияние, переданное посредством астральных и религиозных знаков, должно было храниться в тайне, как и божественная природа Сына Человеческого, явившаяся перед Петром, Иаковом и Иоанном на горе Фавор в ночь, когда «просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» [2, с. 37]. Исходя из сказанного, можно предположить, что мы имеем дело, с одной стороны, с древними народными представлениями, а с другой – с своего рода мифологической аллюзией евангельского эпизода, который в народном мифологическом сознании сформировался в форме причастности, владения божественной частицей.

В исландских сагах невидимая сила, определяющая жизнь, судьбу и успех героя, называется *Hamingja* (Хамингья). По словам А. Я. Гуревича, «“хамингья” или “судьба”, “счастье”, “удача”, “участь”, “доля”, – обозначают качества отдельного человека или его семьи, рода (у каждого индивида или рода своя судьба, своя удача)» [3, с. 52].

Грузинская фольклорная традиция избранность грузинских царей из рода Багратиони представляет божественными знаками на их теле. Заслуживают внимания изображения астральных символов на одеждах царей, указывающие на их небесное происхождение. Люди считали, что у грузинских царей рода Багратиони была так называемая «частица» – знак отличия на теле и божественной везучести, что также указано в записках итальянского миссионера Кристофоро де Кастелли, который прожил в Грузии более двадцати пяти лет. Он создал уникальный альбом, в котором описывает общественно-политическую жизнь Грузии в 1628-1654 гг. Кастелли сопроводил портрет Имеретинского короля Александра III следующей надписью: «Говорят, что с самого рождения на обеих сторонах спины у него был изображен крест» [4, с. 455]. Любопытный миссионер, лечивший царя Имерети Баграта IV, однажды спросил его, есть ли у него на спине знак креста, «о чем в этих царствах публично заявляли» [4, с. 457]. Царь, однако, ничего не сказал об этом, поскольку, очевидно, присутствие этих знаков на человеческом теле навсегда должно было остаться тайной для других.

Харизма царствования в разных традициях находит разное выражение. В исландских сагах удача, судьба – это свойство, которое приписывается, прежде всего, лидеру, вождю Кунгу [3, с. 55]. По сведениям Марко Поло, в древности в Грузии цари рождались с изображением орла на правом плече [5, с. 217]. Знак креста на правой лопатке, вместе с другими знаками грузинской народной мифологии, является атрибутом «имеющих частицу» людей. В народной традиции знаки солнца и луны между лопатками, вообще астральные изображения на теле, считались божественным явлением и подтверждением избранности героя.

Персонажи с божественным знаком в героических балладах

В фольклорном творчестве горцев Восточной Грузии об отдельных героях созданы песни, хотя они не доросли до завершённого эпоса. Однако, персонажи этого цикла несут в себе черты эпического героя. Один из таких «эпических инвентарей» – тайный знак, изображенный на теле героя грузинских народных баллад.

Сверхъестественный знак на теле человека, который грузинские горцы-хевсуры называют «частицей, маркером Бога», чаще всего появлялся на груди и плечах избранных. Однако, согласно народным текстам, мы находим тайные знаки и на других частях тела. Хевсурский рассказчик объясняет «частицу» следующим образом: «Частица – это знак, который подобно солнцу и луне, у некоторых стоял на плечах, у кого-то – на лопатках, у других – на груди. Он обладал способностью светиться. Частицу держали в тайне, не обнажали и никому не показывали, потому что, если кто-нибудь заметил бы этот знак на теле человека, ее владелец мог погибнуть» [6, с. 11].

Божественный знак на теле, как священный символ избранности и благодати, прежде всего носили цари, служители культа и выдающиеся герои. Согласно одному хевсурскому героическому стихотворению, грузинский феодал XVII в. Арагвский владетель Зураб Эристави также был обладателем божественного знака. Баллада представляет Зураба Эристави, пришедшего

воевать с хевсурами, с сакральными символами: «Зураб присел на гору Рошки, осиянный солнечным светом» [7, с. 3]. Героическая поэзия грузинских горцев никогда не умаляет врага и не оскорбляет его достоинства. Наоборот, баллады часто наделяют врагов особыми, преувеличенными навыками и умением.

Хевсурское устное народное творчество знает еще одного героя с «частью» – Мамуку Калундаури, который своей благодатью противостоял агрессии жестокого феодала Зураба Эристави: «За Калундаури, Мамукой, следует сияние солнца» [7, с. 4]. По сведению хевсурского рассказчика Виссариона Габури, «Мамука Калундаури был наделен божественной силой: когда он отправлялся в поход, как звезда, за ним следовал столп, или свет» [8, с. 159]. Героев хевсурских баллад, Арагвского Эристави Зураба и Мамуку Калундаури, в знак их причастности и избранности, сопровождал солнечный свет. Побеждала благодать то одного, то другого. Исходя из фольклорных произведений, можно предположить, что Арагвский Эристави потерял свою благодать после того, как срубил сакральный дуб с золотой плетенью, произрастающий в священном месте Лашири, а также мироточивый тополь в святилище Хмала, что логически привело к предательскому убийству иссохшего и оставшегося без благодати Эристави. С другой стороны, Зураб Эристави предательски умертвил 63 хевсура в Тусо. Поэтому он сам стал жертвой предательства и был выслежен и убит по велению своего тестя, царя Картли и Кахети Теймураза I.

Сошествие божественного света с небес в грузинской мифологии также является признаком иерофании. В преданиях горных районов Восточной Грузии эпитет небесных существ, покровительствующих традиционным сообществам, звучит как «спустившийся с небес».

Изображенные на теле астральные знаки наделяют героя сверхъестественной силой и помогают ему победить врага. Абулети из Хахмата (горная местность в Грузии) истребил воров, разъезжающих верхом на поле. В народном стихотворении о нем говорится:

Предстанет перед судом этот, имеющий частицу от Бога,
Когда повернется, виден крест на левом плече [7, с. 92].

Как видно из народного стиха, Абулети из Хахмата владел частью, поскольку на левом плече у него был изображен крест, который помогал ему побеждать.

Следует отметить, что на одеяниях грузинских горцев, в частности, хевсуров, изображались кресты и астральные символы, имевшие сакральное назначение. Они защищали своего владельца от злых сил и помогали ему одолеть врага. Изображения солнца, луны и креста украшали центральный столб традиционного грузинского жилого дома, защищая семью от сглаза. Изображение солнца, луны и креста как священных символов было известно на всем Кавказе.

Тайные знаки и победа над врагом

Осетинские и ингушские эпосы также подтверждают, что сверхъестественные отметины на теле играли решающую роль в победе над врагом. Если таких знаков у героя не было, для успеха в бою он должен был прикрепить на тело сияющий талисман или надеть плащ из человеческой кожи. В абазинском нартском эпосе «Битва Саусурукъ и Албеджа»¹ функцию божественного знака на теле героя выполняет талисман, сияющий как солнце. По совету вещего коня, Сатанея прикрепила сияющий талисман к груди Саусурукъа и сшила для него новое верхнее одеяние, чтобы никто не видел тайный знак и не сглазил бы его. В полдень, когда в предгорьях Собер-Вашхи Саусурукъ увидел противника, сына чужеземца-нарта Албеджа, он расстегнул верхнюю одежду, и талисман, как солнце, засиял на его груди. Слепленный светом талисмана конь противника встал на дыбы и сбросил всадника, в результате Саусурукъ отрубил ему голову [9, с. 34]. Суть легенды заключается в том, что Саусурукъ не смог бы победить без сияющего как солнце талисмана, тайно прикрепленного к его груди, поскольку с первой попытки он потерпел полное поражение в схватке с сыном Албеджа.

Согласно осетинскому эпосу, таким же образом Сослан выиграл битву с Тотрадзом. Перед боем Сатанея сшила плащ Сослану из сырых шкур только что зарезанных волков, к которому прикрепила сотню бубенчиков и сотню колокольчиков, изготовленных небесным кузнецом

¹ В абазинских сказаниях главного героя зовут Саусурукъ (ср. абхазское Сасриква, кабардинское Сосрико, осетинское Созирико Сослан и т. д.).

Курдалагоном [10, с. 330–331]. В битве с Тотрадзом Сослан надевает шкуру волка, украшенную бубенцами, колокольчиками, разнообразными талисманами и амулетами и только так побеждает противника. Е. М. Мелетинский считает это поздней вставкой, поскольку, по его мнению, эпизод битвы Сослана и Тотрадза выражает своеобразную переоценку героического мифа с идеалами поздней эпохи [11, с. 182–183]. Однако, возможно, здесь мы имеем дело с отражением древней магической веры в то, что от волчьей шкуры Сослану должны были передаться волчьи навыки.

В национальных версиях нартского эпоса часто упоминается плащ из скальпа, бороды и кожи человека, который носили нартские храбрецы. Ж. Дюмезиль и Вс. Миллер данный мотив связывают со скифским обычаем, описанным в Истории Геродота. Так и должно быть, но в то же время, похоже, предки всех кавказских народов, в т. ч. чеченцев, ингушей и осетин, верили, что тому, кто носил плащ из кожи головы или бороды противника, передавалась сила убитого и ободранный противника. Согласно Галицко-Волынской летописи, у викингов аналогичное назначение имела и одежда из волчьей шкуры. По их поверьям, от плаща из волчьей шкуры к воинам переходил дух волка. Можно предположить, что плащ, сшитый из шкур противника, в обществе нартов должен был иметь какое-то магическое назначение [12, с. 77]. По ингушским сказаниям, нарт Козаш свалил себе бурку из бороды самых известных и знаменитых мужчин. Он, как гласит легенда, обладал магическими способностями, потому что, идя на войну, всегда надевал плащ из бороды мужчин [13, с. 328–331]. Чеченские сказания также подтверждают существование у нартов одеяний из человеческой кожи. Один из нартов-орстойцев сначала убил семь братьев и со всех семи содрал кожу, затем похитил их единственную сестру и приказал ей сшить для него плащ из кожи убитых братьев, прежде чем он проснется. Однако женщина все же нашла выход, и по совету жер-бабы, коварного нарт-орстойца дала убить Тинин Вису [13, с. 95–99]. В чеченских и ингушских легендах ношение плаща из человеческой кожи и бороды утеряло свое первоначальное ритуальное значение: в обоих случаях его носит антагонист – злой, отрицательный персонаж легенд, и таким образом эпос осуждает такое поведение, насилие.

Удача не постоянна, как в скандинавской традиции «Hamingja». По мнению А. Я. Гуревича, если человек своими действиями не будет постоянно укреплять и приумножать данные ему Богом способности, он потеряет «хамингью» [3, с. 52]. Возможность утратить данные Богом удачу и благодать (духовное богатство) представлена в евангельской притче об умножении таланта, согласно которой раб, не позаботившийся об умножении одного таланта, потерял все [2, с. 58]. Следовательно, если человек не совершенствует и не умножает данную от Бога благодать, он теряет ее и обедняет свою божественную природу. Опираясь на грузинские мифологические предания, З. Кикнадзе заключает, что жизнь благословенного героя заканчивается трагически, потому что благодать толкает его к гордыне, и он гибнет [15, с. 143]. Исчезновение благодати, удачи и дарованных Богом особых умений в народных эпических текстах Кавказа связано с раскрытием самых таинственных знаков, за которым следует смерть героя.

Опасность раскрытия тайны сакральных знаков

Владельцем божественного знака могли быть как мужчина, так и женщина. «Частица, или божественный знак на теле, как выражение избранности, возлагал на своего обладателя, с одной стороны, особую ответственность, а с другой обрекала на великие испытания и опасность, потому как в традиции горных районов Восточной Грузии избранничество со стороны божественного естества для любого члена общества скорее было бременем, чем привилегией» [15, с. 132]. Тайну отметин на теле причастного человека до его брака мог знать лишь единственный человек – мать. Обнаружение таинственных знаков или их раскрытие чужим, злым глазом приводило к неминуемой гибели героя, ибо божественные знаки должны были навсегда остаться тайной. По словам хевсурского рассказчика, «обладающий частицей, прежде чем обзаведется семьей, должен быть осторожен. На голом теле покажется какой-нибудь знак либо на голове, либо на груди, либо на плечах. Ночью он, оказывается, светится. Одной матери известно об этом знаке. Никто не должен видеть его и потому причастный должен быть осторожен. Женщина тоже может иметь частицу... Этот знак не принесет ничего хорошего, если кто-то увидит его, а если никто не видел и причастный женился, уже не опасно» [6, с. 14].

Мифологические повествования этого типа, в основном, связаны с преждевременно умершими и наделенными особыми способностями людьми. Народ связывает их кончину с потерей частицы и исчезновением благодати. Согласно мифологическим преданиям, человек лишался сакрального знака по причине сглаза, а благодати – от гордыни, преувеличения собственных возможностей.

До настоящего времени в научной литературе не отмечалось, что в соседних Хевсурети Ингушетии и горах Чечни о причастных и благодатных героях существовали такого же типа предания, что и в горных районах Восточной Грузии, что свидетельствует о близких взаимоотношениях соседних народов на протяжении веков. У кистинцев, переселившихся в Кахети из горной Чечни в XIX в., до сих пор сохранились верования в причастных людей: «О скончавшемся брате моего соседа говорили, что у него на теле были светящиеся отметины. Его мать всегда старалась никому не позволять видеть эти знаки и с этой целью шила для сына особые одеяния. Однажды, когда мальчику было 12 лет, он тайком отправился купаться в реке Алазани. Когда он снял одежду, те, кто были там, увидели тайные знаки, и мальчик умер в тот же вечер»¹. Подобные предания о людях со знаками, тайну которых знали только матери, и которые умерли бы, если посторонний человек увидел бы их отметины, – распространены также среди панкисских кистинцев.

То, что раскрытие тайных знаков приводило к неминуемой смерти героя, хорошо видно в ингушском нартском сказании «Сеска Солса и Вампал». Вампал, человек богатырского роста с изображением солнца и луны на плечах, попросил Сеска Солса не спрашивать у него секрет этих знаков, ибо, если Сеска попросит рассказать тайну, Вампал, несомненно, умрет [14, с. 99]. Очевидно, изображенные на теле тайные знаки защищали героя и обеспечивали победу над врагом. Человека с частицей на теле не мог рассечь меч, не касалась пуля. В ингушской легенде, у человека богатырского роста, как только он победил опасного противника в ожесточенном бою и тот беспомощно пал, между лопатками показались тайные знаки его силы – солнце и луна. Тайные знаки защитили богатыря Вампала от врага и принесли ему победу. Но эта безопасность не вечна. Если тайна знака раскроется, герой потеряет дарованную ему силу. Действительно, когда Сеска Солса спросил Вампала о тайне этих знаков, богатырь сразу умер [14, с. 99–101].

В грузинском героическом эпосе в качестве знака избранности героя Амирани является золотой зуб. Дочь Дэви пытается увидеть этот зуб, чтобы узнать в нем Амирани [16, с. 62]. Следует предположить, что она не только хотела распознать Амирани, но и намеревалась погубить его путем сглаза. Схожий эпический элемент мы находим и в осетинском эпосе: «У Хамыца во рту был чудодейственный зуб – зуб любви. Этот зуб обладал такими удивительными свойствами, что показав его женщине, последняя не могла отказать ему» [10, с. 260]. Золотой зуб Амирани и чудодейственный зуб Хамыца содержат астральную символику. Как золото связано с солнцем, так и зуб Хамыца связан с луной. Когда Сайнаг-Алдар нанес удар меча о чудесный зуб Хамыца, от меча отлетел кусочек, взлетел на небо и так появился месяц. Судя по всему, именно в чудодейственном зубе хранился секрет непобедимости Хамыца. Сайнаг-Алдару удастся убить Хамыца только тогда, когда он своим волшебным мечом поражает тайное место тела Хамыца – зуб любви.

В героических эпосах абхазов и народов Северного Кавказа женские персонажи также обладают тайными знаками, божественным светом. Таков сияющий мизинец дочери Аирга в абхазском эпосе. Также следует отметить ингушский эпос, где показана способность Мелхи Азы и Беты Лира сиять, посредством чего эти персонажи одолевают врагов или помогают героям в победе над противником.

Тайну необходимо хранить в секрете, т. к. раскрытие тайны для его владельца обернется бедой. Исходя из этого, изображение сверхъестественных знаков на теле должно было остаться неизвестным внешнему миру. В хевсурской традиции существует множество легенд о смерти человека, который был загублен сглазом. Сам мифо-эпический герой грузинского фольклора –

¹ Текст записан мной со слов С. Бордзикашвили, живущего в Панкисском ущелье (студент II курса магистратуры ТГУ, 24 мая 2019 г.).

Торгва Дзагани, по одной версии – потомок рода Багратиони, а по другой – властелин Панкисского ущелья, погиб после того, как на его теле была раскрыта тайна существования божественных знаков. Когда Торгва, после купания поднимался из реки Иори, кто-то заметил тайный знак на его обнаженном теле:

Из Иори поднялся, кто-то издала подхватил глазом,
Узнали про его величие, крест на плечах видели,
Солнце было написано справа, серп луны – слева [7, с. 16].

З. Кикнадзе отмечает: «Чужой глаз, который всегда враждебен, замечает изображения креста, солнца и луны, отпечатанные на плечах Торгвы – пиктографические знаки его причастности, существование которых на его теле должно было оставаться тайной до самой его смерти» [15, с. 146]. До раскрытия тайны божественного знака Торгва был могущественным героем. Вскоре после обнаружения тайных отметин на его теле Торгва был убит стрелой, выпущенной болящим на протяжении семи лет человеком.

Часть на теле избранника изображается посредством солнца и луны, ведь они, как сверхъестественные астральные знаки, обладают также способностью светиться. По словам одного из рассказчиков, «когда мой брат засыпал, я заходил к нему, и если он лежал навзничь, потолок был освещен доверху и я накрывал его одеялом, чтобы никто не видел это» [6, с. 15].

По чеченской легенде, от сглаза умирает единственная сестра семи братьев из Ялхой-Мохка¹. Однажды у сошедшей к источнику девушки пастухи увидели божественную частицу. Удивленные пастухи спросили ее: «Девушка, скажи нам, что светится белым, ткань твоего платья или часть твоего тела?» [17, с. 332–333]. По чеченской легенде, имеющая частицу сестра семи братьев вскоре умерла из-за сглаза пастухов.

Где тайна подтверждена, там существует и правило ее хранения и защиты. Чем бережнее хранится тайна, тем сильнее человек. Раскрывая тайну, человек фактически обезоруживается, опустошается и теряет данную ему или ей силу. Подобный случай рассказывается в Библии: «Сверхчеловеческая сила библейского Самсона сокрыта в его волосах» [18, с. 50]. Это герой, носящий в себе солнечную природу, потому как его имя происходит от еврейского слова «шимшон», что означает «солнце». Эта сверхъестественная сила помогла Самсону одержать победу над львом. Но человек не в состоянии хранить тайну. Подкупленной филистимлянами Далиде Самсон открывает секрет своей силы, от которой зависит его жизнь. «Если же остричь меня, то отступит от меня сила моя; я сделаюсь слаб и буду как прочие люди», – говорит он женщине [19, с. 233]. И филистимляне, ворвавшись в комнату, отстригают все семь кос у спящего Самсона, берут его и выкалывают ему глаза.

Сванская версия грузинского эпоса «Амираниани» рассказывает о тайной любви охотника и богини охоты Дали. Охотник и Дали встречаются в недоступной горной пещере [16, с. 305]. Когда секрет раскрывается, и вещая жена охотника стрижет золотые волосы Дали во сне, бессмертная становится смертной. Дали умирает.

Мифологема нарушения хранения и запрета тайны универсальна как в жизни, так и в фольклоре и литературных произведениях, т. к. если тайна не раскроется, сюжет не будет развиваться. Тайное место на теле Ахилла – его пята. В осетинском эпосе слабым местом Сослана являются колени, которые остались незакаленными в волчьем молоке [20, с. 268]. Согласно абхазскому эпосу, Нарджхой знал, что дух Хуажварфиса находится в его стопах. Если стрела попадет ему в стопу, преследователь испустит дух. Поэтому Нарджхой целит стрелу в стопу Хуажварфиса [21, с. 265]. Очевидно, этот мотив универсален, и, согласно эпическим текстам, раскрытие тайны невинности тела лишало героя его силы и приводило к его трагической гибели.

Змея и присвоение сверхъестественных знаков

Опираясь на скандинавские предания, А. Гуревич в своей книге «История и сага» отмечает, что «Namingja», та же везучесть, не исчезает бесследно после кончины своего владельца. Она покидает героя в момент смерти и переходит к его наследнику или родственнику [3, с. 52]. По

¹ Единственная сестра семи братьев: такое количество братьев и сестер типично для чеченских, ингушских и осетинских сказаний.

поверью грузинских горцев, в частности хевсуров, частица, как видимый знак везения героя, не пропадала бесследно. Хевсуры считали, что после смерти владельца частицей завладевала змея. Согласно народному тексту, «один мальчик умер в Тианети, и когда его положили у могилы, пришла змея, чтобы взять его частицу, но ее убили. Вскоре пришла вторая змея, убить ее не успели. Она заползла в гроб покойного. Отец отрока увидел это и сказал: – Проклятая, подождала бы хоть немного, ведь этот гроб все равно станет твоим гнездом. Оказывается, змея не оставит частицу человека и все равно возьмет ее после погребения. Это глаз змеи, – говорят в народе» [6, с. 17]. Согласно грузинским легендам, змея забирает частицу у покойника, возвращает ее себе и играет ею при лунном свете. Основными мифологическими элементами этого типа легенд являются труп, змея, часть и могила.

Очевидна параллель между ингушскими сказаниями и хевсурскими представлениями о людях с божественным знаком. Согласно одной ингушской легенде, змея пришла в гробницу к любимой женщине Оршамарат Эрши, предположительно, чтобы взять ее частицу. В сказании присутствует стереотипное выражение, передающее владение знаком и божественной красотой женщины, которое сохранилось до наших дней в речи панкисских кистинцев. По легенде, любимая женщина Оршамарата Эрши «умирала от красоты» («хазалла ялла йоллуш йоI»). Это выражение используют чеченцы, кистинцы и ингуши, когда говорят об умершей женщине удивительной красоты, которая, возможно, умерла от сглаза. Умерла и любимая женщина Оршамарата Эрши. Он был похоронен вместе со своей возлюбленной в одной гробнице, завернутый с нею в один саван¹. Оршамарат Эрш увидел змею, подползшую к его мертвой возлюбленной. Думается, что, как и в грузинских народных текстах, здесь змея подползает к женщине, чтобы заполучить часть. У легенды сказочно-мифологический финал. В конце Оршамарат Эрши убивает змею, овладевает амулетом *natvristsvali*-натвристивали (камнем исполнения желаний) и воскрешает свою возлюбленную [17, с. 295–296]. Одним словом, у этого амулета есть сверхъестественное свойство воскрешать мертвых. Опираясь на осетинские предания, Л. А. Чибиров также указывает на другую функцию камня исполнения желаний. По его словам, осетины лечили больных при помощи такого камня. Служители культа и знахари «натвристивали», или так называемый «камень дьявола» завязывали в черную ткань и вешали на шею больного. Они верили, что он, несомненно, вылечит больного. С целью превенции они также советовали здоровым людям носить эти предметы на теле [22, с. 277]. Видимо, что частица, которой обладает человек от рождения и что проявляется на его теле тайными знаками, у змеи превращается в драгоценный камень. Этот камень осетины называют *цкурай фардиг*, грузины – *натвристивали*, ингуши – *дошобурилг* (золотой шарик) и т. д. Как в грузинских, так и ингушских и осетинских народных традициях этому камню приписываются сверхъестественные свойства.

Заключение

Таким образом, в эпических текстах кавказских народов божественные знаки удачливости героя представлены схожими символами. Эти знаки выражают сверхъестественную силу, умения и избранничество героя. Согласно текстам, тайна сверхъестественного знака должна была держаться в секрете. Раскрытие тайны и обнаружение сверхъестественного знака на теле героя приводило к неминуемой гибели его обладателя, т. к. знак хранил, с одной стороны, секрет успеха героя, а с другой – его невредимость. Очевидны параллели тайных отметин на теле героев эпоса народов Кавказа, свидетельствующие о тесных социальных взаимоотношениях соседних народов и о существовании общего мифологического субстрата в их фольклоре.

Литература

1. Мерчуле Георгий. Житие св. Григория Хандзтийского. Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. Кн. 7 / введ., издание и пер. с дневником поездки в Шавшию и Кларджию Н. Я. Марра. – Санкт-Петербург : Тип. Имп. акад. наук, 1911. – 449 с. (На грузинском и рус. яз.)
2. От Матфея святое благовествование // Новый завет и Пластырь. – Лондон : T.B.S, 1989. – С. 38.
3. Гуревич А. Я. История и сага. – Москва : Наука, 1972. – 198 с.

¹ В таких сюжетах В. Я. Пропп видит отголоски обряда погребения жены вместе с мужем [23, с. 111].

4. Кастелли, Кристофоро Де : [Альбом зарисовок и реляция Де Кастелли] / [пер., исслед. и коммент. Б. Гиоргадзе]. – Тбилиси : Мецниереба, 1977. – 457 с. (На грузинском яз.)
5. Поло Марко. Книга о разнообразии мира / пер. И. П. Минаева. – Москва : Эксмо, 2006. – 480 с.
6. Материалы фольклорной экспедиции в селе «Тетрицклеби» // Фольклорный архив Тбилисского Государственного университета им. Ив. Джавахишвили. – Ф. 4. Оп. 2. Ед. хр. 579. – 25 л. (На грузинском яз.)
7. Шанидзе А. Грузинская народная поэзия, Хевсурская. – Тифлис : Гос. изд-во, 1931. – 707 с. (На грузинском яз.)
8. Габури Б. Хевсурские материалы. Ежегодник Грузинского лингвистического общества. – Тифлис : Гос. изд-во, 1923–1924. – 167 с. (На грузинском яз.)
9. Дьячков-Тарасов А. Н. Абадзехи (Историко-этнографический очерк) // ЗКОИРГО (Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества). – 1902. – Кн. 22. – Вып. 4. – С. 34.
10. Нарты (осетинский народный эпос) / пер. с осетинского на грузинский М. Цховребовой. – Цхинвали : Иристони, 1988. – 382 с. (На грузинском яз.)
11. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1963. – 464 с.
12. Мамисимедишвили Х. И. Чеченские и ингушские сказания о нартах. Исследование, тексты и комментарии. – Тбилиси : Самшобло, 2020. – 472 с. (На грузинском яз.)
13. Дахкильгов И. А. Ингушский нартский эпос. Тексты и исследование. – Нальчик : ООО «Тетраграф», 2012. – 599 с. (На ингушском и русс. яз.)
14. Чеченский фольклор (нарт-эпосские сказания и сказки). Т. 3 / сост. С. Ч. Эльмурзаев. – Грозный : ИПК «Грозненский рабочий», 2015. – 320 с. (На чеченском яз.)
15. Кикнадзе З. Г. Грузинская мифология. Т. 1. – Тбилиси : Изд-во гос. ун-та им. И. Чавчавадзе, 2016. – 268 с. (На грузинском яз.)
16. Амираниани. Грузинская народная проза, II. – Тбилиси : Изд-во Тбилисского гос. ун-та, 2019. – 571 с. (На грузинском яз.)
17. Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. – Москва : Наука, 1972. – 467 с.
18. Кикнадзе З. Г. Библейские проповеди. – Тбилиси : Carpe diem, 2018. – 352 с. (На грузинском яз.)
19. Библия, Судьи. – Тбилиси : Изд-во Патриархата Грузии, 1989. – 1216 с. (На грузинском яз.)
20. Мамисимедишвили Х. И. Осетинский фольклор. – Тбилиси : Изд-во Тбилисского гос. ун-та, 2015. – 405 с. (На грузинском яз.)
21. Сказание о нартах. Абхазский эпос. – Тбилиси : Накадули, 1980. – 272 с. (На грузинском яз.)
22. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. – Москва : Российская политическая энциклопедия, 2008. – 712 с.
23. Пропп В. Я. Русский героический эпос. – Ленинград : Изд-во Ленинградского ун-та, 1955. – 552 с.

References

1. Merchule Georgy. The life of St. Grigory Khandzitsky. Texts and research in Armenian-Georgian philology. Book 7. Preface, publ. and transl. with a diary of a trip to Shavshia and Klardzhia by N. Ya. Marr. Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1911, 449 p. (In Georgian and Russ.)
2. The Gospel of Matthew. In: New Testament and Psalms. London, T.B.S. Publ., 1989, p. 38. (In Russ.)
3. Gurevich A. Ya. History and Saga. Moscow, Nauka Publ., 1972, 198 p. (In Russ.)
4. Cristoforo De Castelli: Sketchbook and De Castelli's Relation. Transl., research and comm. by B. Giorgadze. Tbilisi, Metsniereba Publ., 1977, 457 p. (In Georgian)
5. Marco Polo. A book about the diversity of the world. Transl. by I. P. Minaev. Moscow, Eksmo Publ., 2006, 480 p. (In Russ.)
6. Materials of folkloric expedition in the villiage “Tetrtsklebi”. In: Folklore archive of the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University. Fund 4, inv. 2, storage unit 579, 25 sh. (In Georgian)
7. Shanidze A. Georgian folk poetry, Khevsur. Tiflis, State Publ. House, 1931, 707 p. (In Georgian)
8. Gaburi B. Khevsurian materials. “Tselitsdeuli” of the Georgian Linguistic Society. Tiflis, State Publ. House, 1923–1924, 167 p. (In Georgian)
9. Dyachkov-Tarasov A. N. Abadzekhi (Historical and ethnographic sketch). ZKOIRGO (Notes of the Caucasian Department of the Imperial Russian Geographical Society). 1902, book 22, iss. 4, 349 p. (In Russ.)

10. Narts (Ossetian folk epic). Transl. from Ossetian into Georgian by M. Tskhovrebova. Tskhinvali, Iristoni Publ., 1988, 382 p. (In Georgian)
11. Meletinsky E. M. The origin of heroic epic. Early forms and archaic monuments. Moscow, Oriental literature Publ., 1963, 464 p. (In Russ.)
12. Mamisimedishvili Kh. I. Chechen and Ingush Nart Legends. Research, texts and comments. Tbilisi, Samshoblo Publ., 2020, 472 p. (In Georgian)
13. Dakhkilgov I. A. Ingush Nart epic. Texts and research. Nalchik, ООО “Tetragraf” Publ., 2012, 599 p. (In Ingush and Russ.)
14. Chechen folklore (Nart-Erstoi legends and tales). Vol. 3. Comp. by S. Ch. Elmurzaev. Grozny, IPK “Groznskii rabochii” Publ., 2015, 320 p. (In Chechen)
15. Kiknadze Z. G. Georgian Mythology. Vol. 1. Tbilisi, I. Chavchavadze State University Publ., 2016, 268 p. (In Georgian)
16. Amiraniani. Georgian Folk Prose, II. Tbilisi, Tbilisi State University Publ., 2019, 571 p. (In Georgian)
17. Dalgat U. B. The heroic epic of the Chechens and Ingush. Moscow, Nauka Publ., 1972, 467 p. (In Russ.)
18. Kiknadze Z. G. Biblical Leadership. Tbilisi, Carpe diem Publ., 2018, 352 p. (In Georgian)
19. Bible, Judges. Tbilisi, Patriarchate of Georgia Publ., 1989, 1216 p. (In Georgian)
20. Mamisimedishvili Kh. I. Ossetian Folklore. Tbilisi, Tbilisi State University Publ., 2015, 405 p. (In Georgian)
21. The Legend of the Narts. Abkhazian epic. Tbilisi, Nakaduli Publ., 1980, 272 p. (In Georgian)
22. Chibirov L. A. Traditional culture of the Ossetians. Moscow, Russian Political Encyclopedia Publ., 2008, 712 p. (In Russ.)
23. Propp V. Ya. Russian heroic epic. Leningrad, Leningrad University Publ., 1955, 552 p. (In Russ.)

УДК 398.224(512.37)
DOI 10.25587/m1682-8728-9076-h

Т. Г. Басангова

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова

ОБРАЗ КУЗНЕЦА В «ДЖАНГАРЕ» – ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Аннотация. Актуальность исследования обусловлена тем, что мифический образ кузнеца Кеке Дархана исследован многими учеными, однако он требует более углубленного изучения. Данная статья направлена на выявление в образе «седого как лунь» кузнеца представлений, связанных с сакральной природой образа. Ставится задача исследовать образ кузнеца в героическом эпосе монгольских народов, чтобы изучить его эволюцию. Кеке Дархан – это один из «культурных героев», получивший отражение в эпосе монгольских народов, прошедший сложный путь развития. В изучении данного образа применяется системный подход, историко-культурный, историко-типологический методы, позволяющие комплексно изучить этот древний образ в разных версиях и вариантах героического эпоса «Джангар». Поездка главного богатыря Джангара к кузнецу является одним из сюжетообразующих мотивов в эпосе, причиной этого путешествия из Среднего мира в Нижний является поломка копья. Богатырь перемещается в сторону, где небо сливается с землей, затем через провал красного цвета, опускается в Нижний мир, где находится кузница Кеке Дархана. Кузнец Кеке Дархан выступает как провидец, как главный помощник Джангара в восстановлении его богатырских качеств, ибо в эпосе сохраняется триединство – богатырь, его конь, богатырское оружие. Потеря коня или оружия в эпосе «Джангар» служит мотивировкой для совершения богатырских подвигов. Мотив починки копья представлен в двух главах калмыцкого героического эпоса «Джангар»: 1) «Дуут богд Жаңһр догһн Хар Кинесиг дөрәүцүлгһн бөлг» («Песнь о том, как прославленный богдо Джангар свирепого Хара Киняса покорил»); 2) «Ут Цаһан маңһсиг богд Жаңһр дөрәүцүлгһн бөлг» («Песнь о том, как богдо Джангар мангаса Уту Цагана покорил»); а также в песне «Джангара», записанного Б. Я. Владимирцовым, и в сарт-калмыцкой эпосе, зафиксированной А. В. Буруковым.

Ключевые слова: эпос; калмыки; героический эпос «Джангар»; мифопоэтика; мифологема; образ; кузнец; культ; культурный герой; фольклор.

Т. Г. Basangova

The image of the Blacksmith in heroic epic of the Mongolian peoples *Jangar*

Abstract. The relevance of the study is due to the fact that the mythical image of the blacksmith Keke Darkhan has been studied by many scholars, but it requires more in-depth study. In this regard, this article is aimed at identifying in the image of the “gray-haired as a harrier” blacksmith ideas associated with the sacred nature of the image. The task is to investigate the image of the blacksmith in the heroic epic of the Mongol peoples in order to study his evolution. Keke Darkhan is one of the “cultural heroes” reflected in the epic of the Mongolian peoples, who has gone through a difficult path of development. In the study of this image, a systematic approach, historical-cultural, historical-typological, is used, which makes it possible to study this ancient image comprehensively in different versions and variants of the heroic epic *Jangar*. The trip of the main hero Jangar to the blacksmith is one of plot-forming in the epic, the motivation for this journey from the Middle World to the Under World is a broken spear. The hero moves to the side, where the sky merges with the earth. Then, through the red hole, he descends into the Under World, where the forge of Keke Darkhan is located. The Keke Darkhan blacksmith acts as a seer,

БАСАНГОВА Тамара Горяевна – д. филол. н., зав. сектором Международного научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия.

E-mail: basangova49@yandex.ru

BASANGOVA Tamara Goryaevna – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof., Head of the Sector “Oyrats and Kalmyks in Eurasian Space”, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia.

E-mail: basangova49@yandex.ru

as the main assistant of Jangar in restoring his heroic qualities, for in the epic the trinity is preserved – a hero, his horse, and a heroic weapon. The loss of a horse or weapon is the motivation for eliminating the shortage and further performing heroic deeds, dangerous travels to eliminate it. The motif for repairing the spear is presented in two chapters of the Kalmyk heroic epic *Jangar*: 1. “Duut bogd Jangar dogshn Khar Kinesig durretsulgsn bulg” (“A song about how the famous bogdo Jangar conquered the fierce Khara Kinesa”), 2. “Ut Tsagan mangsig bogd Jangar durretsulgsn bulg” (“The song about how bogdo Jangar mangas Utu Tsagan conquered”), in the song *Jangar*, recorded by B. Ya Vladimirtsov, in the Sart-Kalmyk epic, recorded by A. V. Burukov.

Keywords: epic; Kalmyks; heroic epic *Jangar*; mythopoetics; mythologeme; image; blacksmith; cult; cultural hero; folklore.

Введение

Цель работы – выявление древнейших мифологических представлений, лежащих в основе образа кузнеца, одного из наиболее архаических персонажей калмыцкого героического эпоса, а также анализ эпических мотивов, связанных с образом кузнеца, в героическом эпосе «Джангар» монгольских народов.

В основу данного исследования положены тексты калмыцкого героического эпоса «Джангар» разных лет издания. Известны сказительские репертуары: Малодербетовский цикл (запись 1862 г.), Багацохуровский цикл (1853–1862 гг.), эпический репертуар рапсода Ээлойраян Овла (1908 г.), эпический репертуар джангарчи Давы Шавалиева (1940 г.), монголо-ойратский героический эпос, сарт-калмыцкая версия «Джангара», монгольские версии «Джангара».

В традиционной культуре калмыков кузнечество занимает особое положение, что отразилось в фольклоре. Согласно историческим исследованиям у калмыков: «Было развито кузнечество, по большей степени удовлетворявшее потребности кочевого скотоводства, земледелия и рыболовства, а также домашнего быта. В бытность Калмыцкого ханства кузнецы покрывали потребность войска в оружии – они изготавливали металлические принадлежности к конской сбруе, сайдаки, ружья, наконечники стрел, копий, дротиков. Для хозяйственных нужд делали ножи различных размеров и назначений, щипцы для очага, пряжки к поясам и ремням, крючки. Кроме того, пришедшие в негодность вещи подвергались ремонту – сельскохозяйственные орудия, ведра, ножи, котелки» [1, с. 5].

В «Калмыцко-русском словаре» *дархн* представлен следующим образом: 1) кузнец, 2) мастер, *төмрин дархн* – кузнец по металлу, *алтна дархн* – золотых дел мастер, 3) лицо, свободное от повинностей [2, с. 185]. Также слово «дархан» у монгольских народов интерпретируется как «священный, неприкосновенный, заповедный» [3, с. 148]. Наблюдается божественная связь с тайными знаниями, т. к. добыча металла, его обработка относилась у монгольских народов к разряду сакральных действ. Кроме этого, кузнецы у монгольских народов традиционно подразделялись на черных и белых: белые кузнецы (*цаган дархад*) занимались ювелирным искусством, а черные кузнецы (*хар зархад*) изготавливали изделия из железа.

В. П. Дарбакова, изучившая традиционную обработку металлов у монголов, пришла к выводу о том, что материал по традиционной обработке металла «свидетельствует о богатстве и высокой развитости материальной культуры монгольских народов». Ею также было отмечено, что «дарханы имели небесного покровителя “улан сякюсен”, который изображался верхом на козле» [4, с. 22].

Мифическому образу Кеке Дархана было посвящено немало работ, среди которых следует отметить главу «Функция и значение эпического образа кузнеца в “Джангаре”» из книги А. Ш. Кичикова «Исследование калмыцкого героического эпоса “Джангар”» [5, с. 75–89]. Известный джангаровед приходит к выводу, что наиболее полно мотив поездки богатыря Джангара в нижний мир отражен в «Песне о поражении Хара Киняса» [6, с. 228–293] и в песне «О победе над Уту Цаганом» [7, с. 87–88].

Э. Б. Оваловым изучен мотив поломки копья в разных песнях «Джангара». Автор отмечает, что «кроме сходства этого мотива есть и различия, имеются отличия при передаче данного мотива. Прежде всего, надо отметить архаичность мотива ломки копья в песнях монгольской версии эпоса» [8, с. 43].

Автором настоящей статьи ранее была исследована производственная обрядность калмыков, в т. ч. и кузнечная, изучены бытующие в фольклорной традиции тексты благопожеланий, посвященных мастерам «урчуд» [9, с. 481–486].

Мотив путешествия богатыря Джангара в Нижний мир

Мотивировкой поездки богатыря Джангара в Нижний мир к кузнецу Кеке Дархану является починка копья *арм*. Описание починки копья в каждой из песен «Джангара» делится на несколько частей.

Так, структура описания «поломки копья» в поэме «О Хара Кинясе» выглядит следующим образом: 1) богатырский поединок Джангара с враждебным богатырем Хара Кинясом; 2) поломка сандалового копья; 3) описание пути богатыря Джангара к Кеке Дархану; 4) магическое превращение богатыря в десятилетнего мальчика; 5) ритуал знакомства Кеке Дархана и богатыря Джангара; 6) угроза Кеке Дархана; 7) нарушение запрета входа в кузню; 8) Джангар как помощник кузнеца; 9) восстановление копья; 10) возвращение Джангара в страну Бумбу для ее защиты [10, с. 76].

Структура мотива ломки копья в песне «О победе над Уту-Цаганом» из репертуара сказителя Ээлян Овла представлена следующим образом: 1) бой богатырей; 2) ломка копья; 3) описание пути богатыря; 4) нахождение красного провала; 5) пребывание богатыря Джангара в провале; 6) знакомство с кузнецом; 7) Джангар как помощник и ученик кузнеца; 8) кузнец узнает богатыря Джангара; 9) кузнец дарит старинное копье Джангару, который некогда принадлежал прадеду богатыря; 10) произнесение Джангаром благопожелания в адрес кузнеца; 11) отъезд Джангара к тридцати пяти богатырям.

В песне «О победе над Уту Цаганом» говорится что пика сломалась в битве прадеда Джангара над Кюдер Шара Мангасом, ее же он вручает богатырю. Пика, сломанная в бою с богатырем Уту Цаганом, остается у кузнеца, проживающего на стороне восхода солнца.

В сарт-калмыцкой версии мангас имеет прозвище Хайсан Толхо мангас, т. е. «Имеющий большую голову величиной с казан». Мифические существа мангасы наделены возрастной характеристикой – это братья Четырехлетний Аюла и Трехлетний Аюла, которые противостоят богатырю Хонгору [11, с. 135].

Сарт-калмыцкая версия «Джангара» в записи А. В. Бурдукова состоит из двадцати семи эпизодов. В ней отсутствует характерный для эпических песен зачин, указывающий на время и место действия, и концовка. Сарт-калмыцкая версия начинается с мотива ломки копья. С восстановлением копья справляется сам богатырь Джангар.

Образ кузнеца – один из наиболее архаических персонажей в калмыцком героическом эпосе «Джангар». Кузнецы имели покровительство неба – тенгри, о чем свидетельствует имя одного из кузнецов в героическом эпосе «Джангар» – Кеке Дархан. Кеке (синий) – одна из характеристик неба у монгольских народов, свидетельствующая о связи кузнеца с Верхним миром – миром небожителей. Синий цвет у монголов олицетворяет вечность неба и природы [12, с. 4]. Чтобы починить копье (*арм*), Джангар опускается в страшный красный провал, в эпосе – это проход в Нижний мир, который представлен как ряд горизонтальных слоев – этажей с полыми пространствами между ними. Нижний мир предстает в эпосе в виде огненной реки, трясин, болот, омута, последние, в свою очередь, являются устойчивыми атрибутами хтонического океана. С. Ю. Неклюдов объясняет: «... подобные бездны – соответственно универсальным мифологическим шаблонам – есть остаточные “островки” в мире организованного космоса; “провалы”, дыры в нем; отверстия в подземные сферы, где продолжают бушевать стихии хаоса» [13, с. 224].

Красный цвет (*улан*) у монгольских народов считается священным. В сознании монголов красный цвет всегда ассоциировался с вечным и теплым лучом солнца [12, с. 5]. В калмыцких народных трехстишиях присутствует цветообозначение красный *улан*, связанный с видом заходящего солнца [14, с. 138–140]. Таким образом, огненная и солнечная природа кузнеца очевидна, также он связан с Нижним миром и с подземным огнем. Место нахождения кузнеца – это глубокая яма красного цвета, которая упоминается в калмыцких мифах о ветре и вихре в записи У. Душана: «Ветер сидит в глубокой красной яме, снаружи эту закрыли войлоком. Эту яму охраняет одна старуха – так говорят. Старуха иногда закрывала вход в яму войлоком, накрывавшем

дымоход, – так говорят. Иногда ветер дул сильнее, срывал войлок и вырывался наружу, в это время должен задуть ветер» [15, с. 176]. В другом тексте мифа говорится, что от быстрого бега старухи и ее хромоногой дочери появляется ветер. Сколько они бегали по степи – столько и дул сильный ветер. Когда хромая дочь старухи уставала и садилась отдохнуть, ветер прекращался [15, с. 176].

Демоны утаскивают в Нижний мир Хонгора через широкое красное отверстие, над которым располагается «одинокая черная лачуга» и из него идет дым [13, с. 195].

Подземелье красного цвета, Нижний мир является обиталищем природных стихий – ветра, вихря. Хромота дочери старухи, а также ее способность вызывать стихии говорят о её принадлежности к Нижнему миру, равно как и богатыри Сосруко, Тлепш, Созереш из нартского эпоса. З. Ж. Кудяева отмечает: «Подобная отмеченность – отсутствие одной ноги или обеих ног, их – хромота и кривизна, согласно мифологическим представлениям ряда культурных традиций, является символом сакральной божественной сущности персонажа и его принадлежности к хтоническому миру» [16, с. 33].

Таким образом, в Нижнем мире обитают природные стихии, мифические персонажи (седой, как лунь, кузнец, *шулмусы*, медноклювая старуха с джейраньими ногами, юноша-исполин), из животного мира: мыши – самец и самка, участвующие в обряде исцеления богатыря [17, с. 214–220].

В песне «О Хара Кинясе» Джангар по пути к кузнецу меняет облик, превратившись в десятилетнего мальчика, и в таком виде становится его помощником, качая меха в течение семи дней. Только по окончании семи дней, седой кузнец восклицает: «О, Узенга сын, одинокий Джангар». Кузнец узнает его и дарит ему сандаловое копье. В этой же песне Кеке Дархан и его помощники предупреждают Джангара, находящегося в облике десятилетнего мальчика: «Кто войдет без разрешения – тому строжайшее наказание». Запрет на вхождение в кузню без разрешения был связан с тем, что в народе бытовало поверье – мастерство кузнеца подвержено сглазу. То, что свято, нельзя подвергать загрязнению, существовал ряд запретов, к ним нельзя прикасаться женщинам, совершать обряд очищения [9, с. 9].

Только после прохождения богатырского испытания Кеке Дархан узнает Джангара «по взгляду, который у него как у нападающего сокола». Кеке Дархан и «сто и один кузнец клепаликовали для него вооружение» [18, с. 136].

Кузнец Кеке Дархан выступает как повелитель огня и металла, ибо по звону от молота и наковальни, который раздается из Нижнего мира, узнают его местонахождение. Ковка всех видов оружия кузнецом и его помощниками для «пяти тысяч юных богатырей», вышедших из кузни, – это непрерывный процесс, требующий огромных сил.

В богатырском поединке Джангара с врагами озвучены виды оружия – меч (*үлд*), копье (*жид*), пика (*арм*), стрела. А. Ш. Кичиков отмечает, что в кузнице находились «**дөш** – наковальня, **алх** – молот, **атхм** – шипцы, **көөрег** – кузнечный мех, **өрөм** – бурав». Исследователь относит данные слова к общемонгольскому пласту лексики, что свидетельствует о древности эпосов [19, с. 81].

В эпосе монгольских народов подробно описывается изготовление богатырского оружия, а некоторые оружия имеют даже имена, подчеркивающие их достоинства. Согласно всем версиям, традиционным оружием-атрибутом Джангара является *арам* (дротик), Савара – *ай-балта* (секира), Хонгора – меч «Шаджин-Шарбанг» (опахало веры), Гюмбе – *шор* (обоюдоострый меч). В монголо-ойратском эпосе богатырский меч Дайни Кюрюля, дарованный старцем Аксакалом, изготавливают кузнецы из разных стран – «дербетский кузнец сорок лет отбивал на наковальне, китайский кузнец выбил узоры-линии, а русский кузнец отдал искусно, непальский же кузнец выбил мелкие узоры, элетский кузнец дал отделку, а халхаский выбил кружочки». Только меч, выкованный кузнецами разных стран может перерезать пуповину богатырского младенца [20, с. 63].

Наиболее детальное описание копья нойона Джангара имеется в калмыцкой версии эпоса, в «Песне о Хара Кинясе»: «Жизнехранитель – копье его, с древком из сандала – алоэ, составлено из шести тысяч сплоченных корневищ этого дерева. Ударный стержень его составлен из трехсот пятидесяти сплоченных козьих рогов, а поверх него натянута покрывка из намотанных жил

шести тысяч меринов. Жало копья – из алмас – булата. У него шестнадцать лезвий, подавляющих ужасом все живое. В шелково-пушистую петлю-темляк может свободно проскочить выючный верблюд. Три белых кольца у копья – толщиной в тушу трехгодовалого барана, а толщина самого копья – три алдана» [18, с. 63].

Исследователи полагают, что пика *арм* является аналогом мирового древа [21, с. 331].

В калмыцком героическом эпосе «Джангар» также изображено дерево, именуемое Галбар Зандан (Огненный сандал), это «дерево гигантских размеров, корни которого находятся в подземном мире, а вершина достигает верхнего мира. Листочки, касаясь друг друга, издают сладчайшие мелодии. Эти же листочки обладают лечебными свойствами и придают Джангару волшебную силу» [22, с. 331].

Копье или пика в эпосе имеет определение *аһр зандн арм* ‘алоз – сандаловая пика’. На богатырское оружие переносятся лечебные свойства растений алоэ и сандала, тем самым увеличивая волшебные качества оружия.

Кроме старца Аксакала дарителями оружия сами богатыри – герои эпоса «Джангар»: «Савар Тяжелорукий встает, Восьмидесятисаженный бердыш Он Саналу передает: Пригодится в чужом краю. Алыи Хонгор за ним встает, Семидесятисаженный меч Он Саналу передает: Пригодится в чужом краю. Славный Гюзан Гюмбе встает, Мощную пику берет свою. Славой покрытую в грозном бою, И Саналу передает: Пригодится в чужом краю» [23, с. 102].

Сабля Хонгора в «Песне о Хара Кинясе» изготавливается несколькими кузнецами: «сваривал ее кузнец Кеке, раздувал меха кузнец Маш, полировали ее мастера, каких нет среди людей» [18, с. 116].

Изготовленное искусными мастерами оружие обладает магическими чертами, в *магтале* – восхвалении мечу Хонгора воспеваются его боевые качества: «Меч такой, что лишь замахнется им он – уничтожит чертей десяти стран, пригрозит – поколеблется вся земля» [24, с. 223, 272].

Культ кузнеца связан, прежде всего, с железом, острыми железными предметами, которые применялись в лечении опухолей, переломов. Острые предметы у калмыков, в домашнем быту – это ножницы и нож, обладали апотропейными функциями, получившие отражение в приметах и поверьях. Например, если в доме на пол упал острый предмет, то скоро в дом должен зайти мужчина. Или, если хозяин по какой-либо причине не ночует дома, то по обычаю на его кровать кладут ножницы. Считается, что острые предметы способны отгонять злые и темные силы [25, с. 198]. Запреты распространяются на предметы из железа, принадлежащих мужчинам – кроме владельца оружия никто не имел право брать его в руки. Также было запрещено перешагивать через ружье [25, с. 200].

Защитная магия предметов из железа распространяется на домашних животных, на их охрану. Когда у калмыков скот долго не приходил с пастбища, то в целях предохранения стада от волков и других диких животных, завязывали узлом рукав на женском платье [26, с. 37].

В фольклорной традиции калмыков сохранились материалы, которые говорят о связи громовержца и кузнеца, как создателя боевого вооружения. Согласно преданию, громовержцем выступает дракон (*лу*). Человек по имени Найман, чтобы ускорить бег дракона, завязал его рога железными прутьями. Чем быстрее бежал дракон, тем сильнее гремел гром. Если у дракона **болели рога от железных прутьев**, он скрежетал зубами, и, тогда сверкала молния и падали стрелы дракона (*лун сумн*). По представлениям калмыков, стрела дракона (*лун сумн*) была равна по длине семи локтям, и каждый год выходила на поверхность земли на один локоть. Нашедший обломки этой стрелы уже считался обладателем дара лекаря, стрелу он должен был хранить в определенном месте, в чистоте [26, с. 36–37].

Громовержец *лу* в данном тексте имеет черты культурного героя, он – создатель грома и молнии. Стрела дракона относится к разряду *буудалов*, предметов, попавших на землю с неба.

Кузнец Кеке Дархан согласно тексту эпоса «Джангар» находится в Среднем мире и опускается в Нижний мир, т. к. имеет покровительство Верхнего мира. При этом, согласно тексту эпоса, он никогда не посещал Верхний мир. Относительно героев нартского эпоса, З. Ж. Кудяева пишет: «Обращенность к “земному” и “нижнему” космическому ярусу определяет специфику адыгской этнокультурной мифопоэтической модели мира. “Срединный” и “нижний” миры в мифопоэтической структуре мира определяют и организуют основные принципы

мироустройства, существования в нем человека. Жизнь архаического человека в адыгской мифопоэтической модели мира сосредоточена на земле, в его взаимосвязи и взаимообусловленности с “нижним” хтоническим миром, в то время как небо предстает некой абстрактной и недостижимой субстанцией» [27, с. 29]. В поисках кузнеца, который сможет починить копье, богатырь Джангар отправляется к месту, где сливается небо и земля. Относительно этого пространственного перемещения по Среднему миру Г. И. Михайлов отметил: «Шавшлг – место, где небо сливается с землей. Это слово в былинах монгольских народов встречается редко. Употребление его обусловлено необходимостью показать сверхъестественные способности героя» [28, с. 231].

Интересную особенность образа небесного кузнеца Кеке Дархана отметил А. Ш. Кичиков: «Сам кузнец похож на властелина: у него как у властелина имеются свои подчиненные, свое поселение. С другой стороны, он похож на ясновидца» [19, с. 79–80]. В якутском же героическом эпосе олонхо функции кузнеца расширены. В нем довольно часто встречается образ кузнеца по имени Кыдай Бахсы. В олонхо нюрбинских сказителей этот персонаж «может построить дом, сделать гроб и утопить его в море, восстановить потерянные конечности, дать богатырю волшебный дар, благословить его» [29, с. 109].

Семидневное пребывание Джангара в кузнице Кеке Дархана в качестве помощника соотносимо с отношениями учителя и ученика. Богатырь Джангар, будучи помощником богатыря в течение семи дней обучается кузнечному мастерству вместе с молодыми мастерами, которые также пребывают в подземелье.

Известно, что академик Б. Я. Владимирцов во время экспедиции по Северо-Западной Монголии записал со слов баитского монаха вариант героического эпоса «Джангар», который он обозначает как «малый Джангар» [30, с. 8]. В песне этого «Джангара» мотив правки копья содержит архаические черты: кузнец Курюк-дархан живет в башне, находящейся на южной стороне. Джангар в жестокой и неравной битве с мангусами ломает свою шестидесятисаженную пику. Из диалога дархана и его старухи становится известно, что ему «предначертано восстановить пику, и тут же умереть». Джангар услышал этот разговор и, недолго раздумывая, зашел к кузнецу. Кузнец усадил его на почетное место, а сам стал сваривать пику так, что она стала красивее, чем была раньше. Преподнеся пику Джангару, кузнец **умирает** [30, с. 99–105]. Также в сюжетах «малого Джангара» частично прослеживается мотив умирающего и воскресающего божества: он умирает в Нижнем мире и потому не воскресает в Среднем мире. Другой мотивировкой ухода Кеке Дархана является нарушение богатырем жестких правил, установленных в кузне, ибо никто не должен был видеть процесса изготовления оружия. Богатырь Джангар нарушает этот запрет, тайно став его помощником. Кузнец после починки копья уходит, **исчезает** навсегда, подобно Тлепшу из адыгского эпоса «Нарты» [31, с. 42–44]. Как отмечает Э. Б. Овалов, «в калмыцком эпосе “Джангар” отсутствует мотив смерти кузнеца, он предстает во всех песнях как бессмертный житель подземного мира, во все времена служивший предкам Джангара» [8, с. 45].

Заключение

Таким образом, образ кузнеца в эпосе монгольских народов подвергся определенной сакрализации. Он сочетал в себе качества божества, правителя, пророка, великолепного мастера, управляющего огнем. Кроме Кеке Дархана в сюжете эпоса упоминаются и другие персонажи – кузнец Маш, кузнец Мала, Хоорог-дархан в монгольской версии, а также пятьсот безымянных кузнецов, которые являются помощниками Кеке Дархана. Кузнец в калмыцком героическом эпосе «Джангар» – это герой Нижнего мира, покровительствующий героям-богатырям из Среднего мира.

Литература

1. Горяев М. С., Авлиев В. Н. Хозяйственная деятельность населения калмыцкой степи (вторая половина XVIII – первая половина XIX века) // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2-1. – С. 600.
2. Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. – Москва : Русский язык, 1977. – 760 с.

3. Монгол орос толь / А. Лувсандэндэв. – Улан-Батор : Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1957. – 710 с. (На монгольском и рус. яз.)
4. Дарбакова В. П. Традиционная обработка металлов у монголов // Этнографические вести. – 1968. – Вып. 1. – С. 3–22.
5. Кичиков А. Ш. Функция и значение эпического образа кузнеца в «Джангаре» // Исследование калмыцкого героического эпоса «Джангар». – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1976. – С. 75–89.
6. Жаңһр. Хальмг баатърлыг дуульвр (25 бөлгин текст : 1 боть). – Москва : Наука, 1978. – 441 с. (На калмыцком яз.)
7. Жаңһр. Хальмг баатърлыг дуульвр (25 бөлгин текст : 2 боть). – Москва : Наука, 1978. – 417 с. (На калмыцком яз.)
8. Овалов Э. Б. Сюжетно-стилевые традиции в эпосе «Джангар» и его версиях. – Элиста : НПП «Джангар», 2008. – 303 с.
9. Борджанова Т. Г. Обрядовая поэзия калмыков. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 2007. – 581 с.
10. Кичиков А. Ш. Исследование калмыцкого героического эпоса «Джангар». – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1976. – 156 с.
11. Басангова Т. Г. Сарт-калмыцкая версия «Джангара» (текст, основные мотивы) // Новые исследования Тувы. – 2011. – № 4. – С. 131–139.
12. Цэвээл Я. Монголчуудын эрхэмэлдэг онгоо. – Улан-батор : [б. и.], 1959. – 40 с. (На монгольском яз.)
13. Неклюдов С. Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. – Москва : Наука, 1977. – С. 193–228.
14. Борджанова Т. Г. Триада – традиционный жанр калмыцкой поэзии // Фольклор народов РСФСР. – Уфа : Изд-во Башкирского гос. ун-та, 1984. – С. 138–141.
15. Душан У. Д. Избранные труды. – Элиста : КИГИ РАН, 2016. – 376 с.
16. Kudaeva Z. Zh., Kremshokalova M. Ch., Sokaeva D. V., Khusainova G. R., Bukhurov M. F., Khagozheeva L. S. Mythopoetic basis of Sosruko character (by the Adyghe version of Nart Saga) // Contemporary Dilemmas : Education, Politics and Values. – 2019. – Т. 6. – № S8. – С. 33. (На англ. яз.)
17. Борджанова Т. Г. О взаимосвязи эпоса «Джангар» и богатырских сказок // Джангар и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов : материалы Всесоюзной научной конференции (Элиста, 17–19 мая 1978 г.). – Москва : Наука, 1980. – С. 214–220.
18. Козин С. А. Джангариада : Героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1940. – 252 с.
19. Кичиков А. Ш. Богатыри «Джангара» (о происхождении образов) // Вестник КНИИЯЛИ. № 14. Серия джангароведения. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1976. – С. 28–61.
20. Монголо-ойратский героический эпос / пер., вступ. ст. и прим. Б. Я. Владимирцова. – Петербург ; Москва : Гос. изд-во, 1923. – 254 с.
21. Манджиева Б. Б. Сюжетообразующие мотивы в эпическом репертуаре джангарчи Телтя Лиджиева // Новый филологический вестник. – 2020. – № 3 (54). – С. 322–334.
22. Митиров А. Г. Древо жизни в эпосах тюрко-монгольских народов // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов : материалы Всесоюзной конференции (Элиста, 17–19 мая 1978 г.). – Москва : Наука, 1980. – С. 259–264.
23. Джангар : Калмыцкий народный эпос. Новые песни. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1990. – 310 с.
24. Калмыцкий эпос «Джангар» / под ред. В. А. Закруткина. – Ростов-на-Дону : Ростовское обл. изд-во, 1940. – 272 с.
25. Шантаев Б. Отношение к острым предметам в традиционной культуре калмыков // Молодежь в науке. Сборник трудов молодых ученых. Вып. 1. – Элиста : АПП «Джангар», 2004. – С. 198–205.
26. Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1999. – 199 с.
27. Кудаяева З. Ж. Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры. – Нальчик : Эльбрус, 2008. – 294 с.
28. Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. – Элиста : КНИИЯЛИ, 1971. – 234 с.
29. Кузьмина А. А. Мифологические образы в олонхо нюрбинских сказителей // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 12. – С. 108–110.
30. Владимирцов Б. Я. Образцы монгольской народной словесности (С–З. Монголия). – Ленинград : Изд-во живых восточных языков, 1926. – 202 с.
31. Кудаяева З. Ж. «Нижний» мир и символика «отсечения» ног в адыгской мифопоэтической традиции // Культурная жизнь Юга России. – 2005. – № 3. – С. 42–44.

References

1. Goryaev M. S., Avliev V. N. Economic activity of the population of the Kalmyk steppe (second half of the 18th – first half of the 19th century). *Modern problems of science and education*. 2015, no. 2-1, p. 600. (In Russ.)
2. Kalmyk-Russian dictionary. Ed. B. D. Munieva. Moscow, Russkij jazyk Publ., 1977, 760 p. (In Russ.)
3. Mongol oros tol. A. Luvsandandev. Ulan Bator, State Publ. House of foreign and national dictionaries, 1957, 710 p. (In Mongolian and Russ.)
4. Darbakova V. P. Traditional processing of metals in Mongols. *Etnograficheskie vesti*. 1968, iss. 1, pp. 3–22. (In Russ.)
5. Kichikov A. Sh. Function and meaning of the epic image of a blacksmith in “Jangar”. In: Research of the Kalmyk heroic epic “Jangar”. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1976, pp. 75–89. (In Russ.)
6. Jangar. Kalmyk heroic epic (texts of 25 songs; vol. 1). Moscow, Nauka Publ., 1978, 441 p. (In Kalmyk)
7. Jangar. Kalmyk heroic epic (texts of 25 songs; vol. 2). Moscow, Nauka Publ., 1978, 417 p. (In Kalmyk)
8. Ovalov E. B. Plot-style traditions in the epic “Jangar” and its versions. Elista, NPP “Jangar” Publ., 2008, 303 p. (In Russ.)
9. Borjanova T. G. Ritual poetry of the Kalmyks. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 2007, 581 p. (In Russ.)
10. Kichikov A. Sh. Study of the Kalmyk heroic epic “Jangar”. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1976, 156 p. (In Russ.)
11. Basangova T. G. Sart-Kalmyk version of “Jangar” (text, main motifs). *The New Research of Tuva*. 2011, no. 4, pp. 131–139. (In Russ.)
12. Tseveel Ya. Honored colors of the Mongols. Ulan Bator, 1959, 40 p. (In Mongolian)
13. Neklyudov S. Yu. On the functional and semantic nature of the sign in narrative folklore. In: Semiotics and artistic creativity. Moscow, Nauka Publ., 1977, pp. 193–228. (In Russ.)
14. Borjanova T. G. Triada is traditional genre of Kalmyk poetry. In: Folklore of the peoples of the RSFSR. Ufa, Publ. House of the Bashkir State University, 1984, pp. 138–141. (In Russ.)
15. Dushan U. D. Selected Works. Elista, KHR RAS Publ., 2016, 376 p. (In Russ.)
16. Kudaeva Z. Zh., Kremshokalova M. Ch., Sokaeva D. V., Khusainova G. R., Bukhurov M. F., Khagozheeva L. S. Mythopoetic basis of Sosruko character (by the Adyghe version of Nart Saga). *Contemporary Dilemmas: Education, Politics and Values*. 2019, vol. 6, no. S8, p. 33.
17. Borjanova T. G. On the relationship between the epic “Jangar” and heroic tales. In: Jangar and the problems of the epic creativity of the Turkic-Mongolian peoples: materials of the All-Union scientific conference (Elista, May 17–19, 1978). Moscow, Nauka Publ., 1980, pp. 214–220. (In Russ.)
18. Kozin S. A. Jangariada: The heroic poem of the Kalmyks. Introduction to the study of the monument and translation of its Torghut version. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1940, 252 p. (In Russ.)
19. Kichikov A. Sh. Bogatyrs “Jangar” (on the origin of images). In: Vestnik KNIIYaLI. No. 14. Series of Jangar studies. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1976, pp. 28–61. (In Russ.)
20. Mongol-Oirat heroic epic. Transl., introd. and notes by B. Ya. Vladimirtsov. Saint Petersburg, Moscow, State Publ. House, 1923, 254 p. (In Russ.)
21. Mandzhieva B. B. Plot-forming motifs in the epic repertoire of jangarchi Teltya Lidzhiev. *The New philological bulletin*. 2020, no. 3, pp. 322–334. (In Russ.)
22. Mitirov A. G. The tree of life in the epics of the Turkic-Mongolian peoples. In: “Jangar” and the problems of the epic creativity of the Turkic-Mongolian peoples: materials of the All-Union conference (Elista, May 17–19, 1978). Moscow, Nauka Publ., 1980, pp. 259–264. (In Russ.)
23. Jangar: Kalmyk folk epic. New songs. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1990, 310 p. (In Russ.)
24. Kalmyk epic “Jangar”. Ed. V. A. Zakrutkin. Rostov-on-Don, Rostov region Publ. House, 1940, 272 p. (In Russ.)
25. Shantaev B. Attitude to sharp objects in the traditional culture of Kalmyks. In: Youth in science. Collection of works of young scientists. Iss. 1. Elista, APP “Jangar” Publ., 2004, pp. 198–205. (In Russ.)
26. Borjanova T. G. Magic poetry of the Kalmyks. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1999, 199 p. (In Russ.)
27. Kudaeva Z. Zh. Mythopoetic model of the Adyghe verbal culture. Nalchik, Elbrus Publ., 2008, 294 p. (In Russ.)
28. Mikhailov G. I. Problems of folklore of the Mongolian peoples. Elista, KNIIYaLI Publ., 1971, 234 p. (In Russ.)
29. Kuzmina A. A. Mythological images in epic olonkho by Nyurba epic tellers. *Philology. Theory & Practice*. 2015, no. 12, pp. 108–110. (In Russ.)
30. Vladimirtsov B. Ya. Samples of Mongolian folk literature (S-Z. Mongolia). Leningrad, Publ. House of living oriental languages, 1926, 202 p. (In Russ.)
31. Kudaeva Z. Zh. “Lower” world and the symbolism of “cutting off” the legs in the Adyghe mythopoetic tradition. *Cultural life of the South of Russia*. 2005, no. 3, pp. 42–44. (In Russ.)

УДК 398.22(512.1)
DOI 10.25587/e5619-8828-9037-m

А. С. Халилов

Институт фольклора НАН Азербайджана

ТЮРКСКАЯ ЭПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ТВОРЧЕСТВО НИЗАМИ ГЯНДЖЕВИ

(статья посвящается 880-й годовщине Низами Гянджеви)

Аннотация. Статья посвящена изучению тюркской эпической традиции, нашедшей своё отражение в средневековой азербайджанской литературе. Цель настоящей статьи – проследить влияние тюркского эпоса на творчество великого азербайджанского поэта Низами Гянджеви и обнаружить структурные элементы эпоса в его произведениях.

В статье произведения поэта исследованы в контексте взаимоотношений устной и письменной традиций. Новизна работы заключается в том, что творчество Низами Гянджеви впервые рассматривается с целью изучения структурных элементов тюркской эпической традиции. Материалом для исследования являются произведения поэта и материалы огузского эпоса, включая древнетюркский эпос «Хаган Шу», «Книгу Деда Коркуда», «Лейли и Меджнун» и др. Проведен историко-сравнительный и функционально-семантический анализ эпических элементов, выявленных в творчестве Низами Гянджеви и в устной традиции тюркского эпоса. Также применены описательный и структурно-семантический методы.

Анализ подтверждает, что творчество Низами Гянджеви содержит традиции тюркского эпоса и их различные элементы, в т. ч. образы, мотивы и сюжеты. При этом, некоторые из них способны расширить сведения о древнем тюркском эпосе, т. к. определенные элементы и мотивы в произведениях поэта сохранены в более старых формах. Следовательно, эпические элементы, зафиксированные в произведениях Низами Гянджеви, представляют собой ценный источник для сравнительного изучения с современными эпическими материалами, и дают возможность определить структурно-функциональные изменения в них. Такой диахронический анализ, на наш взгляд, может помочь определить древние формы тюркского эпоса, а также других традиционных фольклорных жанров – легенд, преданий и дастанов.

В работе особо подчеркивается значение творчества Низами Гянджеви, как одно из достоверных источников, включившее устную тюркскую эпическую традицию в письменную, и которое обеспечило её сохранность до современной эпохи для дальнейшей их передачи будущим поколениям.

Перспектива изучения произведений Низами Гянджеви видится в дальнейшем развитии исследования и прослеживании функциональных изменений художественного облика тюркского эпоса в письменной литературе.

Ключевые слова: эпос; фольклор; традиция; письменность; Низами Гянджеви; тюрки; огузы; Азербайджан; структура; образ; мотив; сюжет.

A. S. Khalilov

Turkic epic tradition and Nizami Ganjavi's activity (The article is dedicated to the 880th anniversary of Nizami Ganjavi)

Abstract. The article is devoted to the study of the Turkic epic tradition in its manifestations in medieval Azerbaijani literature. The purpose of this article is to investigate the material of the literary work of the Azerbaijani poet Nizami Ganjavi and discover the structural elements of the Turkic epic, including traditional folk epic motifs.

In the article, Nizami Ganjavi's works in the context of the relationship between oral and written traditions are investigated. The novelty of the work is that for the first time Nizami Ganjavi's work is considered for the study of

ХАЛИЛОВ Агаверди Сархан оглу – д. филол. н., зав. отделом обрядового фольклора Института Фольклора Национальной Академии наук Азербайджана, Баку, Азербайджан.

E-mail: aqaverdi@yandex.ru

KHALILOV Agaverdi Sarkhan oglu – Doctor of Philological Sciences, Head of the Department of Ritual Folklore, Institute of Folklore, National Academy of Sciences of Azerbaijan, Baku, Azerbaijan.

E-mail: aqaverdi@yandex.ru

the Turkic traditional epic structure. The material for the study is Nizami Ganjavi's works and the materials of the Oghuz epic, including the non-Turkic epic, Khagan Shu, The Book of Dede Gorgud, Leyli and Majnun and so on. The historical-comparative and functional-semantic analysis of the epic elements identified in Nizami Ganjavi's works and existing in the oral tradition of the Turkic epic are carried out. The descriptive and structural-semantic methods are used in the analysis.

The analysis confirms that Nizami's work includes the traditions of the Turkic epic and their various forms, including images, motifs and plots. The structural elements of the epic are preserved in various motifs in the works of Nizami Ganjavi. Many epic elements in Nizami Ganjavi's work coincide with the Turkic epic. Some elements in the works of the poet expand the information about the ancient Turkic epic. The poet's works retain epic structural elements in older forms and provide material for comparing it with the modern state. The epic elements recorded in the works of Nizami Ganjavi make it possible to compare them and determine the changes in the structural and functional direction. Based on this diachronic analysis, it is possible to determine the ancient forms of the Turkic epic, including traditional epic materials – legends, rumors and “epics”. A comparative analysis of this kind of epic also helps to identify archaic structures.

In the article the importance of Nizami Ganjavi's works, in which many epic elements are preserved and passed on to future generations, is mentioned. The works of the great Azerbaijani poet Nizami Ganjavi as one of the trusted sources include the oral Turkic epic tradition in the written tradition and ensure its preservation until the modern era.

The perspectives of studying the Nizami Ganjavi's works are seen in the fact that this will allow us to observe the functional changes in the development of the artistic image of the Turkic epic in written literature.

Keywords: epic; folklore; tradition; writing; Nizami Ganjavi; Turks; Oguzes; Azerbaijan; structure; form; motif; plot.

Введение

Одним из источников для изучения тюркской эпической традиции является творчество великого азербайджанского поэта Низами Гянджеви. В его творчестве имеются пережитки тюркского эпоса и структурные элементы эпической традиции, по которым можно определить прежнее состояние азербайджанского эпоса. Также творчество Низами Гянджеви по своей структуре тесно связано с тюркской эпической традицией. Тюркский эпос можно изучать с привлечением произведений Низами Гянджеви, т. к. творчество поэта предоставляет богатый материал для изучения тюркских эпических элементов.

Творчество Низами Гянджеви содержит в себе ценный материал для изучения идеи, художественных особенностей, формы и содержания эпоса на уровне трансформации в письменную культуру. В произведениях поэта использованы многие народные легенды, предания, мотивы и сюжеты эпоса. Анализируя творчество поэта, можно проследить исторические процессы в эпической традиции и определить структурные элементы эпоса в их художественно выработанной форме. Ведь интересные процессы в формировании и актуальном членении тюркского эпоса происходили именно в середине средневековья. Поэтому, влияние исламской цивилизации на философскую основу тюркского эпоса ярко отражается в произведениях Низами Гянджеви. В творчестве поэта оптимально соединяются героическое прошлое и религиозные ценности. Традиция тюркского эпоса и восточная литературная традиция вместе с исламской религией создают богатый по форме и содержанию художественный материал. Данный материал также ценен для изучения тюрко-азербайджанской эпической традиции.

Целью исследования является выявление эпических элементов в творчестве Низами Гянджеви. Одна из главных задач работы – обнаружить пережитки древнетюркского эпоса в творчестве поэта. В сравнении с другими письменными памятниками в произведениях Низами Гянджеви можно определить процесс исторического и художественного развития эпоса.

Структурные особенности эпических текстов в творчестве Низами Гянджеви выявлены с помощью анализа материала в сравнительном освещении с тюркским эпосом. Творчество поэта нами было исследовано с помощью историко-сравнительного и структурно-семантического методов. В ходе исследования мы обращались к методу сравнения текстов и структурному анализу. Для достижения теоретико-методологической полноты итогов и обобщений использованы исследования известных ученых М. Алекперова [1], А. Мубариза [2], Х. Араслы [3].

Научная новизна работы определена его актуальностью в современной фольклористике. Впервые сделана попытка историко-сравнительного анализа тюркской эпической традиции в творчестве Низами Гянджеви наряду с другими письменными памятниками и азербайджанским фольклором. Привлечено большое количество эпического материала, позволяющего определить сходства структур. Тюркоязычные и персоязычные материалы проанализированы в сравнительном аспекте, и в них выявлены традиционные структуры тюркского эпоса.

Тюркская эпическая традиция имеет богатое разнообразие по форме и по содержанию. Азербайджанский эпос, как составная часть тюркского эпоса, имеет общую тюркскую структуру. В эпосе и в произведениях Низами Гянджеви было выявлено немало сходств структурных элементов, в т. ч. сюжетов, мотивов и образов. Творчество поэта, которое богато эпическими элементами, является уникальным материалом для изучения традиционной эпической культуры. Творчество Низами Гянджеви включает в себя многие легенды, предания, пословицы и структурные элементы устного народного эпоса.

Исследование поэтики творчества Низами Гянджеви показывает, что в его произведениях традиционные эпические элементы играют активную роль. Такие элементы тесно связаны с тюркским эпосом. Традиционные эпические элементы и мотивы эпоса в творчестве Низами используются в основном для создания эпического образа героев.

Тюркская эпическая традиция имеет древнюю историю и богата материалами эпических текстов разных эпох. Она развивалась и в среде азербайджанского фольклора с древних времен. Это подтверждается множеством текстов эпоса из цикла «Огузнаме», что означает в переводе «эпос огузских тюрков». Азербайджанцы, как наследники огузских и частично кыпчакских тюрков, продолжили эпическую традицию и в устной форме, и в письменной литературе. Учитывая зарождение тюркской письменной культуры в начале средневековья, вполне закономерно, что эпические тексты письменной литературы отличаются богатством и разнообразием. В какой-то мере древняя тюркская эпическая традиция подтолкнула письменную литературу своим мощным толчком вперед. Факты существования текстов архаического эпоса дают определенное представление о бытовании эпической традиции в древности среди тюрков, огузов, азербайджанцев.

Азербайджанские легенды и предания в творчестве Низами

Творчеству Низами Гянджеви были посвящены многие исследования, в т. ч. о поэте и об эпосе «Книга Деда Коркуда» [1], об азербайджанских народных обрядах в творчестве поэта [2], о народных изречениях в его произведениях [3] и др. [4; 5; 6; 7; 8; 9]. В исследованиях отмечается, что творчество Низами Гянджеви было тесно связано с азербайджанским фольклором. «Наряду с другими источниками, Низами Гянджеви широко пользовался образцами письменного и устного народного творчества своего родного народа» [8, с. 7]. «В пяти поэмах» (Хэмсе) Низами Гянджеви встречаются сотни легенд разного объема. Некоторые из них создал сам поэт, некоторые написал с использованием письменных памятников, а часть освоил непосредственно из устной традиции. Перенял у народа, выработал, художественно усовершенствовал и вновь вернул народу.

«Главные темы эпосов Низами Гянджеви, как уже сказано, составляют древние события и легенды» [1, с. 25]. Так, в поэме «Хосров и Ширин» поэт пишет о своем намерении использовать народные легенды в своем творчестве:

Основываясь на одну добрую легенду,
Превратил в рай адский огонь [10, с. 65].

Здесь содержится глубокий религиозный смысл – превратить зло в добро, грех в вознаграждение. Это общий характер произведений Низами Гянджеви – везде и всегда пропагандировать гуманизм, доброту и справедливость.

В его первой поэме «Сокровищница тайн» также использованы многие азербайджанские народные легенды и предания, например: «Соломон и пахарь», «Беседы Нуширавана с совами», «Султан Сенджер и старуха», «Сказ о Фридуне и олене», «Сказ о Харуне ар Рашиде и брадобрее» и др. «Сказ о Фридуне и олене» Низами Гянджеви почти идентичен с народной легендой под названием «Кровавый камень». В обоих текстах рассказывается о любви охотника и об его охоте на оленя ради встречи со своей возлюбленной. Здесь же описывается самопожерт-

вание камней, которые защищают оленя от стрелы охотника, что создает эмоциональный эффект. Охотник раскаивается, отказывается от своего намерения. А о камнях скалы около города Гянджи, защитивших оленя, узнал весь народ и создал легенды. Низами Гянджеви использовал этот мотив из народной легенды для более эмоционального выражения глубокого гуманизма своей идеи.

Одним из рассказов «Сокровищницы тайн» является «Дастан (эпос) о Харуне ар Рашиде и брдобрее», который сходится с народной легендой «Пленник падишах (царь)». В обоих текстах раскрываются возможности богатства и денег, и то, как они меняют характер человека. Поэт переработал этот мотив в более художественный вариант.

Представленная также в «Сокровищнице тайн» легенда «Цвет и яд» по своим главным мотивам сходится с народной легендой «Знахарь и его ученик». В этих текстах рассказывается о соревновании по приготовлению сильного яда. По условиям соревнования, каждый принимает яд, приготовленный соперником, и у кого яд сильнее, тому удастся остаться в живых. Так, один начинает готовить яд, а другой просто делает вид, будто готовит сильный яд, но делает это очень долго. Первый изготовитель яда, скрыто наблюдая за работой соперника, умирает от страха, а не от яда. Таким образом, получается наоборот: побеждает умный и терпеливый. Этот мотив в народном фольклоре и в творчестве Низами Гянджеви идентичен.

В следующей поэме «Лейли и Меджнун» использованы мотивы народного предания «Собака и молодой парень». Эти мотивы поэт использовал также в поэме «Семь красавиц». В них собака выступает в образе, изображённом с двух полярных позиций: для выражения преданности и предательства. В поэме «Семь красавиц» можно наблюдать и мотивы азербайджанских народных легенд, таких как «Крепость Дербенд», «Легенда о голубе», «Легенда об онджегала» и др.

Также в творчестве поэта использованы басня «Муравей и куропатка», народные легенды «Соловей», «Продавец фруктов и лиса», «Охотник, собака и лиса» и др.

Низами Гянджеви во «Введении» к «Хосрову и Ширин» написал так:

Был известен сказ о «Хосров и Ширин»,
Однако не был эпос таким сладким,
Хотя, приятен духу этот эпос,
Осталась в занавеске эта невеста давно [10, с. 66].

Азербайджанские пословичные изречения в творчестве Низами

Низами Гянджеви использовал из тюркской эпической традиции многие народные изречения, паремииологические единицы, в т. ч. азербайджанские пословицы. Говоря о пословицах, следует отметить, что многие их образцы универсальные, т. е. встречаются в фольклоре многих народов в идентичных формах. Но, есть и такие пословицы, которые являются специфичными и принадлежат конкретно одному народу. Таким образом, в произведениях Низами наблюдаются многие азербайджанские пословицы, переведенные на персидский язык самим поэтом. Например, «Трава растет на своих корнях», «Кошка ест своего младенца от любви», «Дерево ивы не даст плодов», «Повесят овцу за ноги овцы, а козла за ноги козлы», «Кто роет колодец другому, тот сам упадет туда» и т. д.

Древнетюркский эпос в творчестве Низами

Вопросы, которые поставлены в этой статье не были исследованы в предыдущих работах. Здесь рассматриваются тюркские эпические структурные элементы, из которых образуется эпос. Наряду с традиционными эпическими элементами впервые привлекаются к исследованию также пережитки древнетюркского эпоса в контексте творчества Низами Гянджеви. Одним из малых текстов древнетюркского эпоса в творчестве Низами Гянджеви является «Шу хаган» [11, с. 135]. Сведения об этом эпосе, об его отрывках и пережитках мы находим в разных памятниках. Более полная информация о Шу хагане содержится в «Словаре тюркских языков» («Дивану лугатит тюрк») Махмуда Кашгарского. Автором XI века Махмудом Кашгарским зафиксировано много произведений народного фольклора, в т. ч. отрывки из эпоса «Шу хаган». Эти тексты, хотя они небольшие по объему и содержат лишь несколько мотивов, вполне излагают сюжет эпоса. Наиболее популярный из мотивов связан с Александром Македонским, который известен в тюркской эпической традиции как «Искендер», «Искендер Зулкарнейн», что

означает в переводе из арабского языка «двурогий Искендер». Интересным представляется сравнение этого мотива с материалами тюркского эпоса и поэмы «Искендернаме» Низами Гянджеви. В устной народной традиции азербайджанцев легенды, связанные с личностью Искендера Македонского, также весьма популярны. Одним из таких легенд является «Искендер и парикмахер», другое название – «У Искендера есть рога». В ней говорится о том, что у Искендера на голове были рога, и он после каждой стрижки волос убивал парикмахера, чтобы никто не знал о его уродстве, о его тайне. Однако один парикмахер умолял Искендера так, что он помиловал его с условием держать тайну до смерти и, таким образом, парикмахеру удалось остаться в живых. Парикмахер долго хранил тайну Искендера, но это его постоянно беспокоило. Наконец, он находит колодец и говорит колодцу шепотом, что у Искендера на голове рога. В колодце же рос камыш, из которого потом некий пастух делает дудку и играет на ней. А из дудки слышится, что «у Искендера рога». Это притча передает народную мудрость о том, что тайну невозможно скрывать долго: если о ней знает хоть один человек, то узнают и все. А на самом деле, неизвестно, были ли рога у Искендера или нет. Мы предполагаем, что, скорее всего, это был шлем с рогами, т. к. есть сведения о подобных военных формах в древности. И вполне возможно, что подобные слухи специально распространяли сторонники Искендера с целью запугать людей, создать представление о непобедимости Искендера и его армии.

В тексте же «Шу хаган» Махмуда Кашгарского рассказывается о встрече Искендера с хаганом Шу. Искендер с большой армией нападает на страну хагана Шу и старается захватить ее. Однако, за счет мудрости хагана Шу народ страны сумеет защититься от беспощадного врага. Вследствие мудрого поведения хагана Искендер раскаивается в содеянном и берется за восстановление тех разрушений, которые он совершил в стране хагана Шу. Хаган Шу одерживает победу над великой армией Искендера только благодаря своему яркому уму, а не силе.

В «Искендернаме» Низами Гянджеви этот мотив проявлен иначе – в поэме рассказывается о переписке Искендера с хаганом. Искендер завоевав большую часть древнего мира, приходит к границам Китая. Он пишет угрожающее письмо хагану, и хаган отвечает ему тоже письмом. Интересно, что в письме Искендер обращается к хагану как к «китайскому тюрку». В оригинале, т. е. в тексте на персидском языке это обращение звучит как «Эй, тюрки Чин», что означает в переводе «О, китайский тюрк». Известно, что тюркские народы издревле жили в Китае, и во время похода Искендера на Китай властителем (хаганом) Китая был тюрк. Вот почему Искендер так обращается к нему. К сожалению, должен отметить, что в переводах произведений Низами Гянджеви на современный азербайджанский язык эта фраза была искажена. В исследовании мы использовали тексты на персидском языке, т. е. его оригинальные варианты. Хаган отвечает Искендеру очень мудро, вежливо и с уважением. Искендер настолько был впечатлен его письмом, что передумал захватить и разрушить страну хагана. Далее между ними возникает дружба и доверие.

Стоит рассмотреть имя упомянутого китайского хагана Шу. Как утверждается в произведении Низами Гянджеви, по национальности он – тюрк. А переводчики советского периода допускали достаточно серьезные ошибки. Имя Шу на китайском языке означает «луна». Нам известны тюркские мифологические генеалогии, в которых составлена система названий таких астрологических понятий, как солнце, луна, небо, звезда, гора, море (гюн, ай, гой, йылдыз, даг, дениз). Во многих эпических текстах можно обнаружить имя Гюн (Солнце) хана. Он представляется как сын мифологического предка Огуз хана. Одним из шести сыновей Огуз хана является и Ай (Луна) хан (Шу). Скорее всего, Ай хан вошел в китайские источники в переводе произведений на китайский язык и сохранился как Шу. Махмуд Кашгарский зафиксировал эти сведения именно в Китае. Область Кашкар, где издревле жили тюрки, ныне входит в территорию Китайской Народной Республики. Имена «Шубай» (бай (господин) Шу), «Шугаиб» (исчезнувший Шу) хранятся в азербайджанской ономастической традиции собственных имен до современности. Преемственность и популярность личных имен в традиции еще раз доказывает, что имя героя древнего периода Шу сохранился в народе с почтением и с любовью. Для того, чтобы не забыть своего героя, народ его имя давал своим сыновьям. Часть огузов, которые в древности жили в восточном Туркестане, также сохранили эту традицию, а посредством их походов в средневековье, традиция передалась и азербайджанским тюркам. Таким образом,

наряду с именами народных героев – Мете, Атилла, Огуз, Эр Тогрул, Эр Соготох, Алп Эр Тонга, Алп Манас, Алп Арслан и мн. др., имя Шу сохранилось в сердце народа и в его традиции имянаречения.

Опираясь на средневековые письменные источники, думаем, что можем восстановить часть героического эпоса «Ай хан». Эпос существовал в древности, еще до н. э. в среде тюркских народов. Каждый создатель народного эпоса, т. е. народ, который создал эпос, делает своего героя победителем. Герой и антигерой создаются не в равных силах. Антигерой представляется сильнее героя с целью обеспечить драматизм конфликта или борьбы. Хотя Искендер был великим полководцем и захватил огромную часть мира, в эпосе Ай хан его победил. Этот мотив сохранился в народе, может быть, и в древних письменных памятниках, известных с периода раннего средневековья, и до времени Махмуда Кашгарского и Низами Гянджеви. Интересен тот факт, что легенды об Искендере в Азербайджане достаточно популярны. «У Искендера имеется рога», «Поход Искендера в страну тьмы», «Поиски Искендером вечной жизни», «Похороны Искендера» и т. д. включены в книгу «Фольклор Азербайджана и прилегающих стран» (1930) [12]. Некоторые из этих текстов даже имеют варианты, которые нам известны как легенды о пророке Соломоне, в которых говорится о его знании языков птиц. Образ Искендера в тюркской эпической традиции распространился в основном как положительный герой.

Поэма Низами Гянджеви об Искендере, представляющая собой огромный письменный эпос, состоит из двух частей: «Шерефнаме» и «Игбалнаме». Её герой берет далеко не все героические качества прототипа, а впитывает представления тюркского народа о герое и героизме в основном из тюркской эпической традиции. Поэтому произведения Низами Гянджеви являются ценным источником тюркского эпоса. В какой-то мере творчество поэта включается в тюркскую эпическую традицию, является составной частью тюркского эпоса в его письменном, творческом варианте. Следует отметить, что текст эпоса, в котором проявляется народное мышление, переводится только по «внешнему облику». А схемы, коды и сведения, выражающие азербайджанско-тюркское мышление, остаются неизменными. Они носят инвариантный характер и являются элементами одной и той же национальной эпической системы. Такие единицы, как схемы, коды и сведения, характеризуются «сверхязыковыми единицами». Сокровищницей азербайджанского художественного мышления является «Пятерица» Низами Гянджеви – «Хэмсэ». В этих поэмах более чем достаточно даны образцы азербайджанского фольклора. Поэт использовал в своем творчестве богатый материал азербайджанского фольклора, в среде которого он жил сам.

Любовный эпос в творчестве Низами

Согласно требованиям эпического стихотворения, Низами Гянджеви широко использовал традиционные эпические сюжеты. Он обращается к теме любовного эпоса «Лейли и Меджнун» не случайно. С одной стороны, это был, как бы, заказ со стороны властей написать поэму на тему любви, а с другой стороны, для Низами эта тема не была чужда, т. к. он и на основе поэмы «Хосров и Ширин» создал любовный эпос «Фархад и Ширин». Имена Лейли и Меджнун имеют арабское происхождение, но сама легенда – общевосточная. Каждый народ создавал свой вариант эпоса «Лейли и Меджнун». Некоторые авторы считают, что легенда о Лейли и Меджнуне существовала еще и в древнем Вавилоне. Тема «не воссоединения с возлюбленной» была широко распространена на Востоке издревле. Один из ярких примеров – это эпос «Асли и Кэрем», архетипом которого являются, скорее всего, мотивы «Баян Сулу и Козы Корпеш». Эта легенда превратилась в любовный эпос в средневековье. Низами Гянджеви дал особый толчок этой теме, создав миниатюрную любовную поэму на основе народного эпоса. Эпос «Лейли и Меджнун» существует и в азербайджанской устной традиции. Поскольку имя Меджнун означает «сумасшедший», то этот образ следует рассматривать как образ традиционного сумасшедшего. Мотив сумасшедшего в огузском героическом эпосе имеет черты героического характера. Архетип же, разумеется, стоит искать в архаическом ритуале. Для сравнения типов сумасшедших заслуживает особого внимания образ Дэли Домрул в «Книге Деда Коркуда» [13, с. 177]. Также есть образ с похожим именем – это Джунун из эпоса «Короглу». Сумасшедшие от любви и от героизма, они создают два типа сумасшедшего и оба берут свои корни от архаического ритуального переходного персонажа [14, с. 185].

Азербайджанский любовный эпос сформировался из любовных мотивов героического эпоса и совершенствовался в эпоху суфизма. Определенную роль в этом процессе сыграли «ашыги» (азербайджанские и тюркские народные певцы). Огузский героический эпос исполнялся под музыку гопуза огузскими озанами (народными певцами). Низами Гянджеви прекрасно знал народную культуру и эпическую традицию, о чем свидетельствуют его произведения. И, видимо, не случайно в азербайджанской музыкальной традиции одна из мелодий «мугама» под названием «Раст-пэнджгах» имеет название «Лейли и Меджнун».

Творчество Низами и азербайджанская эпическая традиция

Низами Гянджеви не только возобновил древнюю тюркскую эпическую традицию, использовал мотивы древнетюркского эпоса, но и своим творчеством дал толчок для создания многих новых эпосов. Предполагается, что эпосы «Лейли и Меджнун», «Фархад и Ширин», «Принц Бахрам», «Магомед и Гюландам» были написаны под влиянием произведений Низами Гянджеви.

Одним из любопытных вопросов тюркской эпической традиции является музыкальное сопровождение эпоса. Богатый материал по этому вопросу можно найти также в творчестве Низами Гянджеви. Особенно часто автор обращается к вопросам музыки в «Хосров и Ширин» и в части «Игбалнаме», в поэме «Искендернаме». В них он упоминает такие музыкальные инструменты, как уд, тамбур, ней, саз (сетар) и др. Здесь привлекает внимание описание струнного инструмента «сетар», предок «саза». Поэт не просто изображает музыкальный инструмент, он говорит о его строении и функции. Это свидетельствует о том, что Низами Гянджеви прекрасно знал азербайджанскую музыкальную культуру и музыкальное сопровождение эпоса, лады и настройки саза. Например, в его произведениях встречаем такие фразы, как «на кривом ладе не играть музыку» [15, с. 46], «не пой на нарушенном ладе песню» [15, с. 96], «взять в руки саз и играть мелодию» [10, с. 67] и др. А в поэме «Хосров и Ширин» есть выражение «Саз-Новруз», что является одной из азербайджанских традиционных мелодий [8, с. 14–15].

Следует отметить, что в азербайджанской народной традиции эпос исполняется с музыкальным сопровождением. В раннее средневековье сказителями эпоса были «озаны» и они пели сказы под музыку «гопуза». Уже начиная с X в. тюркская традиционная музыка вошел в синтез с восточной музыкой. Роль «саза» (струнного музыкального инструмента) расширилась и в результате «саз» занял место «гопуза» (старинный струнный музыкальный инструмент). Далее, «озанов» вытеснили «ашыги». В этом процессе значительную роль сыграли суфийские движения и секты. Влияние суфийских течений на эпос было сильное, начиная с его исполнителей до содержания эпоса, где главной идеей становится «любовь Аллаха», а главной философией – «единство». Наряду с героическим эпосом формируются и новые типы любовных эпосов с суфийским содержанием. И в начальном этапе этого процесса значительную роль сыграло именно творчество Низами Гянджеви.

Заключение

В результате изучения богатого материала произведений Низами Гянджеви можно сделать вывод, что поэт хорошо знал устную эпическую традицию своего народа и активно обращался к этому источнику. Азербайджанский фольклор занимал значительное место в творчестве поэта. Знание тюркской эпической традиции дало возможность поэту создать свои письменные героические и любовные эпосы. В этом сыграли определенную роль и тюркская эпическая традиция, и большой талант великого поэта. Произведения Низами Гянджеви, кроме того, что содержат качества художественного искусства, являются также большой фольклорно-этнографической энциклопедией. В этой энциклопедии были отражены разные образцы устного народного творчества, разные жанры азербайджанского фольклора и богатые сведения об азербайджанской этнографии.

Большинство произведений Низами Гянджеви берет свое начало от азербайджанского фольклора. Поэт творчески относится к фольклорным материалам и создает на их основе свои новые художественные произведения. По материалам, которые послужили источником для Низами Гянджеви, можно восстановить богатую антологию фольклора.

Главная идея творчества Низами Гянджеви совпадает с духом тюркского эпоса. Поэт создает свой эпос по структуре тюркского эпоса, который был хорошо известен ему. Анализ

творчества Низами показывает, что в его произведениях тюркские традиционные эпические элементы играют активную роль. Такие элементы существуют в устной традиции тюркского эпоса. Традиционные эпические элементы и мотивы эпоса в творчестве поэта употребляются для создания эпического образа героев с тюркским характером.

Поэт использует популярные в тюркской эпической традиции героические и любовные сюжеты. В создании авторских эпических произведений в качестве художественного сырья послужили народные легенды, предания и эпос, бытующие в устной традиции. Например, легенды об Искендере и пережитки древнетюркского эпоса «Шу хаган». Благодаря им, образ героя был создан поэтом по традиционному тюркскому представлению о герое. Также отметим сюжеты о Фархад и Ширине, о Лейли и Меджнуне и другие сказочные сюжеты.

В произведениях Низами встречаются многие тюркские традиционные эпические мотивы (мотив рождения, мотив наречения героя, мотив героического сватовства и т. д.). Например, мотив рождения героя можно сравнить с рождением Хосрова в «Хосров и Ширин» и Бамсы Бейрека в «Книге Деда Коркуда».

Таким образом, тюркская эпическая традиция сыграла значительную роль в творчестве Низами, она создала плодотворную основу для творения монументального письменного эпоса.

Литература

1. Ələkbərov M. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan xalq yaradıcılığı. Namizədlik dis. avtoref. – Bakı, 1947. – 25 s. (На азербайджанском яз.)
2. Mübariz Ə. Azərbaycan folklorunun Nizami yaradıcılığına təsiri // Ədəbiyyat. – 1938, 24 iyun. – S. 3. (На азербайджанском яз.)
3. Araslı H. Nizami yaradıcılığında el sözləri // Xəbərlər. – 1942. – № 8. – S. 3–16. (На азербайджанском яз.)
4. Xəlil A. Orta əsr dünya modelinin strukturu və mifoloji arxetipləri // Rzasoy S. Nizami poeziyası : mif və tarix. – Bakı : Səda, 2003. – 200 s. (На азербайджанском яз.)
5. Kərimli T. Nizami və tarix. – Bakı : Elm, 2002. – 244 s. (На азербайджанском яз.)
6. Xəlil A. Nizami və folklor : şifahi və yazılı ənənənin əlaqləri kontekstində. – Bakı : Nurlan, 2013. – 214 s. (На азербайджанском яз.)
7. Paşayev S. Nizami və folklor. – Bakı : Bilik, 1976. – 65 s. (На азербайджанском яз.)
8. Paşayev S. Nizami və xalq əfsanələri. – Bakı : Gənclik, 1983. – 128 s. (На азербайджанском яз.)
9. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi / redaktoru H. Araslı, M. Quluzadə, M. Cəfərov. – Bakı : Az. CCR EA nəşriyyatı, 1960. – 589 s. (На азербайджанском яз.)
10. Nizami. Xosrov və Şirin / fars dilindən tərcümə edən Rəsul Rza. – Bakı : Lider, 2004. – 392 s. (На азербайджанском яз.)
11. Xəlil A. Mahmud Kaşqarlının “Türk dillərinin divanı kitabı”nda ədəbi mətnlər. – Bakı : Səda, 2001. – 182 s. (На азербайджанском яз.)
12. Фольклор Азербайджана и прилегающих стран. Т. 1 / под ред. А. Багри. – Баку : Изд-во научно-исследовательского института, 1930. – 181 с.
13. Kitabı Dədə Qorqud / tərtibçilər Samət Əlizadə və Fərhad Zeynalov. – Bakı : Yazıçı, 1988. – 265 s. (На азербайджанском яз.)
14. Xəlil A. Oğuz eposunun riyual əsasları. – Bakı : Elm və təhsil, 2016. – 288 s. (На азербайджанском яз.)
15. Nizami. İsgəndərnamə (İqbalnamə). – Bakı : Gənclik, 1967. – 188 s. (На азербайджанском яз.)

References

1. Alekperov M. Nizami Ganjavi and Azerbaijani folk art. Abstract of the dissertation of Doctor of Philological Sciences. Baku, 1947, 25 p. (In Azerbaijani)
2. Mubariz A. Influence of Azerbaijani folklore in the works of Nizami. *Edebiyat*. 1938, June 24, p. 3. (In Azerbaijani)
3. Arasly H. Folk words and sayings in the works of Nizami. *Vesti*. 1942, no. 8, pp. 3–16. (In Azerbaijani)
4. Khalilov A. Structures and mythological archetypes of the model of the world of the Middle Ages. In: Rzasoy S. Poetry of Nizami: in the context of myth and history. Baku, Sada Publ., 2003, 200 p. (In Azerbaijani)

5. Karimly T. Nizami and history. Baku, Elm Publ., 2002, 244 p. (In Azerbaijani)
6. Khalilov A. Nizami and folklore in the context of the relationship between oral and written tradition. Baku, Nurlan Publ., 2013, 214 p. (In Azerbaijani)
7. Pashaev S. Nizami and folklore. Baku, Bilik Publ., 1976, 65 p. (In Azerbaijani)
8. Pashaev S. Nizami and folk legends. Baku, Ganjlik Publ., 1983, 128 p. (In Azerbaijani)
9. History of Azerbaijani literature. Ed.: H. Arasli, M. Guluzade, M. Jafarov. Baku, Publ. House of the Academy of Sciences ASSR, 1960, 589 p. (In Azerbaijani)
10. Nizami. Khosrov and Shirin. Transl. by Rasul Rza. Baku, Leader Publ., 2004, 392 p. (In Azerbaijani)
11. Khalilov A. Literary texts in the book "Dictionary of Turkic languages" by Mahmud Kashkarsky. Baku, Seda Publ., 2001, 182 p. (In Azerbaijani)
12. Folklore of Azerbaijan and adjacent countries. Vol. 1. Ed. A. Bagri. Baku, Publ. House of Research Institute, 1930, 181 p. (In Russ.)
13. Book of Dede Korkud. Comp. by S. Alizade and F. Zeynalov. Baku, Yazychi Publ., 1988, 265 p. (In Azerbaijani)
14. Khalil A. Ritual foundations of the Oghuz epic. Baku, Elm ve tehsil Publ., 2016, 288 p. (In Azerbaijani)
15. Nizami. Iskendername (Igbalname). Baku, Ganjlik Publ., 1967, 188 p. (In Azerbaijani).

УДК 398.22(512.1)
DOI 10.25587/t7654-8726-2629-s

А. Ф. Корякина
Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

ВЕСТНИК КАК СЮЖЕТООБРАЗУЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ В ЯКУТСКОМ ОЛОНХО И В ЭПОСАХ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Аннотация. В данном исследовании представлены результаты сравнительного анализа устойчивых мотивов в якутском олонхо и тюрко-монгольских эпосах с целью выявления наличия сходств и отличий. Особое внимание уделяется на мотив вестника как одного из самых распространенных мотивов в эпическом творчестве многих народов. Проводимое исследование опирается на теоретические положения известных отечественных фольклористов о древнейших типологических и генетических связях якутского олонхо с эпосами тюрко-монгольских народов. Проводится краткий обзор трудов исследователей на данную тему. Применены структурно-типологический, сравнительно-типологический, сравнительно-описательный методы. Актуальность рассматриваемого вопроса обусловлена тем, что результаты подобных исследований могут быть основательным материалом для выявления степени участия национальных эпосов в зарождении, формировании и развитии тюрко-монгольских эпических традиций в целом и в проведении дальнейших изысканий по изучению сюжетного, мотивного фонда эпической традиции у древнейших предков современных тюрко-монгольских народов. Новизна исследования видится в том, что впервые представлены результаты из авторских разработок по сравнительному анализу мотива вестника в алтайских, шорских, хакаских эпосах. Подвергнутый сравнительному анализу эпический материал убеждает в схожести и распространенности мотивов вестников-богатырей, вестников-чудовищ, вестников-птиц, вестников-коней в олонхо и в эпосах тюрко-язычных народов. Сходство мотива вестника проявляется в содержании сообщений, в которых обычно передается просьба соплеменников о защите от нападений чудовищ, мольба о спасении от невесты, известие о похищении женщин богатырями-чудовищами и др.; в функции вестника в сюжете: вестник, принося весть, служащую причиной для богатырского похода, служит для создания зачина сюжета и играет важную роль в дальнейшей его организации. Близость и устойчивость мотивов в эпическом наследии тюрко-монгольских народов объясняется тем, что в древности родственные народы, прошедшие сходные этапы в своем историческом, социально-культурном развитии, создали, сформировали эпические сказания со сходными сюжетами и, соответственно, близкими мотивами, что приводит к аналогичности их содержаний, созвучности идейных установок, схожести поэтико-стилевых своеобразий.

Ключевые слова: героический эпос; эпическое наследие; сравнительное изучение; якутское олонхо; тюрко-монгольский эпос; мотив вестника; сходства; вестник-богатырь; вестник-чудовище; вестник-птица; вестник-конь.

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

А. Ф. Корякина

The Messenger as a plot-forming element of the Yakut olonkho and the Turkic-Mongolian epics

Abstract. This study presents the results of a comparative analysis of stable motifs in the Yakut olonkho and Turkic-Mongol epics in order to identify the presence of similarities and differences. Particular attention is paid

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

KORYAKINA Antonina Fedorovna – Candidate of Pedagogical Sciences, Senior Researcher of the sector “Olonkho Studies” of the Olonkho Research Institute, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: aitalilen@mail.ru

to the motif of the messenger as one of the most common motifs in the epic work of many nations. This research is based on the theoretical provisions of well-known Russian folklorists about the most ancient typological and genetic connections of the Yakut olonkho with the epics of the Turkic-Mongolian peoples. A brief review of the works of researchers on this topic is carried out. Comparative typological and comparative descriptive methods were applied. The relevance of the issue under consideration is due to the fact that the results of such studies can be solid material for identifying the degree of participation of national epics in the origin, formation and development of Turkic-Mongol epic traditions in general and in conducting further research on the study of the plot, motif fund of the epic tradition among the ancient ancestors of modern Turkic-Mongolian peoples. The novelty of the research is seen in the fact that for the first time the results from the author's developments on the comparative analysis of the bulletin in the Altai, Shor, Khakass epics are presented. The epic material subjected to a comparative analysis convinces of the similarity and prevalence of the motifs of heralds-heroes, heralds-monsters, heralds-birds, heralds-horses in the olonkho and in the epics of the Turkic-speaking peoples. The similarity of the messenger's motif is manifested in the content of messages, which usually convey the request of fellow tribesmen for protection from the attacks of monsters, the call of the bride, the news of the theft of women by the monster heroes, etc.; in the function he performs in the plot: the messenger, calling the hero on a military campaign, performs the function of creating a plot and plays an important role in its further organization. The closeness and stability of motifs in the epic heritage of the Turkic-Mongol peoples is explained by the fact that antiquity related peoples, who have gone through similar stages in their historical, socio-cultural development, created epic legends with plots and motifs similar in content, ideological attitude, and poetics-style constants.

Keywords: heroic epic; epic legacy; comparative study; Yakut olonkho; Turkic-Mongolian epic; motif of the messenger; similarities; messenger-hero; monster messenger; bird messenger; horse messenger.

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 исследование фольклорных произведений структурно-типологический метод впервые ввел известный отечественный филолог и этнограф В. Я. Пропп, который в ходе исследований по проблемам взаимосвязи фольклора и мифологии обнаружил во многообразии сказочного материала единообразие, какой-то инвариант среди множества вариантов. Это была единая композиционная схема всех волшебных сказок, реализующаяся в повествовании в самых различных формах. По положению В. Я. Проппа, повторяемые сюжеты и мотивы составляют переменные, вариативные элементы сказки. Соединение мотивов в сюжете, их группировка, распределение в нем зависит от специфической для сказки постоянной композиционной структуры. Открытие исследователя получило широкое применение в гуманитарной науке в целом [1].

В данном исследовании мы изучаем мотив как одно из слагаемых, как элемент эпической сюжетной системы. По определению Б. Н. Путилова, развитие каких-то событий в сюжете всегда осуществляется через серию мотивов. Поэтому мотивы он рассматривает как организованные двигатели сюжета [2]. Таким образом, мотив, являясь базовым элементом сюжетных схем, играет решающую роль в создании и дальнейшем развитии эпического сюжета.

В фольклористике предметом специальных исследований явились мотив бездетности пожилой семейной пары [3, с. 43], мотив чудесного рождения богатыря [4, с. 45], мотив коня [5, с. 5–13], [6, с. 390–402]. Мотив вестника-коня в алтайском и бурятском эпосах затронут в исследовании А. Н. Дмитриенко [7, с. 83–89]. При сравнении эпического материала исследователями выявлено сходство указанных мотивов в якутском олонхо, алтайском, тувинском эпосе, в хакасском *алыптах ныхахе*, в бурятском улигере. Сравнительное изучение мотива вестника в якутском олонхо и тюрко-монгольских эпосах, играющего в организации сюжета важную решающую роль, остается малоизученной проблемой в фольклористике.

В якутском сказительстве мотив вестника – устойчивый элемент сюжета, в большинстве случаев сюжетообразующий. Вестники-птицы, чудовища-абаасы, вестники-слуги (старуха-Симэхсин, мальчик Сорук Боллур), вестники-родственники, вестники-удаганки, вестники-кони и др. приносят богатырям айыы известие, в котором содержится просьба жителей айыы аймага о спасении от нашествия чудовищ из другого мира, вызов богатыря-чудовища с предложением стать ему слугой, весть о суженой невесте и т. д. После такого известия начинается боевой

поход богатыря с целью: спасти жителей Срединного мира от нашествия абаасы (чудовищ), защитить свою оскорбленную честь, добиться предназначенной Верхними Божествами женщины. Начинается сюжетная линия, в которой воспеваются подвиги богатыря, от которых во многом будет зависеть дальнейшая судьба не только богатыря, но и всех жителей Срединного мира.

В статье исследуется мотив вестника в якутском олонхо и тюрко-монгольских эпосах, недостаточно разработанный в имеющейся литературе по фольклористике. В сравнительном аспекте определяется круг персонажей-вестников, выявляются функции вестников, содержание известий.

Теоретические положения В. Я. Проппа [1, с. 437–467], Е. М. Мелетинского [8, с. 426–443], В. М. Жирмунского [9], Б. Н. Путилова [2], А. Лорда [10] о методических приемах работы над мотивами определили методику исследования. В отборе материала и теоретической позиции автора при анализе опорой явились труды исследователей П. А. Ойунского [11, с. 7–8], Г. У. Эргиса [12, с. 5–32], И. В. Пухова [13, с. 84–141], В. Н. Иванова [14, с. 5], Л. С. Дампиловой [15, с. 12], Г. Р. Хусаиновой [16, с. 12], В. В. Илларионовой [17, с. 13], Ю. П. Борисова [18, с. 251–257] и др. о типологическом и генетических сходствах в эпической традиции тюрко-монгольских народов.

Затрагиваются вопросы выявления древнейших связей, установления механизма рождения мотивов из бытовых мировоззренческих, социальных и исторических источников, семантических значений мотива вестника.

Краткий обзор исследований по устойчивым мотивам тюрко-монгольских эпосов

О важности выбора мотива в роли объекта историко-фольклорного анализа писал Б. Н. Путилов: «Выделение мотивов, членение сюжетов на составляющие их мотивы, изучение мотивов с точки зрения их генезиса, бытового и исторического приурочения, развития, варьирования, а главное – с точки зрения их художественного отношения к целому, т. е. к сюжету, – все это теперь представляет обязательную и важную часть историко-фольклорного анализа» [2, с. 145]. Он подчеркнул, что именно структурно-типологический подход открывает возможности к обнаружению ряда закономерностей и внутренних свойств эпического мотива как сюжетообразующей единицы, что, в свою очередь, позволит выявить существенные особенности, способы и пути эпического сюжетосложения. Данное положение указывает на важное значение мотива в сложении, организации сюжета в эпосе.

Методику исследования работы над мотивами определили Б. Н. Путилов [2], А. Лорд [10].

Первыми схожие устойчивые мотивы якутского олонхо и тюркомонгольских эпосов обнаружили Е. М. Мелетинский, В. М. Жирмунский, И. В. Пухов.

Е. М. Мелетинский нашел аналогию в зачинах якутского, бурятского и монгольского эпосов в описании пространственно-временного фона, при котором будет разворачиваться действие. Он отметил особую популярность мотива брат-сестра в эпосе всех тюрко-монгольских народов Сибири: у якутов, у бурят. И предположил, что следы представлений об эпических героях как первопредках могут оказаться весьма многочисленными. Отсюда Е. М. Мелетинский сделал свой вывод, что образы первопредков являлись древнейшими типами эпических героев, и при этом он подчеркнул: «причем речь идет именно о первопредках человеческого племени, а не об исторических или легендарных деятелях, которые часто фигурируют в генеалогических и исторических преданиях» [8, с. 426–443].

В. М. Жирмунский, представляя общую жанровую типологию эпического творчества, нашел сходные мотивы наречения именем богатырей в алтайской богатырской сказке «Алтын-Мизе», в шорской богатырской сказке, бурят-монгольской сказке «Хан-Гужир», якутском олонхо «Хан Джаргыстай» [9, с. 234–236]. Также он отметил присутствие мотива неуязвимости богатыря, схожести мотива приметы будущего богатыря, мотива верного спутника и помощника богатыря в виде коня в тюрко-монгольских эпосах.

И. В. Пухов в результате историко-генетического и типологического изучения эпических памятников тюрко-монгольских народов Сибири обнаружил сходство мотивов о бездетности пожилых супругов и чудесном появлении богатырей. Данные мотивы исследователь относит к архаичным. При этом он доказал важное теоретическое положение: генетическая общность в

древнем эпосе может охватывать целые сказания, весь их строй, характер развития сюжетов и образов, стиль в целом, а типологическое сходство больше касается отдельных деталей, эпизодов, сюжетов [13].

Бликие мотивы в якутском олонхо и в национальных эпосах исследованы в трудах современных фольклористов. Часто встречающийся в хакасском алыптых ныммах мотив бездетности и чудесного рождения Ю. И. Чаптыкова относит к типичным эпическим мотивам, возникшим в эпоху разложения патриархально-родовых и возникновения раннефеодальных отношений. В ее исследовании анализируется мотив бездетности и чудесного рождения в сказании «Белый жеребенок и сивый жеребенок». Чудесное появление детей у пожилых супругов Ах-Хан и Ах Олен Арыг напоминает чудесное появление детей в якутском олонхо. Души детей Ах-Хана находились в золотой и серебряной утках, которые плавали в молочном озере [3, с. 126].

Н. С. Чистобаева в героических сказаниях хакасов находит параллели часто встречающихся мотивов бездетности, чудесного зачатия и чудесного рождения, мотива родственных отношений («брат и сестра», «богатырь и родители»), мотива спаивания богатыря женой в эпической традиции тюрко-монгольских народов Сибири, народов Саяно-Алтая и Монголии [4, с. 78–83].

Г. Р. Хусаинова на материале башкирского эпоса «Урал-батыр» и якутского олонхо «Могучий Эр Соготох» обнаружила ряд схожих элементов, мотивов, и заключила, что в каждом эпосе сходные мотивы оформляются в контексте культурных традиций того или иного народа [16, с. 13].

Ю. П. Борисов выявленные им параллели эпических формул в тувинском эпосе и якутском олонхо, которые сохранились благодаря принципу ритмико-синтаксического параллелизма, считает результатом генетического родства указанных эпосов [17, с. 251–257].

Мотив вестника в олонхо и эпосах тюрко-монгольских народов

Вестник-богатырь. Вестники-богатыри – чаще других встречающиеся мотивы в сюжете якутского олонхо. По исследованиям, происхождение вестника-богатыря имеет свою историческую реальную основу. В древности структура иерархической организации власти раннеякутского общества, состоящей из обособленного военного сословия профессиональных воинов: высшей аристократии (*боѳѳ* и *дархан*), феодалов средней руки (*боотур*), мелкой знати (*хара*). В структуре низшей прослойки общества имелись собственные частнозависимые люди: челядь (*чабар*), слуги (*арыалдьыт*) и рабы (*кулут*) [18, с. 50]. Предполагается, что в образе богатырей в олонхо нашли отражение воины из названных сословий. По мнению А. Е. Захаровой, богатыри-вестники – прямые посредники между племенами айыы аймага и верхними божествами, непосредственно относятся к свите Верховного правителя Юрюнг Айыы Тойона. По мифологии якутов верхние божества не имеют права спускаться в грешный Средний мир, поэтому их заменяют в олонхо разные персонажи, чаще всего богатыри-вестники. Следовательно, богатыри-вестники имеют высокое происхождение, будучи из ближайшей свиты верховного правителя, они находятся на охранной службе и выполняют посольские поручения [19, с. 114].

В якутском олонхо к богатырю Срединного мира часто является вестник-богатырь с известием о том, что в мирную счастливую жизнь племени айыы вторглись чужаки-*абаасы* (чудовища) из других миров. В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» небесный вестник Кюн Эрбийэ сообщает Юрюнг Уолану, что его сестру красавицу Айталы Куо похитил богатырь Нижнего мира Тимир Ыйыста Хара. У богатыря айыы начинается героический поход по спасению сестры [20, с. 112]. Богатырь-вестник присутствует и в шорской эпической традиции. В эпосе «Алтын Сырык» к богатырю Алтын Сырык прибывают богатыри-вестники Кара Салгын и Алтын Чылтыс. Они передают просьбу от богатырей Нижнего мира и Светлого мира защитить от Кан Сулазына, который «с богатырей подземного мира дань собирает, / С богатырей Светлого мира дань собирает» [21, с. 347].

Вестник-родственник. В алтайском эпосе «Маадай-Кара» отец Маадай-Кара, выполняя функцию вестника, сообщает богатырю Когюдей Мерген о суженой невесте Алтын-Куску, дочери Ай-Кана, и предупреждает, что женихов много. Когюдей Мерген не стал бояться женихов, уезжает, пообещав вернуться через два года, если будет жив. Родители вслед желают ему счастья [22, с. 110–112]. Данный мотив вестника-родственника в алтайском эпосе распространен и в якутских эпических текстах.

Вестник-птица. В традиции якутского олонхо функцию вестника часто выполняют вестники в облике птиц. В олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» к главному герою в образе птички прилетает вестница от шаманки Кюн Толомон Нюргустай с предложением взять ее в жены, т. к. им с рождения было предопределено небожителями создать семью и быть родоначальниками якутов [23, с. 15]. В олонхо «Кыыс Нюргустай Куо» к родителям будущей богатырки прилетает лебедь и сообщает, что Юрюнг Айыы Тойон, Джылга Хаан, дочь Улуу Тойона шаманка Умсуур Силик и сын Айар Хаана Арыяр Суордуйа предопределили, что дочери старика и старухи суждено стать сильной богатыркой, защитницей племени айыы [24, с. 9]. В другом якутском олонхо «Дэбириэлджин Бэргэн» к жителям Среднего мира, брату и сестре Дэбириэлджин Бэргэн и Ёнёрдён Куо, прилетает вестник Кётёр Кёнчэх в облике ястреба с просьбой освободить Кыыс Кыраадыстаан от притязаний богатырей с пяти сторон неба. Дэбириэлджин Бэргэн, не желая идти на верную гибель, отвечает отказом [25, с. 15]. В олонхо «Хаан Джаргыстай» богатырью айыы весть приносит ястребенок с колокольчиком на шее. Здесь во время схватки богатырей Среднего и Нижнего миров обессилевший абаасы выражает вдруг желание исполнить олонхо и начинает рассказывать. К богатырью айыы прилетает ястребенок с колокольчиком на шее и предупреждает его о том, что абаасы таким образом зовет на подмогу другого богатыря абаасы [26, с. 127]. Вестники в облике птиц нашли отражение и в шорском сказительстве. В эпосе «Кан Кес» события начинаются с прилёта Золотой Кукушки. Опустившись на верхушку золотой лестницы, кукушка скидывает «одежду», принимает вид старухи Алтын Кёёк и сообщает герою Кан Кесу, что ему предназначена Суучу, дочь Ах Кана, едущего на соловом коне [27, с. 29].

Об особенностях традиции вестников-птиц в якутском и шорском эпосах писал И. В. Пухов: «Как и в шорском эпосе “Кан Кес”, эти вестники также прибывают в образе птиц. Вестник обычно прилетает в образе ястреба, а вестница – в образе белого лебедя. Ястреб и орел для героев, а лебедь для героинь – любимые “птичьи образы” олонхо, в которые герои и героини обычно перевоплощаются. Прибыв куда-нибудь в гости, они (пока в птичьем образе) вначале садятся на коновязь, а опустившись на землю, принимают обычный вид» [13, с. 82]. Таким образом, мотив вестника-птицы в якутском и шорском эпосах одинаков. Образы тотемных птиц (ястреба, лебедя, стерха и др.) у тюркских народов стали культовым в эпических сказаниях.

Вестник-конь. Одним из распространенных мотивов в эпосах тюрко-монгольских народов является мотив коня-вестника. Для богатыря Нюргун Боотура говорящий конь – первый помощник и советчик. Он часто предупреждает об опасностях предстоящего пути, например, выполняя функцию вестника, советует хозяину догнать похитителя сестры Тимир Ыйыста Хара, прежде чем тот достигнет своего жилья на острове посреди моря. Когда конь Нюргуна догнал коня Тимир Ыйыста Хара, Нюргун хватает на скаку Айталы Куо, садит на коня и отправляет ее с конем на родину, а сам остается, чтоб сразиться с богатырем абаасы [20, с. 163]. В алтайском эпосе «Алтай-Бучай» богатыря Алтай-Бучай жена и сестра поят отравленным вином. Конь богатыря Темичи-Ерен отправляется к духу Алтая Ак Эмеген (Белой старухе) и сообщает ей о несчастье, случившемся с Алтай-Бучаем. Ак Эмеген подсказывает, что только девушка Ак-Таджи может оживить его. Конь, забрав Ак-Таджи, вместе с ней едет к останкам хозяина. По дороге девушка теряет сознание от необыкновенно быстрой езды. Когда она приходит в себя, конь на человеческом языке просит ее оживить героя. Ак-Таджи, достав золотой платок и сказав: «Я не знавала греха», перешагивает через тело мертвеца несколько раз. Алтай-Бучай тут же встает со словами: «Ну и спал же я!». Ожив, он исцеляет сына [28, с. 18–19]. В хакасском эпосе «Ай-Хуучин» кони Ай-Хуучин и Алтын-Арыг прибегают в чурт и сообщают о беде своих богатырок-хозяек. На помощь к богатыркам едут братья Алтын-Теек и Алтын-Иргек – сыновья Хан-Миргена [29, с. 6354–6359]. Другой пример приводится в исследовании Н. О. Нарынбаевой: в хакасской былине рассказывается об охотнике, убитом хозяином тайги *таг эзи*. Конь охотника возвращается домой и рассказывает матери убитого, шаманке, о случившемся [6, с. 390]. Конь якутского богатыря Юрюнг Уолана в своем сообщении советует ехать быстрее, чтобы предотвратить беду: «Если этот Ыйыста Хара богатырь / донесёт свою добычу до своего каменного жилища, / то смерть-бедствие наступит» [20, с. 127].

Как видно из вышесказанного, общий для всех тюрко-монгольских народов культ коня обусловил устойчивость схожего мотива коня в их эпической традиции.

Вестник-чудовище. В эпосах довольно часто встречаются и вестники-чудовища. В олонхо «Хаан Джаргыстай» прибытие к Юрюнг Уолану богатыря абаасы Тимир Суодалба с известием о зове на помощь дочери Солнца удаганки Кюёгэлджин становится началом его боевого пути [26, с. 510]. В олонхо «Ала Булкун» к богатырю Ала Булкун прибывает богатырь абаасы Тимир Багырыыс и передает сообщение от богатыря абаасы Тимир Суордуйа, который велит Ала Булкуну быть рабом-прислужником во время их брачной ночи с Айталы Куо, с дочерью Сандыл Баай Тойона [30, с. 21]. Олонхо «Старуха со стариком» начинается с описания меняющейся погоды: в одно утро все вокруг темнеет. С четырех сторон неба гремят четыре сердитых грома, после чего идёт дождь с градом. Вдруг слышится топот коня, а затем раздается стук в дверь старика со старухой. Это является абаасы – вестник богатыря Хоро Дабдырдаана, который назначил время свадьбы с их дочерью [31, с. 112–134]. В олонхо «Кулдус Бёгё» однажды под покровом ночи к богатырю Кулдус Бёгё приезжает посыльный абаасы и сообщает, что его хозяин – Тимир Дибдиргэ богатырь зовёт его стать женихом для его пленницы Юрюнг Тулуктай Куо [32, с. 44]. В завязке сюжета тувинского эпоса «Хунан-Кара» два чудовища-шухбу сговариваются убить новорожденного сына Далай-Байбын-хана, который не даст им покоя на старости лет. Они договариваются убить его до того, «как не очистился пушок на его голове, как его мышцы голени не окрепли» [33, с. 73]. Как видно из рассмотренных мотивов, вестник-чудовище – традиционный мотив в эпосах тюрко-монгольских народов.

Заключение

Таким образом, в результате сравнительного анализа мотивов вестника в эпосах тюрко-монгольских народов выявлены следующие сходства:

- роль вестников выполняют богатыри-герои, богатыри-чудовища, птицы, кони, слуги, родственники;
- сообщения вестников содержат просьбу о спасении от нашествия чудовищ из другого мира, вызов богатыря-чудовища с предложением стать слугой, весть о суженой невесте и т. д.;
- мотив вестника в сюжете выполняет функцию завязки, являясь сюжетобразующим элементом в описании героических приключений богатыря-героя во время поиска невесты, освобождения своих соплеменников от нашествия богатырей абаасы;
- мотив вестника моделирует поведение и судьбу главного героя;
- в образе вестника отражены понятия, связанные с верованиями народов.

Подвергнутый сравнительному анализу эпический материал убеждает в традиционности, устойчивости среди тюрко-монгольских эпосов мотива вестников-богатырей, вестников-чудовищ, вестников-птиц, вестников-коней. Схожи облик и функции вестников, сообщаемые ими известия.

Типологически сходные сюжеты, мотивы и образы эпических героев могли возникнуть, во-первых, благодаря заимствованиям сюжетов, мотивов и образов одним народом из фольклора другого. Во-вторых, среди тюрко-монгольских народов на основе близкого уклада жизни, сходных нравов, социальных, исторических и культурных этапов развития, они вполне могли и самозародиться.

Литература

1. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1986. – 364 с.
2. Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. – Ленинград : Наука, 1976. – 244 с.
3. Чаптыкова Ю. И. Древнейшие мотивы в героическом эпосе «Белый жеребенок и сивый жеребенок» // Сравнительное изучение тюрко-монгольских эпосов : материалы Всероссийской научной конференции (Якутск, 11–12 сентября 2014 г.). – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2014. – С. 125–129.
4. Чистобаева Н. С. Традиционные эпические мотивы в героическом эпосе хакасов // Сравнительное изучение тюрко-монгольских эпосов : материалы Всероссийской научной конференции (Якутск, 11–12 сентября 2014 г.). – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2014. – С. 45–49.
5. Бурькин А. А. К изучению отдельных эпических мотивов в эпосе тюрко-монгольских народов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2019. – № 4. – С. 12–28. – DOI : 10.25587/SVFU.2019.16.44308.

6. Нарынбаева Н. О. Мифологический образ коня в эпическом творчестве тюрко-монгольских народов // Героический эпос и сказительское искусство народов Евразии : сохранение, изучение и популяризация : материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Натальи Черновой (Горно-Алтайск, 10–13 сентября 2019 г.). – Горно-Алтайск : НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2019. – С. 390–402.
7. Дмитриенко А. Н. Богатырь и его конь в алтайском и бурятском эпосе : стереотипы поведения и ценности народов // Сибирский филологический журнал. – 2014. – № 4. – С. 83–89.
8. Мелетинский Е. М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири // Проблемы сравнительной филологии : сборник статей к 70-летию члена-корреспондента АН СССР В. М. Жирмунского. – Москва ; Ленинград : Наука, 1964. – С. 426–443.
9. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос : Избр. труды. – Ленинград : Наука, 1974. – 727 с.
10. Лорд А. Б. Сказитель. – Москва : Восточная литература, 1994. – 368 с.
11. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание. – Якутск : Сайдам, 2013. – 96 с.
12. Эргис Г. У. Богатырский эпос якутов – олонхо // Нюргун Боотур Стремительный. Якутское олонхо / текст К. Г. Оросина. – Якутск : Якут. кн. изд-во, 1947. – С. 5–60.
13. Пухов И. В. Героический эпос Алтае-Саянских народов и якутские олонхо. – Якутск : Изд-во СО РАН, Якутский филиал, 2004. – 328 с.
14. Иванов В. Н. Якутский героический эпос олонхо в контексте сравнительного изучения // Эпосы народов мира : проблемы и перспективы сравнительного изучения : сборник тезисов по материалам Международной научной конференции (Якутск, 18–19 июня 2015 г.). – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2014. – С. 5.
15. Дампилова Л. С. Поэтические константы в тюрко-монгольском эпосе // Эпосы народов мира : проблемы и перспективы сравнительного изучения : сборник тезисов по материалам Международной научной конференции (Якутск, 18–19 июня 2015 г.). – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2014. – С. 12.
16. Хусайнова Г. Р. Некоторые параллели в башкирском эпосе «Урал-батыр» и якутском эпосе олонхо «Могучий Эр Соготох» // Эпосы народов мира : проблемы и перспективы сравнительного изучения : сборник тезисов по материалам Международной научной конференции (Якутск, 18–19 июня 2015 г.). – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2014. – С. 12–13.
17. Борисов Ю. П. Параллели эпических формул в якутском олонхо и тувинском эпосе : сравнительный аспект // Новые исследования Тувы. – 2020. – № 4. – С. 250–260. – DOI : www.doi.org/10.25178/nit.2020.4.17.
18. Васильев Ф. Ф. Военное дело якутов. – Якутск : Бичик, 1995. – 220 с.
19. Захарова А. Е. Архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха : (по материалам олонхо). – Новосибирск : Наука, 2004. – 312 с.
20. Нюргун Боотур Стремительный. Якутское олонхо / текст К. Г. Оросина. – Якутск : Якут. кн. изд-во, 1947. – 410 с. (На якутском и рус. яз.)
21. Хаан Дьаргыстай : олонхо / [Зап. И. А. Худяков]. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2016. – 289 с. (На якутском яз.)
22. Алтын Сырык // Шорские героические сказания / сост. А. И. Чудояков. – Новосибирск : Наука, 1998. – С. 322–436. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 17). (На шорском и рус. яз.)
23. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос / [А. Г. Калкин]. – Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1973. – 474 с. (На алтайском и рус. яз.)
24. Строптивый Кулун Куллуустуур : олонхо / зап. В. Н. Васильева со слов сказителя И. Г. Тимофеева-Теплоухова ; подг. к печати В. В. Обоюкова. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2014. – 280 с.
25. Романов П. Г. Кыыс Нюргустай Куо : олонхо. – Якутск : Алаас, 2013. – 152 с. (На якутском яз.)
26. Дэбириэлдьин Бэргэн : олонхо / С. Г. Алексеев. – Якутск : Сайдам, 2010. – 204 с. (На якутском яз.)
27. Кан Кес // Шорский фольклор / авт.-сост. Н. П. Дыренкова. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1940. – С. 25–72. (На шорском и рус. яз.)
28. Алтай-Бучай // Никифоров Н. Я. Аноосский сборник : собр. сказок алтайцев. – Омск : Тип. штаба Омск. воен. округа, 1915. – 293 с.
29. Ай Хуучин : Хакасский героический эпос / вступ. ст., зап. и подг. текстов, пер., примеч. и комм., прилож. В. Е. Майногашевой. – Новосибирск : Наука, 1997. – 479 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 16). (На хакасском и рус. яз.)

30. Ала-Булкун : олонхо / запись В. Н. Васильева ; подг. текста Э. К. Пекарского, Н. В. Емельянова ; пер. Г. В. Баишева. – Якутск : Якутский институт языка, литературы и истории СО РАН, 1994. – 104 с. (На якутском и рус. яз.)
31. Старуха со стариком : [олонхо] // Верхоянский сборник / сост. И. А. Худяков. – Иркутск : ВСОИР-ГО, 1890. – С. 112–131.
32. Кулдус Бёгё / [сказитель И. М. Харитонов ; подг. текста В. В. Илларионов. – Якутск : Бичик, 2009. – 206 с. (На якутском яз.)
33. Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. – Новосибирск : Наука. Сибирское предприятие РАН, 1997. – 584 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 12). (На тувинском и рус. яз.)

Reference

1. Propp V. Ya. Historical roots of a fairy tale. Leningrad, Publ. House of Leningrad State University, 1986, 364 p. (In Russ.)
2. Putilov B. N. Methodology of comparative historical study of folklore. Leningrad, Nauka Publ., 1976, 244 p. (In Russ.)
3. Chaptkykova Yu. I. Ancient motifs in the heroic epic “White foal and gray foal”. In: Comparative study of Turkic-Mongolian epics: materials of the All-Russian scientific conference (Yakutsk, September 11–12, 2014). Yakutsk, NEFU Publ., 2014, pp. 125–129. (In Russ.)
4. Chistobaeva N. S. Traditional epic motifs in the heroic epic of the Khakas. In: Comparative study of the Turkic-Mongolian epics: materials of the All-Russian scientific conference (Yakutsk, September 11–12, 2014). Yakutsk, NEFU Publ., 2014, pp. 45–49. (In Russ.)
5. Burykin AA On the study of individual epic motifs in the epic of the Turkic-Mongol peoples. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2019, no. 4, pp. 12–28. DOI: 10.25587/SVFU.2019.16.44308. (In Russ.)
6. Narynbaeva N. O. The mythological image of a horse in the epic work of the Turkic-Mongol peoples. In: Heroic epic and storytelling art of the peoples of Eurasia: preservation, study and popularization: materials of the All-Russian scientific conference dedicated to the 100th anniversary of the birth of Natalia Chernoeva (Gorno-Altaysk, September 10–13, 2019). Gorno-Altaysk, S. S. Surazakov Research Institute of Altaistics, 2019, pp. 390–402. (In Russ.)
7. Dmitrienko A. N. Hero and his horse in the Altai and Buryat epics: stereotypes of behavior and values of peoples. *Siberian Journal of Philology*. 2014, no. 4, pp. 83–89. (In Russ.)
8. Meletinsky E. M. On the most ancient type of hero in the epic of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia. In: Problems of comparative philology: a collection of articles for the 70th anniversary of the corresponding member of the USSR Academy of Sciences V. M. Zhirmunsky. Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1964, pp. 426–443. (In Russ.)
9. Zhirmunsky V. M. Turkic heroic epic: selected works. Leningrad, Nauka Publ., 1974, 727 p. (In Russ.)
10. Lord A. B. Storyteller. Moscow, Oriental literature Publ., 1994, 368 p. (In Russ.)
11. Oyunsky P. A. Yakut tale (olonkho), its plot and content. Yakutsk, Saydam Publ., 2013, 96 p. (In Russ.)
12. Ergis G. U. The heroic epic of the Yakuts – olonkho. In: Nyurgun Bootur the Swift. Yakut olonkho. Text by K. G. Orosin. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1947, pp. 5–60. (In Russ.)
13. Pukhov I. V. Heroic epic of the Altai-Sayan peoples and the Yakut olonkho. Yakutsk, Publ. House of the SB RAS, 2004, 328 p. (In Russ.)
14. Ivanov V. N. Yakut heroic epic olonkho in the context of comparative study. In: Epics of the peoples of the world: problems and prospects of comparative study: a collection of abstracts based on the materials of the International Scientific Conference (Yakutsk, June 18–19, 2015). Yakutsk, NEFU Publ., 2014, p. 5. (In Russ.)
15. Dampilova L. S. Poetic constants in the Turkic-Mongolian epic. In: Epics of the peoples of the world: problems and prospects of comparative study: a collection of abstracts based on the materials of the International Scientific Conference (Yakutsk, June 18–19, 2015). Yakutsk, NEFU Publ., 2014, p. 12. (In Russ.)
16. Khusainova G. R. Some parallels in the Bashkir epic “Ural Batyr” and the Yakut epic olonkho “Mighty Er Sogotokh”. In: Epics of the peoples of the world: problems and prospects of comparative study: a collection of

abstracts based on the materials of the International Scientific Conference (Yakutsk, June 18–19, 2015). Yakutsk, NEFU Publ., 2014, pp. 12–13. (In Russ.)

17. Borisov Yu. P. Parallels of epic formulas in the Yakut olonkho and Tuvan epics: a comparative aspect. *The New Research of Tuva*. 2020, no. 4, pp. 250–260. DOI: [www.doi.org/10.25178/nit.2020.4.17](https://doi.org/10.25178/nit.2020.4.17). (In Russ.)

18. Vasiliev F. F. Military affairs of the Yakuts. Yakutsk, Bichik Publ., 1995, 220 p. (In Russ.)

19. Zakharova A. E. Archaic ritual and ceremonial symbols of the Sakha people: (based on olonkho materials). Novosibirsk, Nauka Publ., 2004, 312 p. (In Russ.)

20. Nyurgun Bootur the Swift. Yakut olonkho. Text by K. G. Orosin. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1947, 410 p. (In Yakut and Russ.)

21. Khaan Dargystai: olonkho. Record. by I. A. Khudyakov. Yakutsk, NEFU Publ., 2016, 289 p. (In Yakut)

22. Altyn Syryk. In: Shor heroic legends. Comp. A. I. Chudoyakov. Novosibirsk, Nauka Publ., 1998, pp. 322–436. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East, vol. 17). (In Shor and Russ.)

23. Maadai-Kara. Altai heroic epic. Epicteller A. G. Kalkin. Moscow, Nauka Publ., 1973, 474 p. (In Altai and Russ.)

24. The obstinate Kulun Kullustuur: olonkho. Record. by V. N. Vasiliev from epicteller I. G. Timofeev-Teploukhov; prep. for publication V. V. Oboyukova. Yakutsk, NEFU Publ., 2014, 280 p. (In Russ.)

25. Romanov P. G. Kyys Nyurgustai Kuo: olonkho. Yakutsk, Alaas Publ., 2013, 152 p. (In Yakut)

26. Debiriieldin Bergen: olokho. Epicteller S. G. Alekseev. Yakutsk, Saydam Publ., 2010, 204 p. (In Yakut)

27. Kan Kes. In: Shor folklore. Author-comp. N. P. Dyrenkova. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1940, pp. 25–72. (In Shor and Russ.)

28. Altai-Buchai. In: Nikiforov N. Ya. Anosky collection: collection of the Altai tales. Omsk, Printing House of the headquarters of Omsk military district, 1915, 293 p. (In Russ.)

29. Ai-Khuuchin: khakas heroic epic. Introd., record. and prep. of texts, transl., notes and comm., app. by V. E. Mainogasheva. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 479 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East, vol. 16). (In Khakas and Russ.)

30. Ala-Bulkun: olonkho. Record. by V. N. Vasiliev; prep. of text by E. K. Pekarsky, N. V. Emelyanov; transl. by G. V. Baishev. Yakutsk, Yakut Institute of Language, Literature and History SB RAS, 1994, 104 p. (In Yakut and Russ.)

31. An old woman with an old man: olonkho. In: Verkhoyansk collection. Comp. I. A. Khudyakov. Irkutsk, East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society, 1890, pp. 112–131. (In Russ.)

32. Kuldus Bege. Epicteller I. M. Kharitonov; prep. text by V. V. Illarionov. Yakutsk, Bichik Publ., 2009, 206 p. (In Yakut)

33. Khunan-Kara. In: Tuvan heroic legends. Comp. S. M. Orus-ool. Novosibirsk, Nauka Publ., Siberian enterprise RAS, 1997, 584 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East, vol. 12). (In Tuvan and Russ.)

УДК 398.22(512.162)
DOI 10.25587/iz999-9892-0597-и

А. Дж. Джафарова

Институт искусства, языка и литературы нахчыванского отделения НАНА

РИТУАЛЬНО-ТАНЦЕВАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ЭПОСЕ И В НАХЧЫВАНСКОМ ОБРЯДОВОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Аннотация. Статья посвящена изучению ритуально-танцевальных элементов в азербайджанском эпосе и в нахчыванском обрядовом фольклоре. Цель настоящей статьи – выявить обрядовые элементы, в т. ч. традиционные народные танцы, в текстах азербайджанского эпоса («Книга моего деда Коркута», «Короглу», «Шах Исмаил», «Асли и Керем» и др.) и сравнить их с материалами фольклора в современном бытовании в регионе Нахчывана Азербайджанской Республики. Новизна работы заключается в том, что впервые рассматриваются обрядовые танцевальные элементы в азербайджанском эпосе и нахчыванском обрядовом фольклоре.

Материалом изучения являются тексты азербайджанского эпоса («Короглу», «Шах Исмаил», «Асли и Керем» и др.) и современный нахчыванский обрядовый фольклор. В исследовании также используются материалы огузского эпоса «Книга моего деда Коркута». Проведен историко-сравнительный и функционально-семантический анализ обрядовых элементов, выявленных в азербайджанском эпосе и в современной традиции нахчыванского обрядового фольклора.

Анализ подтверждает, что обрядовый фольклор носит в себе традиции народных танцев и их разнообразные формы, в т. ч. коллективные ритуальные танцевальные элементы. Обрядовые элементы хранятся в разных мотивах эпоса, функционируют в живой фольклорной традиции народа и, как духовные ресурсы, обогащают современную обрядовую культуру. Многие обрядовые элементы потеряли свою первичную семантику и ныне выполняют в основном функции эстетического элемента народного творчества. В эпосе же обрядовые элементы сохранились в более старых формах, и они дают нам возможность сравнительного изучения с материалами современного бытования и проследить изменения в структурно-функциональном направлении. Исходя из этого диахронического анализа, можно определить древние формы обрядового фольклора, в т. ч. традиционных обрядовых танцев, систематизировать и описать изменения в функционально-семантической структуре.

В статье особо подчеркивается значение обрядов, в которых сохраняются песни и танцы и передаются будущим поколениям. Также приводятся описания исполнений *яллы* и *халайев*, связанных с церемонией этих образов. Отмечается, что *яллы* и *халайи*, как древние бытовые обрядовые танцевальные жанры и как одни из символов Нахчывана, очень ценны.

Перспективы изучения обрядового фольклора видятся в исследовании функциональных изменений в развитии художественного облика обрядового явления в письменной и бытовой традициях народа.

Ключевые слова: азербайджанский эпос; нахчыванский фольклор; ритуально-танцевальные элементы; обрядовые игры; танцевальные мелодии; яллы; халай; традиция; эстетическое мышление; первичное убеждение.

A. J. k. Japharova

Ritual and dance elements in the Azerbaijani epic and in the Nakhchivan ritual folklore

Abstract. The article is devoted to the study of ritual and dance elements in the Azerbaijani epic and in the Nakhchivan ritual folklore. The purpose of this article is to follow the material of the Azerbaijani epic, including

ДЖАФАРОВА Айтен Джафар гызы – доктор филологии, с. н. с. отдела фольклористики Института искусств, языка и литературы Нахчыванского отделения НАНА, Нахчыван, Азербайджан.

E-mail: cefepli_ayten@mail.ru

JAFAROVA Ayten Jafar Gyzy – PhD in Philology, Senior Researcher, Folklore Department of the Institute of Arts, Language and Literature of the Nakhchivan Branch of NASA, Nakhchivan, Azerbaijan.

E-mail: cefepli_ayten@mail.ru

The Book of My Grandfather Gorgud, Koroglu, Shah Ismail, Asli and Kerem and other epic materials, to identify the ritual elements in them, including traditional folk dances, and compare them in their modern existence in the Nakhchivan region of the Azerbaijan Republic. The novelty of the work lies in the fact that for the first time ritual dance elements are considered in Azerbaijani folklore and Nakhchivan ritual folklore.

The materials for the research are the Azerbaijani epics such as Koroglu, Shah Ismayil, Asli and Kerem and so on. The materials from the Oghuz epic The Book of My Grandfather Gorgud are also used in the research. Descriptive, historical-comparative and structural-semantic methods are used in the analysis. The historical-comparative and functional-semantic analysis of the ritual elements identified in the Azerbaijani epic and existing in the modern tradition of the Nakhchivan ritual folklore are carried out. The analysis confirms that ritual folklore carries the traditions of folk dances and their various forms, including collective ritual dance elements. Ritual elements are kept in the motifs of the epic and exist in the living folklore tradition of the people and as spiritual resources enrich the ritual culture. Many ritual elements have lost their primary functional semantics and now continue mainly as an aesthetic element of folk art. In the epic the ritual elements will be preserved in their older forms and provide material for comparing it with the modern state. The ritual elements fixed in the epic make it possible to compare them and determine changes in the structural and functional direction. Based on this diachronic analysis, it is possible to determine the ancient forms of ritual folklore including traditional ritual dances. Comparative analysis of ritual folklore of this kind also helps to systematize and describe changes in the functional semantic structure. Prospects for the study of ritual folklore are seen in the fact that it will allow tracing functional changes in and development of the artistic appearance of the ritual phenomenon in the written and everyday traditions of the people. In the article the importance of the ceremonies, in which these songs and dances are preserved and passed on to future generations, is mentioned. The performance of the “yalli” and “khalay” associated with the ceremony in these patterns is also discussed in the article. It is noted that “yalli” and “khalay” as an ancient household ritual dance genre are very valuable as one of the symbols of Nakhchivan.

Keywords: Azerbaijani epic; Nakhchivan folklore; ritual and dance elements; ritual games; dance melodies; Yalli; Khalay; tradition; aesthetic thinking; primary belief.

Введение

Одним из источников для изучения азербайджанского обрядового фольклора является народный эпос. Именно в эпосе прослеживаются остатки обрядовых элементов, по которым можно определить прежнее состояние обряда. С другой стороны, эпос сам по своей структуре тесно связан с народными традиционными обрядами. Есть также предположение о том, что структура азербайджанского эпоса организована на основе архаического ритуала.

Изучение обрядового фольклора и его элементов в современном бытовании в сравнительном аспекте с эпосом является одним из немаловажных задач нашей фольклористики. Богатый материал для такого исследования дает обрядовый фольклор одного из регионов Азербайджана – Нахчыван.

Нахчыванская Автономная Республика, где консервативно сохраняются национально-духовные ценности, также является местом проведения различных обрядов и ритуалов. На территории республики исполнение обряда осуществляется народом с особой любовью. Одним из регионов, в котором наиболее часто проводятся церемонии и ритуалы, является Ордубадский район Нахчывана.

Нахчыванский фольклор известен своими разнообразными жанрами. Фольклорные образцы Нахчывана под влиянием консервативной позиции этой территории сохраняются в народной памяти. Некоторая часть из них в разные времена была зафиксирована собирателями и исследователями. Но образцов, которые хранятся в народной памяти, гораздо больше по количеству и вариативности. Поскольку народ использует эти образцы охотно и с любовью при выполнении различных ритуалов и церемоний, шансы на их долговечность велики. Бытование этих образцов в народных обрядах продолжается и в наши дни. Среди них особое место занимают жанры сезонных обрядовых песен и танцев.

Актуальность исследуемой проблемы связано с тем, что обрядовый фольклор народа содержит его духовные ценности. Нахчыванский регион Азербайджана сохранил многие традиционные обряды, данные о которых сохранились и в народном эпосе. Песенно-танцевальные и танцевальные жанры Нахчывана играют особую роль в развитии национальной культуры. Танцевальные жанры Нахчывана с незапамятных времен до наших дней были тесно связаны,

с одной стороны, с сезонными обрядами, а с другой – с бытовыми обрядами. Поскольку до конца XVIII в. основная культурная жизнь древних тюркоязычных племен, проживавших в Нахчыване, была связана с сельским хозяйством, животноводством, то и его фольклорное творчество было связано, в основном, с сезонными и бытовыми обрядами. Таким образом, фольклорные жанры, веками создаваемые трудящимися народными массами также охватывали сезонные песенно-танцевальные и бытовые песенно-танцевальные жанры.

Целью исследования является выявление и анализ структурных элементов песенных и танцевальных жанров, исполняемых во время сезонных церемоний в Нахчыване и упомянутых в народном эпосе. Одной из основных задач является описание особенностей формы и места их проведения. Эти песни и танцы с интересом исполняются не только на сезонных церемониях, но и на бытовых обрядах. В связи с этим, считаем важным объяснить скрытые причины, по которым происходит радикальное исполнение этих образцов.

К исследованию были привлечены материалы по бытующим в Нахчыване сезонным обрядовым песням и танцам, собранные нами во время фольклорной экспедиции, а также опубликованные в разное время материалы других специалистов. В ходе исследования использованы историко-сравнительный и функционально-семантический анализы, а также метод описания для характеристики некоторых песен и танцев. Работа опирается на теоретические положения авторитетных научных трудов профессоров Азада Набиева [1], Физули Баята [2], Магеррама Джафарли [3].

Эпос как источник изучения обрядового фольклора

Одним из общих элементов обряда и архаического ритуала является танец. В составе архаического ритуала есть определенный танец, который продолжает функционировать в структуре обрядового танца. В архаическом и классическом азербайджанском эпосе хранятся и то, и другое. Исходя из текста эпоса, мы можем воссоздать картину как самого обряда в целом, так и его отдельные элементы, в т. ч. обрядовые танцы. Танец является общим языком для ритуальных действий, ритмов и жестов. Ритуальная семиотика через вербальный язык танцев передаётся обрядовому фольклору. Некоторые моменты перехода и трансформации от архаического ритуала к сезонному или же бытовому обряду оставляют свои следы в эпосе. Поэтому эпос является очень ценным источником для изучения архаического ритуала, обрядового фольклора и составляющих их элементов.

В азербайджанском эпосе часто встречаются элементы таких танцев как «Яллы», «Гюлум ей», «Джехрибейим». В «Книге моего деда Коркута» и в эпосе «Короглу» мы наблюдаем ранние формы свадебных обрядов. В этих эпических памятниках также хранится информация о народных танцах, музыке и обрядовой одежде. Из материала эпоса мы узнаем, что одежда исполнителей меняется в зависимости от вида танца, т. е. каждый танец имеет свою форму одежды. Скорее всего, это связано со стилем и образом танца.

В азербайджанской эпической традиции особую роль играют исполнители эпических сказаний. До середины средних веков эпос исполнялся традиционно-народным певцом – *озаном*, а потом эту традицию продолжили представители нового поколения народных певцов – *ашыги*. Оба типа исполнителя эпоса играли музыку на инструменте (*гопуз*, *саз*), пели песню и сказывали. *Ашыг*, в отличие от *озана*, при музыкальном исполнении эпоса в некоторых моментах исполнял танец. Этот танец, скорее всего, является одним из остатков архаического ритуального танца. Вероятно, этот элемент трансформировался в суфийский танец и перешел в традицию *ашыгов*, которые относились к суфийским сектам.

В азербайджанском героическом эпосе мы наблюдаем мотивы обрядового танца. Такими мотивами особенно богаты эпосы «Короглу», «Шах Исмаил», «Асли и Керем» и т. д. Это можно объяснить тем, что в суфийской среде ритуальные танцы не теряли своей актуальности и их продолжали исполнять, а исполнители эпоса использовали элементы танца для воодушевления героического духа слушателей.

Музыкально-танцевальные мотивы использовались для обеспечения военно-героического духа в эпосе. В азербайджанской эпической традиции суфийский эпос (дастан) включал в себя два типа дастанов: героический и любовный. В то же время эпический текст состоял из двух частей: эпической и лирической. Исполнитель эпоса *ашыг* лирические части эпоса пел

с музыкальным сопровождением, а эпические – рассказывал как сказку. Танец же исполнялся во время лирической части эпоса.

Известно также, что была традиция исполнять героический эпос в армии среди воинов. *Ашыг* пропагандировал героизм и патриотизм среди воинов. Исполнение эпоса сопровождался коллективными танцами, типа как *джанги* (бой), которые вдохновляли воинов к бою. Такие танцы в архаическом ритуале готовили членов общины к охоте или защите от дикарей, а «после возникновения магических взглядов» они служили как способ влияния на природу для своей нужды [4, с. 83]. В героическом эпосе элементы коллективных танцев отмечаются как в самом тексте, так и в процессе его исполнения. В настоящее время в музыкальной традиции азербайджанского фольклора существует немало мелодий музыки и танца, в которых выражаются героические мотивы. Так, например, в музыкальном фольклоре существуют группы мелодий *Короглу*, *мисри*, *дженги*, *яныг Керем* [5, с. 14] и мн. др. мелодии, которые непосредственно связывают друг с другом эпос, музыку и танцы.

Кроме эпоса, танцы сохранились и в обрядовом фольклоре некоторых регионов Азербайджана, в т. ч. Нахчывана.

В ходе исследования выяснилось, что бытующие в Нахчыване сезонные и бытовые обрядовые песни и танцы являются остатками богатой древней культуры. В результате изучения фольклора Нахчывана мы пришли к выводу, что песенные и танцевальные жанры этого края имеют следующие виды:

- 1) сезонно-обрядовые песни и танцы;
- 2) бытово-обрядовые песни и танцы;
- 3) песни и танцы перед праздником Новруз;
- 4) песни и танцы праздника Новруз;
- 5) народные праздничные песни и танцы.

Характерные черты Нахчыванского фольклора проявляются и в манере исполнения обрядов. Обряды или ритуалы – это духовные ценности, которые с древних времен выражали мировоззрение этноса. Несмотря на то, что время от времени в традицию включаются оттенки эпохи, общественных событий, культурного развития, каждый обряд в какой-то мере сохраняет в своем исполнении первичные элементы. Эта первичность привлекает внимание и как момент, связанный с глубинными слоями национального культурологического мышления. Азербайджанский обрядовый фольклор богат выполнением различных обрядов и ритуалов, игр в соответствии с территориями.

В каждом регионе Азербайджана региональные образцы обрядов составляют основу национального фольклора. Эти образцы в большинстве случаев выполняются одинаково, но с учетом особенностей региона, некоторые из них имеют чисто региональную специфику.

Сезонные обрядовые песни и танцы в нахчыванском фольклоре

Интересно исполненные на разных территориях Нахчыванской Автономной Республики церемонии, связанные с сезонными обрядами, сохраняются в национальной памяти своим исполнительским стилем и поэтической структурой. Наличие этнопсихологических моментов в таких обрядах как *Чилля* (дышло), в определенной степени характерных для почти всех территорий Нахчывана, обрядах, связанных с днем Хызыра¹, в земледельческом обряде *Хырманусту*, выражающего сезонное хозяйство, в сезонных обрядах, проводимых с целью покорения природных сил (обряд вызывания дождя *Ягышыагдырма*, обряд прерывания дождя *Ягышыксыма*, обряд призыва Солнца *Гюняши чагырма* (Году-году), обряд вызывания дождя *Чомчяхатун*, праздничный обряд в связи с наступлением лета *Сусяпян*) и др. ритуалах, доказывает, что эти примеры извлекли пользу из древнетюркского мифологического мира.

Сезонные обрядовые песни и танцы Нахчывана – это песни и танцы, созданные в связи с различными природными явлениями, верованиями и обрядами. Эти образцы отражают желания и чаяния, пожелания и молитвы трудящихся, проживающих в селах и районах, поскольку они связаны с профессиональным ремеслом трудящихся. *Гюняши чагырма*, *Ели чагырма* (призыв ветра), *Ягышы чагырма* (зов дождя), *Хырман мярасим нагмалари* (молотильные обрядовые

¹ Хызыр – исламский праведник и пророк, упоминаемый в Коране.

песни), *Ода*, *атяша этигад* (вера в огня, пламя), *Суя этигад* (вера в воду), *Кюлая (хава)* (вера в ветер (воздух)), *Торпага этигад* (вера в землю), охватывающие период с последних месяцев зимы до праздника Новруз, *Шум мярасими* (церемония вспашки), Обряд Сая (рождения овец) и др. обрядовые песни и танцы до сих пор сохранились во многих регионах, как память о временах античности и средневековья нахчыванского фольклора. В народе эти песни и танцы называются «Предноврузские песни и танцы». Одной из характерных особенностей этих песнопений и танцев является стремление народа к принятию просьб, молитв, обращенных к Богу в песнях, призывающих солнце, дождь, ветер, необходимые для посева. Затем трудящийся народ праздновал, танцуя простыми движениями, характерными для национальной традиции, и отмечал, что урожай будет хорошим. «Церемонии вспашки и Сая» также отмечались народом. После окончания церемонии вспашки, проводимой до наступления весны, исполнялись песни, которые выражали желание и чаяние снега в зимние месяцы и хорошо провести год. В кругу семьи или на уровне деревни после исполнения желаний земледельцы дополняли пение простыми танцевальными движениями, проникнутыми чувством радости, и это постепенно перешло в форму праздника.

Эта традиция существовала и в древнем фольклоре Нахчывана, и многие образцы этих веровательных песен дошли до наших дней. Образец этой традиции можно увидеть в церемониях «Чершенбе» (предпраздничные вторники воды, земли, воздуха и огня), проводимых в канун праздника Новруз. Так, например, во вторник воды девушки массово ходят к роднику и с намерением исполнить свои желания, поют у родника, веселятся и танцуют. Также, в ритуале разведения костра по вторникам земли, воздуха, огня, люди прыгая через огонь, рассчитывают очиститься священным огнем от сглаза, болезней и т. д. В последующем этапе традиционное исполнение ими песен и танцев также свидетельствует о выполнении песенно-танцевальных жанров в «предноврузовских» («Новруз онджеси») обрядах. Это, в свою очередь, еще раз подтверждает важное место песенно-танцевальных жанров в азербайджанском фольклоре. Несмотря на то, что в народе их называли «песни чиллы», «песни последнего вторника года», «предноврузные песни» или «песни до Новруза», во всех этих церемониях исполнялись танцы *яллы* и *халайи*.

Песни и танцы встречаются в нижеследующих традиционных обрядах:

«Бытовые обрядовые песни и танцы» являются одним из наиболее важных и распространенных жанров в фольклоре Нахчывана. Эти жанры состоят из песен и танцев, объединенных в тексты различного содержания в зависимости от тематического ареала. Обряды, охватывающие многие сферы быта, играют особую роль в культурной жизни древнего Нахчывана. Как мы уже говорили, «сезонные обрядовые песни и танцы» охватывают праздничные, спортивные, историко-героические, свадебные, траурные, религиозные и детские фольклорные обряды.

В цикл «праздничные песни» Нахчывана входят песни и танцы, включенные в обряды «Хыдыр Наби», «Новруз байрамы», в т. ч. жанры детского фольклора [6]. Хыдыр (Хызыр) как мифологический образ спасителя встречается в азербайджанском эпосе. В «Книге моего деда Коркута» именно Хыдыр на своем бело-сером коне скакал на помощь к тяжело раненому огузскому богатырю Урузу [7, с. 39]. В другом азербайджанском эпосе «Ашыг Гариб» Хызыр помогает Гарибу быстро доехать до своей возлюбленной. Также в традиционных народных верованиях существует доброжелательный дух Хызыра. Именно на основе таких верований образовался обряд Хыдыра. Праздник «Хыдыр Наби» проводится во второй половине зимы, в месяцы, предшествующие Новрузу, и занимает особое место в жизни трудолюбивого сельского населения. Эти праздники, известные как «Хыдыр Наби» или «Хыдыр Ильяс» в некоторых фольклорных средах, имели важное значение, т. к. были связаны с сельской средой и жизнью, материальным положением сельских тружеников. Наряду с этими праздничными церемониями, в азербайджанском, в т. ч. и в нахчыванский фольклоре, еще с древних времен существуют и такие праздничные церемонии, как «Шум байрамы» (праздник вспашки), «Сяпин байрамы» (праздник посева), «Хырман байрамы» (праздник молотильни), «Кюм байрамы» (праздник кочки или праздник шелкопряди), «Сая байрамлары» (праздник, связанный с овцеводством), «Исфендермез байрамы» (праздник, связанный с весенним сезоном; обобщенное название

предпраздничных вторников), «Гулякян байрамы» (праздник посадки цветов), «Аясар байрамы» (роды у овец), «Хыр байрамы» (праздник измельчения соли).

Праздничные песни и танцы Новруз. Новруз – это национальный праздник, проводимый среди народов Востока всего Азербайджана и среди тюркских государств Центральной Азии, получивший статус национального праздника. В фольклорных песнях и танцах, относящихся к празднику Новруз, можно наблюдать следы этнографической национальной традиции народа. В результате проведенных нами научных исследований (сравнительного анализа, опросов и интервью с представителями старшего поколения) по традициям праздника Новруз, выяснилось, что все фольклорные песни на праздничных гуляниях сопровождались танцами.

Песни и танцы, исполняющиеся во время праздника Новруз

Сведения о праздничных обрядах (*той, шолен*) часто встречаются в азербайджанском эпосе. Например: «Хан Баюндур раз в год устраивал пир и угощал беков огузов» [8, с. 16]. Эпос сохранил в себе информацию о том, что огузы с большой радостью отмечали приход весны с праздничными обрядами. Уже после прибавления календарной практики, один из таких весенних праздников сформировался как «Новруз байрамы». Празднование Новруз байрамы в Азербайджане, в частности в Нахчыване, по-своему связано с древней традицией всенародного проведения его в торжественной форме. Из фольклорных жанров, относящихся к этим праздничным песням и танцам, некоторые выражают желание народа о веселом проведении праздника, например, «Сямяни», «А Ел баба, Ел баба» (одно из названий этой песни-танца – «Гейдар-Гейдар»), «Году-году», «Коса-коса», «Дождь идет» др. Фольклорные песни и танцы «Году-году», «Коса-коса», проводимые в Нахчыване, стали своего рода символом праздника Новруз. Эти песни и танцы исполняются на ежегодном празднике весны, т. к. несут в себе следы этнографической национальной традиции. На весельях Новруз байрам исполнялась и «Хюджалар, хюджалар», песня о сочетании дня и ночи в календарном празднике. Тот факт, что некоторые фольклорные песни и танцы, разнообразие обрядов праздника Новруз байрамы, проводимого в Нахчыване, отличаются от праздников, проводимых в других регионах Азербайджана, обусловлен консервативным сохранением обрядов народом этого региона. Из этих песенно-танцевальных жанров можно выделить «Ханбэзэмэ» (украшение хана), «Ахышта», «Гюлюмейлар», красочные *яллы* и *халайи*. Церемония «Ханбэзэмэ» проводится с особой торжественностью в Ордубадском районе Нахчывана. Этот ритуал связан с древней традицией. В эпосе «Огуз Каган» имеются мотивы, связанные с подобным ритуалом.

Песнопения и танцы актеров и участников в этой театрализованной церемонии придают мероприятию особый колорит, атмосферу, эстетическую красоту. Церемония также проходит более интересно и увлекательно, т. к. танцы отличаются разнообразием.

В целом, большинство ритуалов, совершаемых в Новруз, являются обрядами провода зимы и встречи весны. Зима в народном представлении характеризуется как замерзающая, спящая, даже умирающая природа. Для ее пробуждения в этнической культуре обязательным считалось выполнение ритуалов вспомогательного характера. Многие из этих ритуалов были утеряны, но некоторые удалось сохранить до наших дней. Одним из них является церемония «Ханбэзэмэ», о которой мы упоминали ранее. Данная церемония иногда проводится и в некоторых других регионах Азербайджана, но описанный факт в полной мере относится только к обрядовому фольклору Нахчыванской Автономной Республики (АР). Основным местом проведения церемонии является Ордубадский район Нахчыванской АР. Если раньше эта церемония проводилась во многих селах района, то в настоящее время она, помимо города Ордубад, проводится в селах Нюснюс, Вананд и Тиви. В 21, 22, 23 числа марта на площадях Саршехер и Мингис города Ордубад в массовом порядке проводится церемония «Ханбэзэмэ». Также в селе Нюснюс в течение трех дней проводится «Хан Меджлис». На этой церемонии население старается посадить на «ханский трон» угрюмого человека. Отсутствие смеха у хана можно рассматривать как пережиток периода анимизма. В мифологическом мышлении древнего человека все, что вокруг него, с чем он соприкасается – живое, и что у каждого живого существа есть душа. Поэтому древний человек, считавший зимнюю природу замерзшей, умирающей, безмолвной, символизировал ее, а затем и изобразил. Таким образом, в выборе хана (*хан* – государь, в народной игре:

выборы главы государства), обусловленном мифологическим представлением о безмолвной, горькой зиме, предпочтение отдается именно молчаливому, угрюмому, не наслаждающемуся окружающим весельем типу человека.

Так, выбранную «серьезную» личность украшают как хана, сажают на трон. Хан въезжает на площадь верхом на лошади, его сопровождают визирь и министр, два других человека обмахивают его веером. Другие люди исполняют музыку, поют, танцуют перед ханом. Далее шуты пытаются рассмешить хана. По правилам игры, хан не должен смеяться над действиями шутов, вообще. Если он посмеется, то народ его «утопит» в бассейне-озере. А если у человека, который в течение трех дней выполняет роль хана, по губам даже улыбка не пробежит на все показанные забавные действия, то народ его вознаградит.

Во время церемонии ведущий игры выбирает двух девушек и, попросив их быть «немыми», посылает к ручью с проточной водой за чистой водой. Эта вода используется при чтении «Васфи-хал» (один из видов заклинания и гадания). «Немым» не следует говорить ни слова, когда они идут за водой. Если они заговорят, то вода становится непригодной, в нее нельзя вводить иглы. После того, как *карадинмаз* («немая», молчаливая) принесет чистую воду и даст ее вождю, он освобождает ее от «молчаливости». В Ордубаде этот обряд совершается в последний из вторников, во вторник огня [9, с. 88–91]. Церемония «ханбэзмэ» примечателен также состязаниями по различным видам спорта, в основном по борьбе, в сопровождении различных музыкальных инструментов. В связи с этим, в одном из фольклорных текстов, записанных на Ордубадской территории, говорится: «На Новруз байрам приводили трубача со стороны. Играли, и народ веселился. Включали стариков в борьбу. Во время борьбы каждый из борцов отходил в разные стороны. Пререкались друг с другом:

В цветущем краю,
Солнце падало на огород.
Эй Кялбалайи Гулу,
Посмотри, что стало со мною,
Лиса взошла на льва.

(Ответ противоположной стороны:)

В Кербела есть у меня хоругвь,
Талант мой от судьбы.
Абульфазл Аббас мне в помощь,
Если у тебя есть сила, выходи на арену [10, с. 28].

Одной из особенностей церемонии является исполнение танца *яллы*. На церемонии, организованной на площади Саршехер города Ордубад, исполняются различные виды этого танца. По сути, исполнение танцев *яллы*, отшлифованных игровыми элементами, еще больше оживляет церемонию.

В селе Вананд Ордубадского района праздник, который в настоящее время продолжается один или три дня, раньше проводился ровно три дня. На третий день люди разных возрастных категорий играли в «Текаяг» и «Джутааяг яллы». Затем молодые люди начинали бороться, после танцевали яллы «Чопюдюм», чтобы привнести новый дух в церемонию. Сельская молодежь исполняет яллы «Чопюдюм» и в настоящее время. Так, «вожаки» стоят лицом к лицу и замахиваются прутьями из вана (ясень), а члены обеих групп, танцуя, должны проходить между ними [11, с. 15].

В целом, игры, проводимые в Новруз, имеют особое значение для тюркских народов. Церемония «ханбэзмэ», как образец обрядового фольклора Нахчыванской АР, отличается своей оригинальностью и разнообразием. Эти и подобные им церемониальные представления показывают, что люди, ждущие окончания зимы и прихода весны в изобилии и радости, относились к временам года и природным явлениям с уважением и верой в них.

Среди песен и танцев праздника Новруз особое место занимают «Ахышта», «Гюлюмейлар», красочные «Яллы» и «Халайи». На церемониях Новруз байрамы, проводимых в современный период, помимо жанров, связанных с фольклорной средой Нахчывана, как и во всех регионах Азербайджана, исполняются и современные песни и танцы. И это естественное явление, связанное с культурным развитием.

Танцы в Азербайджане весьма разнообразны. «Под аккомпанемент *зурны* и бубна (нагара, барабан – А. Дж.) исполняются танцы с определенным ритмом, танцовщица выполняет быстрые, энергичные, в то же время легкие и тонкие движения» [12, с. 28]. Нежные подвижные танцы, отмеченные Бюльбюлем, относятся к городской фольклорной среде. Такие виды танцев довольно многочисленны в танцевальном искусстве. Они, в основном, были заимствованы из образцов дворцовой культуры и впоследствии профессиональные танцоры на их основе создали свои новые танцевальные композиции.

Яллы и халайи как бытовые и сезонные обрядовые танцы

Танцы яллы и халайи являются шедевром национально-культурных ценностей Азербайджана, в частности Нахчыванской АР. Эти уникальные танцевальные жанры представляют собой памятники искусства, сохранившие на протяжении тысячелетий национальные ценности прототюрков, являющиеся проявлением этнокультурной системы не только Азербайджана, но и великого тюркского мира. Также они сохранили до наших дней информацию об этическом и эстетическом образе жизни первобытных людей. Танцы яллы и халай являются символом солидарности и воплощением национального бытия, который объединяет народ. Эти танцевальные жанры являются как украшением нашего фольклора, так и его воплощением, и имеют особое значение как гарант культурного единства тюркских народов.

В танцах яллы и халай сохранились словесные образцы разных жанров фольклора, в т. ч. «баяты», «мани», которые также являются образцами как музыки, так и устной народной литературы в азербайджанском фольклоре. Некоторые танцы несут в себе элементы различных обрядов и ритуалов. В этом отношении интересны некоторые виды яллы, которые богаты элементами, связанными с верованиями. Рассмотрим особенности исполнения некоторых из них. В начале на площади роют яму, потом внутри неё разводят пять костров. После того, как все будет готово, к яме подходят по 10 человек справа и слева и начинают танцевать яллы. Члены группы яллы, проходя мимо подкопов с деревянными веерами в руках, то справа, то слева обмахивают поднимающееся пламя костра. В то время, как находящиеся справа обмахивают огонь веером, те, кто слева, указывая на своих соперников пантомимными движениями, поют:

Брось огонь, держи огонь,
Держи огонь, брось огонь [1, с. 18].

Потом слева обмахивают огонь веером, а справа танцуют и поют:

Опусти огонь, возьми огонь,
Возьми огонь, опусти пламя [1, с. 18].

Танцы вокруг костра продолжают без перерыва в течение длительного времени. В дождливую холодную, бурную погоду такие группы часто сменяют друг друга, разжигают огонь, не дают огню погаснуть. Обращения к земле, небу, дереву, воде, ветру, солнцу в этой церемонии подтверждают, что танец яллы связан с древнетюркской культурой и имеет элементы более раннего происхождения [13, с. 403]. Такие элементы связаны с древними верованиями, они исполнялись по случаю охоты и защиты огня [14, с. 94]. Яллы, распространенные на территории Нахчывана, известны под разными названиями. И название каждого из них связано с каким-либо событием, преданием или легендой. Например, «Учпанджа» (три лапы), «Тураджи» (турач) и др. имена людей взяты из некоторых легенд и преданий. Обратим внимание на предание, от которой произошла яллы «Учпанджа»: В древние времена крестьянин, собирая дрова в лесу, увидел, как медведь ходит на трех лапах. Поскольку четвертая лапа медведя была ранена, он передвигался, поднимая ногу. Эти движения напомнили крестьянину танец, так и появилось название «Учпанджа». «Учпанджа» широко распространена также в селах Шарурского района. Танец, исполняемый представителями старшего поколения, более сложный и имеет быстрый ритм [15, с. 146–160]. Следует отметить, что в Нахчыване яллы исполняются во время народных праздников и различных церемоний. Как было уже упомянуто, во время праздника Новруз в Ордубадском районе проводится церемония «Ханбээзмэ». Исполнение танца яллы на этой церемонии является обязательным. Таким образом, здесь исполняются различные виды яллы, одного из которых старшее поколение называет «Иланвари» (змеобразная). В «Иланвари» содержатся игровые элементы, которых мы рассмотрим подробнее. Так, в два ряда выстраиваются по семь-восемь юнцов. Люди в каждом ряду, положив руки на плечи друг друга, начинают

танцевать яллы. Во главе каждой группы стоит *яллыбаши* (человек, который возглавляет группу танцующих), который наказывает прутот *ван* (белое твердое лесное дерево с корой) нарушителей порядка во время игры. Вот так и начинается игра. Далее участники первой группы яллы наклоняются и пытаются пройти между участниками второй группы. При этом, они пытаются достать из карманов противников деньги или какой-нибудь другой предмет. В итоге «украденные» вещи раскрываются и определяется самый дорогой из них. Взявший эту вещь требует, чтобы его владелец выполнил яллы «Ганимо» в одиночку. После выполнения требования, предмет возвращается владельцу, а в противном случае предмет передается в дар бедному и нуждающемуся жителю этого района. Следует также отметить, что в этой игре участвуют только мужчины. А женщины наблюдают за игрой невдалеке, следят за результатами и обсуждают между собой, какая из команд яллы одержит победу.

Заключение

В ходе изучения сезонных обрядовых песен и танцевальных жанров в азербайджанском эпосе и Нахчыванском фольклоре установлено, что эти образцы являются следами древней и богатой культуры. Было доказано, что многие из этих образцов возникли в тесной связи с народными верованиями и обрядами. Проведенное исследование танцевальных жанров также доказывает, что фольклорные и профессиональные танцевально-песенные жанры Нахчывана занимали и занимают особое место в древней и современной культуре Азербайджана. И мы по праву можем назвать Нахчыван родиной древнего фольклора, песенно-танцевальных жанров, *яллы* и *халай*. В целом, следует отметить, что азербайджанские турки демонстрируют факты сохранения духовных ценностей, которые развивались и были сформированы в течение длительного времени в различных условиях, в основном во время выполнения бытовых и сезонных обрядов. В каждом образце творчества без исключения сохраняются разные доли исторической памяти. В результате проведенного исследования мы пришли к выводу, что эти песни и танцы, сочетающие в себе традиции и новаторство, являются фольклорными жанрами, хранящими древние ценности, а также выразителями национальных мыслей, носителями этнической самобытности нации.

Литература

1. Набиев А. Азербайджанская народная литература. Ч. 1. – Баку : Туран, 2002. – 680 с. (На азербайджанском яз.)
2. Джафарли М. Поэтико-семантические особенности народных песен как фольклорного жанра (на основе материалов фольклорной среды Нахчывана) // Исследования по устной народной литературе Азербайджана / Институт фольклора НАНА. – Баку : Нурлан, 2006. – С. 29–30. (На азербайджанском яз.)
3. Баят Ф. Халай (философские источники и особенности). – Баку : Эльм ве техсил, 2018. – 111 с. (На азербайджанском яз.)
4. Халил А. Ритуальные основы огузского эпоса. – Баку : Эльм ве техсил, 2016. – 288 с. (На азербайджанском яз.)
5. Толковый словарь музыки и слова / сост. Т. Меммедов. – Баку : Эльмин инкишаф фонду, 2015. – 215 с. (На азербайджанском яз.)
6. Антология Нахчыванского фольклора. Т. 2 / ред. М. Джафарли, Р. Бабаев. – Нахчыван : Аджеми, 2012. – 560 с. (На азербайджанском яз.)
7. Китаби Дэдэ Горгуд / сост. С. Ализаде, Ф. Зейналов. – Баку : Язычы, 1988. – 265 с. (На азербайджанском яз.)
8. Бартольд В. В. Книга моего деда Коркута. – Баку : ЙНЕ-XXI, 1999. – 320 с.
9. Казымоглы М. Праздник Новруз в Ордубаде // Набиев А. Новруз в Азербайджане. – Баку : Чираг, 2012. – С. 88–91. (На азербайджанском яз.)
10. Народное слово, память Родины. Сборник фольклора / сост. М. Исмаил. – Баку : Эльм, 2010. – 168 с. (На азербайджанском яз.)
11. Антология Нахчыванского фольклора. Т. 1 / ред. М. Джафарли, Р. Бабаев. – Нахчыван : Аджеми, 2011. – 496 с. (На азербайджанском яз.)
12. Бюль-Бюль. Избранные статьи и доклады. – Баку : Изд-во АН Азерб. ССР, 1968. – 227 с. (На азербайджанском яз.)

13. Набиев А. Азербайджанская народная литература. Ч. 2 : Фольклорное творчество Средневековья и Нового времени. – Баку : Эльм, 2006. – 648 с. (На азербайджанском яз.)
14. Асланов Э. Народные игры, народное представление. – Баку : Ишыг, 1984. – 275 с. (На азербайджанском яз.)
15. Велиев А. Народные игры и яллы в Нахчыване // Карабахские народные игры и полевые представления в общетюркском контексте : материалы Международной научной конференции (Тяртяр, 14 ноября 2014 г.). – Баку : Зардаби ЛТД, 2015. – С. 146–160. (На азербайджанском яз.)

References

1. Nabiev A. Azerbaijani folk literature. Part 1. Baku, Turan Publ., 2002, 680 p. (In Azerbaijani)
2. Jafarli M. Poetic and semantic features of folk songs as a folklore genre (based on materials from the folklore environment of Nakhchivan). In: Research on the oral folk literature of Azerbaijan. Institute of Folklore of ANAS. Baku, Nurlan Publ., 2006, pp. 29–30. (In Azerbaijani)
3. Bayat F. Khalay (philosophical sources and features). Baku, Elm ve tekhsil Publ., 2018, 111 p. (In Azerbaijani)
4. Khalil A. Ritual foundations of the Oghuz epic. Baku, Elm ve tekhsil Publ., 2016, 288 p. (In Azerbaijani)
5. Explanatory dictionary of music and words. Comp. T. Memmedov. Baku, Elmin Incishaf Fondu Publ., 2015, 215 p. (In Azerbaijani)
6. Anthology of Nakhchivan folklore. Vol. 2. Ed. M. Jafarli, R. Babayev. Nakhchivan, Ajami Publ., 2012, 560 p. (In Azerbaijani)
7. Kitabi Dede Gorgud. Comp. S. Alizade, F. Zeynalov. Baku, Yazychi Publ., 1988, 265 p. (In Azerbaijani)
8. Bartold V. V. The Book of Dede Korkud. Baku, YNE-XXI Publ., 1999, 320 p. (In Russ.)
9. Kazymogly M. Novruz holiday in Ordubad. In: Nabiev A. Novruz in Azerbaijan. Baku, Chirag Publ., 2012, pp. 88–91. (In Azerbaijani)
10. The word of the people, the memory of the Motherland. Collection of folklore. Comp. M. Ismail. Baku, Elm Publ., 2010, 168 p. (In Azerbaijani)
11. Anthology of Nakhchivan folklore. Vol. 2. Ed. M. Jafarli, R. Babayev. Nakhchivan, Ajami Publ., 2011, 496 p. (In Azerbaijani)
12. Bul-Bul. Selected articles and reports. Baku, Publ. House of the Academy of Sciences Azerbaijani SSR, 1968, 227 p. (In Azerbaijani)
13. Nabiye A. Azerbaijani folk literature. Part 2: Folklore creativity of the Middle Ages and Modern Times. Baku, Elm Publ., 2006, 648 p. (In Azerbaijani)
14. Aslanov E. Folk games, folk performance. Baku, Ishyg Publ., 1984, 275 p. (In Azerbaijani)
15. Veliyev A. Folk games and yallas in Nakhchivan. In: Karabakh folk games and field performances in the general Turkic context: materials of the International scientific conference (Tartar, November 14, 2014). Baku, Zardabi LTD Publ., 2015, pp. 146–160. (In Azerbaijani)

УДК 398.22:811.512.157'374
DOI 10.25587/a8299-5392-7163-q

Л. В. Роббек

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ЕДИНИЦЫ ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ В СЛОВАРЕ ЯЗЫКА ОЛОНХО

Аннотация. Актуальность специального, расширенного и углубленного исследования языка устно-поэтического творчества любого народа определяется ценностью, представляемой качеством языка, который в пространстве фольклора приобретает особую функциональную свободу и тем самым в некоторых случаях обнаруживает в рамках народно-поэтических произведений абсолютно интересные лингвистические законы. Целью данной статьи является выявление, выделение, определение и обоснование единиц лексикографического описания в словаре языка якутского героического эпоса олонхо, разработка которого в настоящее время находится на стадии теоретического конструирования. Для достижения указанной цели решены следующие задачи: 1) с отмеченной точки зрения проанализирован весь корпус текста олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина (1947). В отдельных случаях, по необходимости, привлечены тексты олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» И. Г. Теплоухова-Тимофеева и «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского; 2) исходя из теоретических положений ведущих российских лингвофольклористов, а также фольклорных лексикографов обоснованы 4 вида единиц лексикографического описания, подходящих для словарного отображения своеобразия языка и стиля якутских олонхо. Были использованы методы классификации, контекстного анализа, индукции, моделирования, а также, отчасти, интроспективный. В результате проведённого анализа сформулированы следующие выводы: 1) своеобразие языка и стиля якутского эпоса предполагает выявление единиц лексикографического описания, которые отличаются от представленных в словарях языка русского фольклора, а также в словаре языка калмыцкого эпоса «Джангар»; 2) в словаре языка олонхо целесообразны 4 вида единиц лексикографического описания: а) формулы и формульные конструкции олонхо; б) синкретичные конструкции; в) единичные лексемы; г) эпические периоды; 3) первоначальные результаты проведённого исследования выявили один существенный вопрос, требующий дальнейшего решения – проблему сведения указанных единиц лексикографического описания в форму словарных вокабул. Дальнейшие исследования необходимо проводить в отмеченном направлении. Исходя из этого, планируется более детально рассмотреть природу эпических формул, периодов, а также синкретичных конструкций, которые, по нашему мнению, являются переходной формой между удачным высказыванием законченной мысли в народном эпосе и окончательно сформированной эпической формулой.

Ключевые слова: якутский эпос; словарь языка олонхо; лингвофольклористика; фольклорная лексикография; единицы лексикографического описания; эпические формулы; эпические периоды; синкретичные конструкции; словарная вокабула; словарная разработка.

L. V. Robbek

Units of lexicographic description in the dictionary of the olonkho language

Abstract. The relevance of a special, extended and in-depth study of the language of oral-poetic creativity of any people is determined by the value represented by the quality of the language, which in the bosom of folklore acquires a special functional freedom and thus, in some cases, builds absolutely interesting linguistic laws within the framework of folk poetry. The purpose of this article is to identify, isolate, define and substantiate the units of the lexicographic description in the dictionary of the language of the Yakut heroic epic olonkho, the development

РОББЕК Лия Витальевна – к. филол. н., Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: robbek@mail.ru

ROBBEK Liya Vitalievna – Candidate of Philological Sciences, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: robbek@mail.ru

of which is currently at the stage of theoretical design. To achieve this goal, the following tasks were solved: 1) from the noted point of view, the entire corpus of the text *Nyurgun Botur the Swift* by K. G. Orosin (1947) was analysed. In some cases, if it was necessary for the analysis, the text of the olonkho *The Obstinate Kulun Kullustuur* by I. G. Timofeev-Teploukhov and *Nyurgun Botur the Swift* by P. A. Oyunsky were also used; 2) based on the theoretical provisions expressed in the works of leading Russian linguistic folklorists, as well as folklore lexicographers, 4 types of units of lexicographic description were substantiated, suitable for the dictionary display of the originality of the language and style of the Yakut olonkho. Methods of classification, context analysis, induction, modeling, and, in part, introspective were used. As a result of the analysis, the following conclusions were formulated: 1) the originality of the language and style of the Yakut epic presupposes the identification of other units of lexicographic description than those presented in the dictionaries of the language of Russian folklore, as well as in the dictionary of the language of the Kalmyk epic *Jangar*; 2) in the dictionary of the olonkho language, 4 types of units of lexicographic description were found: a) formulas and formula structures; b) syncretic constructions; c) single lexemes; d) epic periods; 3) the initial results of the study revealed one significant issue that requires further solution – the problem of reducing the specified units of lexicographic description into the form of a dictionary vocable. Further research should be carried out in the indicated direction. Based on this, it is planned to consider in more detail the nature of epic formulas, periods, as well as syncretic constructions, which, in our opinion, are a transitional form between a successful expression of a complete thought in a folk epic and a finally formed epic formula.

Keywords: Yakut epic; olonkho language dictionary; linguistic folkloristics; folklore lexicography; units of lexicographic description; epic formulas; epic periods; syncretic constructions; dictionary vocable; dictionary development.

Введение

Теоретическая разработка, и далее – практическое осуществление работ по составлению словаря языка якутского героического эпоса олонхо (далее – СЯО) – актуальные направления исследований в современном якутском языкознании.

Для успешного проведения изысканий о том, каким должен быть СЯО, большое значение имеет вопрос об единицах лексикографического описания (далее – ЕЛО).

Лексикографическая разработка языка фольклора (далее – ЯФ) на сегодняшний день характеризуется как экспериментальная область языкознания. В России фольклорная лексикография в достаточной степени основана только в русистике. О необходимости разработки и составления различных типов словарей языка устного народного творчества, о способах их составления в своих работах пишут курские лингвофольклористы А. Т. Хроленко [1; 2; 3], М. А. Бобунова [4], московский исследователь Е. С. Никитина [5; 6]. Известны также труды И. С. Климас [7; 8], С. П. Праведникова [9] и др.

В тюркологии известен единственный опыт создания словаря языка калмыцкого эпоса «Джангар» [10]. Имеются также статьи теоретического характера Г. Х. Бухаровой [11].

Однако мы считаем, что ЕЛО, описываемые курскими и воронежскими лингвофольклористами, а также принципы, по которым создан словарь языка «Джагар», не подходят для СЯО. Наиболее существенная причина такого обстоятельства проистекает из своеобразия языка и стиля олонхо (далее – ЯО).

Во-первых, ЯО, на наш взгляд, принципиально отличается от ЯФ русского народа. Обоснуем отличия языка русского фольклора (далее – ЯРФ) и ЯФ тюркских народов, которые существуют по нашему мнению.

Вслед за предшествующими исследователями [12; 13; 14; 15; 16; 17; 18 и др.], мы считаем, что наиболее универсальной чертой ЯФ любого народа является его формульность. «Формульность является одной из типологических универсалий фольклора в целом» [19, с. 7].

Однако у формульности, несмотря на универсальность своего проявления в ЯФ, имеются также отличия. «В более широком смысле разнообразные формулы и стереотипные модели как категории традиции существуют во всех типах культур, выступая как стабилизирующий фактор, как механизм сохранения идентичности данной культуры» [20, с. 6]. С этой точки зрения, ЯРФ, как и ЯФ тюркских народов, демонстрирует особенности менталитета разных этносов, их художественно-фольклорного мировосприятия. Следовательно, культурные универсалии, заключающиеся в ЯФ данных этносов, имеют значительные отличия. Именно поэтому начальная

работа по составлению пробных словарных статей СЯО подтвердила неприемлемость принципов и методов лексикографирования ЯРФ для СЯО.

Во-вторых, в словаре языка калмыцкого эпоса «Джангар» и словарях ЯРФ ЕЛО выступают единичные лексемы.

Примеры из словаря языка калмыцкого эпоса «Джангар»:

- аав (33) отец, батюшка; **аав минь уга цагт, бий минь һарад уга цагт** 255 когда ещё не было моего отца и я не родился; - **эмн мет аав минь** 315 – Батюшка мой дорогой (букв. словно жизнь)
им. прит. личн. аавнь; род. аавиннь; прит. возвр., вин. аавиһан; ааван; дат.-мест. аавдан; исх. аавасн
- ааһ (13) чаша, чашка; **ааһ цусан асхлций** 111 прольём чаши крови своей;
□ **ааһ цусан асхрулх** проливать кровь (за кого-либо, за что-либо); **асхрад одхнь ааһ цусн бишв!** 65 (см. 91, 98, 111, 132, 145, 160, 184) если что и прольётся, так это чаша крови
род. ааһин; оруд. ааһар [10, с. 177].

Примеры из словаря ЯРФ:

- Убелить** (1) ‘Сделать чистым’ [?]
- Вы умойте убелите Опраксимью (Гильф2, № 102, 155)
+: Иевлев (Кизи) “Дунай”
- Чернавка** (9) ‘Смуглянка’ [Даль: 4: 595]
А выходит поварная девушка
А черनावушка с ведром по воду (Гильф1, № 30, 36)
=: чернавочка 1, черनावушка 7
S: девка 3, девушка 3, малая девушка 1, поварная девушка 1, старая девка 1
V: Ч. <быть>2, выйти 2, идти 2, мыть бельё 1, плакать 1 [21, с. 14].

Между тем, ЯО – это «особая система, имеющая достаточно чётко выраженную структуру. Эту структуру в схематичном виде и условно можно представить в виде концентрического круга, в центре которого располагаются собственно эпические ресурсы языка (назовём их обобщённо эпическим формулами), и внешней части, заполненной ресурсами разговорной речи. Имеются основания считать, что ЯО стремится ко всё большему расширению центральной части круга за счёт внешней части, постоянной “вербовки” из неё всё новых и новых формул, их вариантов. Такова мощная центробежная сила устремлений ЯО к совершенству. Сплошные формульные стихи, основанные на гармонии звуков и ритмическом параллелизме, – в этом олонхосуты и воспринимающая их эпическая среда видят конечный идеал ЯО» [22, с. 40].

А потому мы считаем, что при лексикографической разработке ЯО не может быть расчленён на отдельные лексемы.

Поэтому относительно ЯО в СЯО, на наш взгляд, приемлемы следующие ЕЛО:

Формулы и формульные конструкции олонхо

В «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина, как и в других олонхо, содержится достаточно много формул и формульных выражений. К примеру:

Уолан баранар уулаах, охтон баранар мастаах орто борон туруу дьабыл дойду ‘средний серопятнистый мир, с водами – испаряясь убывающими, с деревьями – падая редееющими’ [23, с. 66], *диринг дойду дылбиттэрэ, түгэх дойду түөкүттэрэ, аллараа дойду албыннара* ‘волшебники глубокой страны, злодеи донной обители, обманщики нижнего мира’, *орто дойду дьолун тохтордулар, төрүүр оёо уйатын түгнэрдилэр, иитэр сүөһү күрүүтүн ингэрдилэр* ‘пролили счастье среднего мира, опрокинули колыбели рождающихся детей, разрушили изгороди разводимого скота’ [23, с. 66], *айыы аймаҕа, күн улууһа* ‘племя айыы, народ улусов солнца’ [23, с. 68], *үс күн дьөһөлдүүт уолаттар* ‘три солнцеликих парня-служителя’ [23,

с. 70], *тордохтоох дьибэзэ киирбит, тобурахтаах аһы аһаабыт, сиикэй түлэһи сырыыны сылдьыбыт дьон* ‘живущие в дымном жилище, питающиеся створоженной пищей, совершающие опрометчивые поступки’ [23, с. 80], *көстүбэт күүстээхтэрэ, адьарай атаманнара, собуруу туйгуннаахтара* ‘сильнейшие из невидимых абаасы, атаманы адьарайских племён, отменные воители южного неба’ [23, с. 72], *абыс булас суһуохтаах* ‘с восьмисаженной косой’ [23, с. 72], *уоттаах харахтаах, татаар тыллаах* ‘с злобным взглядом, с татарским словом’ [23, с. 74], *охтоохтон охтума, саалаахтан самныма* ‘не падай от пускающего стрелу, не погибай от вооружённого луком’ [23, с. 74], *төрүүр оёону уйалыы, иштэр сүөһүнү күрүөлүү, аал уоту отто, алаһа дьибэни тэринэ, алтан сэргэни анһа* ‘чтобы делали колыбели рождаемым детям, чтоб устроили изгородь разводимому скоту, чтоб разожгли священный огонь, чтоб поставили уютное жилище, чтоб воткнули медную коновязь’ [23, с. 76], *көрөн баран чыпчылыһах бэтэрээ өттүнэ* ‘прежде чем успели мигнуть’ [23, с. 76], *үс күөс быстыгын холобурдаах* ‘столько времени, что за это время мясо могло свариться трижды’ [23, с. 78], *нохтолоох сүрүбүм ытарбата, хайхах хара быарым тулаайаба* ‘привесок своего многососудного сердца, придаток своей крепкой чёрной печени’ [23, с. 78], *тобус субан туруйа курдук уолаттар, абыс тыһы кыталык курдук кыргызтар* ‘девять парней, подобные рослым журавлям, восемь девушек, похожие на самок стерхов’ [23, с. 82], *сир курдук симиэтилэр, тах курдук тангыннардылар* ‘нарядили как цветущую землю, раздели как пышный лесок’ [23, с. 88] и др.

Формулы и формульные конструкции олонхо в какой-то степени похожи на фразеологические обороты речи. Данное обстоятельство отмечается и другими специалистами: «Эпические формулы могут быть соотнесены с фразеологизмами в нефольклорном тексте» [24, с. 32].

А. Т. Хроленко по этому поводу считает, что «устно-поэтическая формула, её структура и семантика, генезис и эволюция, функция и эстетические возможности – заманчивая область приложения исследовательских усилий» [25, с. 157]. Однако он подчёркивает: «Для тех, кого привлекли устойчивые языковые структуры в поэтических или фольклорных текстах, это нечто иное. Во-первых, они говорят о поэтической фразеологии. Во-вторых, используют это словосочетание в значении, существенно отличающемся от дефиниции термина фразеология в привычном для лингвистов смысле этого слова» [25, с. 157].

Указанное, по существу, закономерно. Однако по замечанию тех же специалистов «от фразеологизмов их (фольклорные формулы – Л. Р.) отличает то, что они бытуют, как правило, в виде устойчивых сочетаний лишь в фольклоре и имеют некоторые специфические признаки: семантика их компонентов всегда характеризуется прозрачностью, вариативность эпических формул значительно большая, нежели вариативность фразеологизмов, здесь часто имеет место дистантное расположение членов, тавтология, образность и экспрессивность» [24, с. 32].

Мы соглашаемся с мнениями З. М. Петеневой и А. Т. Хроленко и считаем, что данную теорию необходимо развить на практике – отобразить указанное своеобразие ЯФ в лексикографическом издании, найдя при этом новые подходы и новые лексикографические решения.

Известный фольклорный лексикограф М. А. Бобунова пишет: «В словаре языка фольклора, отражающем своеобразную форму национального языка, возможны нетрадиционные решения в отборе заголовочных слов. Это связано с тем, что лексическими единицами народно-песенной речи являются не только отдельные слова, но и фольклорные идиомы – неразложимые по смыслу и/или функции сочетания, которые претендуют на статус словарных слов» [26, с. 88].

Потому структура СЯО, по всей вероятности, будет иметь сходство со структурой фразеологических словарей. Наиболее существенным, очевидно, здесь станет сходство зоны представления словарных вокабул, т. е. левой, толкуемой части словаря. Следовательно, по нашему мнению, словарными вокабулами в СЯО, в отличие от словарей языка калмыцкого эпоса и ЯРФ, необходимо представить формулы и формульные конструкции олонхо.

В таком случае возникает один принципиальный вопрос – проблема сведения формул и формульных конструкций олонхо в форму словарных вокабул. Основные затруднения здесь вызываются тем, что по отношению к остальному фольклорному тексту «формулы – самые стабильные его части, но это не означает окаменелости, раз и навсегда заданности их языкового состава» [27, с. 21].

В тексте «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина указанное явление встречается довольно часто. К примеру, наиболее распространённая формула, обозначающая негативного героя эпоса абаасы, функционирует в самых различных вариантах:

Абааһы атамааннара, собуруу бөбө соллонноохторо, илиэсэй бөбө бэттэрэ ‘отборные атаманы абаасы, ненасытные обжоры южных племён, отборные из леших чудовищ’ [23, с. 98], *агардас харахтаах абааһы атамааннара, соботох харахтаах суодал хара уолаттара* ‘одноглазые атаманы племён абаасы, одноокие парни, тёмные верзилы’ [23, с. 106], *илиэсэй бэттэрэ, собуруу туйгуннаахтара, абааһы атамааннара, көстүбэт түөкүттэрэ* ‘могучие из леших племён, злодеи невидимых родов’ [23, с. 114], *агардас харахтаах абааһы уола, соботох харахтаах собуруу уола, түгэх дойду түөкүнэ, дириг дойду дьылбинэ, анараа дойду албына* ‘одноглазый сын абаасы, сын юга с единственным оком, злодей донной страны, волшебник глубокой обители, обманщик потусторонней земли’ [23, с. 128], *агардас харахтаах абааһы уолаттара, соботох харахтаах содуомнаах халлаан уолаттара, илбистээх халлаан атамааннара* ‘одноглазые сыны абаасы, одноокие сыны буйного неба, атаманы воинственного неба’ [23, с. 184] и др.

Поэтому указанные моменты, да и не только они, требуют дальнейшей тщательной и детальной разработки.

Синкретичные конструкции в эпическом языке

Следующая ЕЛО – устойчивые сочетания слов в олонхо, внешняя и внутренняя структура которых имеет большое сходство со структурой эпических формул и формульных конструкций. Однако, несмотря на это, утверждать, что статус данного вида ЕЛО действительно формульный, на наш взгляд, нельзя – с точки зрения эпических традиций.

Прежде всего, остановимся на вопросе термина. Вопросы терминологии недостаточно разработаны не только в лингвофольклористике, но и в языкознании в целом. Поэтому, чтобы уточнить термин, мы обратились к трудам по лингвофольклористике, а также по фразеологии, и увидели различные определения, имеющие отношение к анализируемому нами явлению: «устойчивые словосочетания» [28, с. 36], «переходные, синкретичные конструкции» [26, с. 52], «устойчивые фразы» [29, с. 49], «устойчивые или несвободные словосочетания» [30, с. 22], «набор устойчивых оборотов», «устойчивые словесные комплексы различного характера и объёма», «комплексные структуры» [31, с. 4; 12], «стабильные структуры словосочетательного типа» [32, с. 102], «свободное словосочетание» [33, с. 58], «структурно-семантические инвариантные модели» [34, с. 77].

На наш взгляд, к указанному явлению более всего подошёл бы термин «синкретичные конструкции». Разумеется, впоследствии он вполне может быть пересмотрен.

Во времена реального бытования эпоса в ЯО происходил непрерывный процесс зарождения, формирования и окончательного закрепления, оформления эпических формул, принятия, а также своеобразного утверждения статуса их формульности эпической средой. Так вот, мы считаем, что явление, рассматриваемое в данном разделе, это как раз промежуточное состояние зародившейся, но не до конца сформированной эпической формулы. Очевидно, причиной незавершённости стал фактор – постепенное естественное угасание, а затем практически и прекращение функционирования в жизни якутского народа опыта эпических традиций, объективно вытесненный условиями современности. Примеры:

Суон ойуур курдук өһөх хааны үктэллэнэн кэлэн дурда буол эрэ! ‘приди ко мне со сгустившейся кровью, приди и становись мне скорей надёжной оградой, как густой лес’ [23, с. 146], *илэ илиэһэй дьэ сизри сирэйдэннэ, абааһы уола аһаары адабыйда, көстүбэт собуруу уола күнтэн дьэ сүтэрээри гынна!* ‘сын лешего явно хочет сожрать, сын абаасы хочет живьём проглотить, невидимый сын юга хочет меня с моим светлым солнцем разлучить’ [23, с. 148], *айыы аймабын аһыттан аҕаллым, орулуос кус сымыытын саҕа аранас илгэни бырахтым* ‘я принесла из пищи племени айыы, жёлтую благодать величиной с яйцо утки гоголя’ [23, с. 152] и др.

Отличие рассматриваемых единиц от аподиктических эпических формул, на наш взгляд, заключается в недостаточности их формального совершенства – синтаксис и лексическое содержание данных конструкций всё ещё нуждается в дальнейшем шлифовании. Следовательно, неоспоримыми формулами в олонхо следует признать те конструкции, которые сформированы

в своём окончательном виде. А конструкции, синтаксические, морфологические и содержательные формы которых не могут быть признаны доведёнными до эпических канонов и эпического идеала, мы предлагаем относить к синкретичным конструкциям.

В монографии, изданной в 2014 г., данное явление нами было названо «семантически неделимыми единствами» [35, с. 77]. В настоящей статье мы хотим внести коррективы в ранее предложенную формулировку. Термин «синкретизм», на наш взгляд, точно передает суть процессов, происходивших в языке якутского эпоса олонхо при зарождении эпических формул – «слитность, нерасчленённость, характерная для первоначального состояния в развитии чего-н.» [36, с. 577]. Сказанное нуждается в дальнейшей разработке, которая не может быть решена в рамках настоящей статьи.

Разграничение же формул и синкретичных конструкций нужно, прежде всего, самим фольклорным лексикографам – чтобы отчётливо понимать тонкости лексикографической работы, поскольку результаты главной словарной работы – составления дефиниций напрямую зависят от правильного понимания природы и сущности ЕЛО в СЯО.

Во-вторых, в данном разделе, как и в случае с формульными конструкциями, также встаёт проблема сведения названных единиц в форму словарных вокабул.

Самостоятельные лексемы

В СЯО в качестве ЕЛО планируется включить также самостоятельные единичные лексемы. Необходимость включения единичных лексем объясняется следующим образом. В ЯО формулы и формульные конструкции, а также устойчивые словесные комплексы, именуемые нами «синкретичными конструкциями», выполняют роль «наиболее значимых элементов “языка-конструктора” (ЯФ)» [35, с. 23], а единичные лексемы выступают в роли «более “подвижных”, непостоянных соединительных отрезков» [35, с. 23]. Приведем пример: *Ол гынан баран, Айына сизэр тойон, Айыы Ньураҕалдьын, оҕонньордоох эмээхсин, харахтарын уута иннэрин быһаҕаһыгар дизэри «субурус» гына түһэн баран, эттилэр: «Быстыахпыт дуу, ойдуохпут ду? Арай тэрийэн түһэрдэхпит диһ... Чэйин! Тобус субан туруйа курдук уолаттар, абыс тыһы кыталык курдук кыргыттар! Бу оҕолору ой курдук онгорун, тах курдук тангыннарын!»* 'Вслед за этим у Айына Сизэр тойона и Айыы Нюрагалдьын хотуна, у старика со старухой, у обоих покатались слёзы до середины щеки, и они сказали друг другу: «Не разорваться же и не отломиться (нашему сердцу). Придётся собрать и отпустить своих детей. Давайте поскорее, девять парней, подобные рослым журавлям, восемь девушек, похожие на самок стерхов! Милых деточек наших нарядите как зелёную рощицу, разоденьте их легко и красиво»' [23, с. 82].

В примере выделяются 4 формульные конструкции: *харахтарын уута иннэрин быһаҕаһыгар дизэри «субурус» гына түһэн баран* 'покатались слёзы до середины щеки' [23, с. 82], *быстыахпыт дуу, ойдуохпут ду* 'не разорваться же и не отломиться (нашему сердцу)' [23, с. 82], *тобус субан туруйа курдук уолаттар, абыс тыһы кыталык курдук кыргыттар* 'девять парней, подобные рослым журавлям, восемь девушек, похожие на самок стерхов' [23, с. 82], *ой курдук онгорун, тах курдук тангыннарын* 'нарядите как зелёную рощицу, разоденьте их легко и красиво' [23, с. 82].

Характер остальных лексем – не формульный. Например: *оҕонньор* 'старик', *эмээхсин* 'старуха', *эт* 'говорить, сказать', *арай* 'только и', *тэрий* 'подготавливать, снабжать всем необходимым', *түһэр* 'спускать' [23, с. 82].

Несмотря на то, что семантика таких лексем существенно не отличается от семантики литературных эквивалентов, в СЯО, по нашему мнению, их необходимо представить. Вполне возможно, в ходе словарной работы могут быть выявлены определённые языковые закономерности. Однако на данный момент сложно предугадать результат, поэтому конкретные обобщения в указанной области можно сделать по завершении лексикографических работ.

Эпические периоды

Материал текста якутского эпоса, а также его анализ указывают на необходимость выделения (помимо указанных выше ЕЛО) ещё одной ЕЛО – эпических периодов.

Специалисты неоднократно указывают, что ЯФ – это, прежде всего, система. В олонхо в своём максимальном проявлении системность ЯФ выражается примерно следующим образом: «При функционировании опорных слов в устно-поэтическом тексте признак ассоциативности,

присущий каждому из них, обуславливает тяготение их друг к другу, в результате чего образуются вертикальные (дискретно-ритмические) конструкции, члены которых соединяются в одно целое на основе парадигматической связи» [37, с. 38].

Здесь, в сущности, речь идёт о «наиболее крупных устойчивых группах слов фольклорного текста – блоках» [38, с. 14]. Данные единицы ЯО можно рассматривать как «целые многофразовые единства, обладающие достаточно ярко выраженной эпичностью» [39, с. 55]. Происходит это потому, что в ЯФ, и в частности, в ЯО образуется диффузия фольклорного слова: «отдельные, чистые смыслы слова, элементы, так взаимно проникают друг в друга, что их трудно расчленить на самостоятельные значения» [40, с. 19]. Поэтому мы считаем, что эпические периоды якутских олонхо, имеющие достаточно внушительный объём, также должны быть включены в СЯО в качестве самостоятельной ЕЛО.

Проблематичным в этом случае, по всей вероятности, станет то обстоятельство, что объём словаря будет достаточно громоздким. Однако практически все труды, объектом исследования которых является язык произведений фольклора, зачастую имеют такой объём (к примеру, работа новосибирского исследователя Е. Н. Кузьминой «Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири» состоит из 1383 печатных страниц [41]). Подобное положение дела, безусловно, обусловлено свойствами ЯФ, свойствами самого фольклора. Поэтому предполагаем, что СЯО будет состоять из нескольких томов.

Однозначно, здесь также необходимо будет решить вопрос о сведении данных ЕЛО в форму словарных вокабул.

Заключение

Таким образом, на данный момент теоретическая разработка СЯО находится на стадии выявления, определения и обоснования ЕЛО. ЯО в этом отношении представляет из себя достаточно репрезентативно исследуемый объект. Наиболее яркой чертой ЯО, способствующей выделению указанных ЕЛО, является его конструктивный характер, позволяющий относительно объективно вычленить данные единицы во всём массиве эпического текста. Однако функциональная комбинационность ЯО требует детального анализа природы и сущности назначения выявленных ЕЛО. Думается, что в случае успешного решения данной задачи, представленные ЕЛО в полной мере отразят содержание и смысл ЯО в СЯО.

Литература

1. Хроленко А. Т. О целесообразности частотного словаря языка русского фольклора : к постановке проблемы // Научно-практические очерки по русскому языку. – 1971. – Вып. 4–5. – С. 112–116.
2. Хроленко А. Т. В поисках оптимальной структуры статьи словаря языка русского фольклора // Русский фольклор : проблемы изучения и преподавания. Ч. 3. – Тамбов : Изд-во ТГПИ, 1991. – С. 126–128.
3. Хроленко А. Т. На подступах к словарю языка русского фольклора // Язык русского фольклора. – Петрозаводск : Изд-во ПГУ, 1992. – С. 19–28.
4. Бобунова М. А. Словарь языка фольклора как актуальное направление современной лексикографии // Изменяющаяся Россия : новые парадигмы и новые решения в лингвистике. Ч. 3. – Кемерово : Юнити, 2006. – С. 18–24.
5. Никитина С. Е. Фольклорный текст в словарном описании // Исследования по лингвофольклористике. – Курск : [б. и.], 1994. – С. 5–6.
6. Никитина С. Е. Словари языка фольклора : варианты описания слова // Словари и культура. К 100-летию с начала публикации «Словаря болгарского языка» Н. Герова. – Москва : Институт славяноведения и балканистики РАН, 1995. – С. 94–95.
7. Климас И. С. Проблема идентификации фольклорного слова в филологических словарях // Фольклор и литература : проблемы изучения. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 2001. – С. 125–133.
8. Климас И. С. Словарный состав фольклора в свете лексикографических данных : к обоснованию методики идентификации материала // Лингвофольклористика : сб. науч. ст. – Вып. 10. – Курск : [б. и.], 2006. – С. 7–13.
9. Праведников С. П. Имена числительные в фольклорном тексте : лексикологический и лексикографический аспекты. – Курск : Изд-во КГПУ, 1996. – 120 с.

10. Тодаева Б. Х. Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1976. – 529 с.
11. Бухарова Г. Х. О проекте словаря башкирского народного эпоса // Народное слово в науке о языке. – Уфа : РИО БашГУ, 2006. – С. 66–68.
12. Мелетинский Е. М. Миф и историческая поэтика фольклора // Фольклор. Поэтическая система. – Москва : Наука, 1977. – С. 23–42.
13. Десницкая А. В. Наддиалектные формы устной речи и их роль в истории языка. – Ленинград : Наука, 1970. – 99 с.
14. Смирнов Ю. И. Сходные формы в славянских эпических песнях и их значение // Славянский и балканский фольклор. – Москва : Наука, 1971. – С. 95–96.
15. Гацак В. М. Эпический певец и его текст // Текстологическое изучение эпоса. – Москва : Наука, 1971. – С. 7–46.
16. Тронский И. М. Вопросы языкового развития в античном обществе. – Ленинград : Наука, 1973. – 207 с.
17. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Ленинград : Наука, 1974. – 726 с.
18. Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. Эпические формулы // Язык адыгского фольклора : Нартский эпос. – Москва : Наука, 1985. – 221 с.
19. Pop M. Der formelhafte Charakter der Volksdichtung // Deutsches Jahrbuch für Volkskunde. – 1968. – Т. 1. – С. 1–15. (На немецком яз.)
20. Мальцев Г. И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики (Исследование по эстетике устно-поэтического канона). – Ленинград : Наука, 1989. – 172 с.
21. Фольклорная лексикография : сб. науч. тр. Вып. 10. – Курск : [б. и.], 1998. – 72 с.
22. Слепцов П. А. Актуальные проблемы изучения языка олонхо // Олонхо в контексте эпического наследия народов мира. – Якутск : ИГИ АН РС(Я), 2000. – С. 40.
23. Нюргун Боотур Стремительный / Текст К. Г. Оросина ; ред. текста, пер. и коммент. Г. У. Эргиса. – Якутск : Кн. изд-во, 1947. – 409 с.
24. Петенева З. М. Вербальные эпические формулы в русском традиционном фольклоре // Специфика семантической структуры и внутритекстовых связей фольклорного слова. – Курск : Изд-во КГПУ, 1984. – С. 32–43.
25. Хроленко А. Т. Фразеологический статус дискретно-ритмических конструкций в фольклорном тексте // Фразеологизмы в системе языковых уровней. – Ленинград : Изд-во Ленинградского гос. пед. ин-та, 1986. – С. 156–161.
26. Бобунова М. А. Единицы фольклорной лексикографии (в словаре языка былины). – Курск : Изд-во КГПУ, 2001. – 152 с.
27. Давыдова О. А. Лексическое варьирование традиционных поэтических формул (на материале русских народных волшебных сказок) // Специфика семантической структуры и внутритекстовых связей фольклорного слова. – Курск : Изд-во КГПУ, 1988. – С. 21–26.
28. Лебединская В. А. Сущность перехода свободных синтаксических образований во фразеологические единицы языка // Переходные явления в области лексики и фразеологии русского и других славянских языков. – Великий Новгород : [б. и.], 2001. – С. 36–37.
29. Бондаренко В. Т. Выделение фразеологического фрагмента из состава устойчивой фразы // Фразеологизм и слово. – Новгород : [б. и.], 1996. – С. 49–57.
30. Борисова Е. Г. Коллокации (устойчивые сочетания) в современной фразеологии // Фразеология-2000. – Тула : Изд-во ТГПУ, 2000. – С. 22–23.
31. Артеменко Е. Б. Фольклорная формульность и вариативность в аспекте текстообразования // Язык русского фольклора. – Петрозаводск : [б. и.], 1985. – С. 4–12.
32. Артеменко Е. Б. Фольклорная формула и устнопозитическая традиция // Проблемы изучения живого русского слова на рубеже тысячелетий. – Воронеж : Изд-во ВГПУ, 2005. – С. 99–108.
33. Костючук Л. Я. Целостность значения и фразеологизация словосочетаний // Активные процессы в области русской фразеологии. – Иваново : Изд-во ИГУ, 1984. – С. 57–68.
34. Разумова И. А. Формулы сказки и их языковая реализация (к вопросу о формулообразовании) // Язык русского фольклора. – Петрозаводск : Изд-во ПГУ, 1985. – С. 77–83.
35. Роббек Л. В. Лексико-семантические особенности языка якутского героического эпоса олонхо. – Новосибирск : Наука, 2014. – 140 с.

36. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка. – Москва : ООО «Издательство Оникс», 2009. – 736 с.
37. Фольклорная лексикология / науч. ред. А. Т. Хроленко. – Курск : Изд-во КГПУ, 1988. – 101 с.
38. Хроленко А. Т. Блоки в народно-песенном тексте // Специфика семантической структуры и внутри-текстовых связей фольклорного слова. – Курск : Изд-во КГПУ, 1984. – С. 14–21.
39. Амроян И. Ф. Способы разрастания словесного объёма славянских заговорно-заклинательных формул (на материале русской, чешской и болгарской традиций) // Проблемы изучения живого русского слова на рубеже 1000-летий. – Воронеж : Изд-во ВГПУ, 2003. – С. 55–63.
40. Коготкова Т. С. Русская диалектная лексикология. – Москва : Наука, 1979. – 335 с.
41. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.

References

1. Khrolenko A. T. On the expediency of the frequency dictionary of the language of Russian folklore: to the formulation of the problem. *Scientific and practical essays on the Russian language*. 1971, iss. 4–5, pp. 112–116. (In Russ.)
2. Khrolenko A. T. In search of the optimal structure of an article in the dictionary of the language of Russian folklore. In: *Russian folklore: problems of study and teaching*. Part 3. Tambov, Tambov State Pedagogical Institute Publ., 1991, pp. 126–128. (In Russ.)
3. Khrolenko A. T. On the approaches to the dictionary of the language of Russian folklore. In: *Language of Russian folklore*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1992, pp. 19–28. (In Russ.)
4. Bobunova M. A. Dictionary of the Language of Folklore as an Actual Direction of Modern Lexicography. In: *Changing Russia: New Paradigms and New Solutions in Linguistics*. Part 3. Kemerovo, Unity Publ., 2006, pp. 18–24. (In Russ.)
5. Nikitina S. E. Folklore text in the dictionary description. In: *Studies in linguofolkloristics*. Kursk, 1994, pp. 5–6. (In Russ.)
6. Nikitina S. E. Dictionaries of the language of folklore: variants of the description of the word. In: *Dictionaries and culture. Dedicated to the 100th anniversary of the publication of the “Dictionary of the Bulgarian Language” by N. Gerov*. Moscow, Institute of Slavic and Balkan Studies of the RAS Publ., 1995, pp. 94–95. (In Russ.)
7. Klimas I. S. The problem of identifying the folklore word in philological dictionaries. In: *Folklore and Literature: Problems of Study*. Voronezh, Voronezh State University Publ., 2001, pp. 125–133. (In Russ.)
8. Klimas I. S. The vocabulary of folklore in the light of lexicographic data: to substantiate the method of material identification. In: *Lingvofolkloristics: collection of scientific articles*. Iss. 10. Kursk, 2006, pp. 7–13. (In Russ.)
9. Pravednikov S. P. Numerals in folklore text: lexicological and lexicographic aspects. Kursk, Kursk State Pedagogical University Publ., 1996, 120 p. (In Russ.)
10. Todaeva B. Kh. The experience of linguistic research of the epic *Jangar*. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1976, 529 p. (In Russ.)
11. Bukharova G. Kh. About the draft dictionary of the Bashkir folk epic. In: *Peoples word in the science of language*. Ufa, RIO BashGU Publ., 2006, pp. 23–42. (In Russ.)
12. Meletinsky E. M. Myth and historical poetics of folklore. In: *Folklore. Poetic system*. Moscow, Nauka Publ., 1977, pp. 23–42. (In Russ.)
13. Desnitskaya A. V. Supra-dialectal forms of oral speech and their role in the history of language. Leningrad, Nauka Publ., 1970, 99 p. (In Russ.)
14. Smirnov Yu. I. Similar forms in Slavic epic songs and their meaning. In: *Slavic and Balkan folklore*. Moscow, Nauka Publ., 1971, pp. 95–96. (In Russ.)
15. Gatsak V. M. Epic singer and his text. In: *Textological study of the epic*. Moscow, Nauka Publ., 1971, pp. 7–46. (In Russ.)
16. Tronsky I. M. Questions of language developments in ancient society. Leningrad, Nauka Publ., 1973, 207 p. (In Russ.)
17. Zhirmunsky V. M. Turkic heroic epic. Leningrad, Nauka Publ., 1974, 726 p. (In Russ.)
18. Kumakhov M. A., Kumakhova Z. Yu. Epic formulas. In: *Language of the Adyghe folklore: Nart epic*. Moscow, Nauka Publ., 1985, 221 p. (In Russ.)

19. Pop M. Der formelhafte Charakter der Volksdichtung. In: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde. 1968, vol. 1, pp. 1–15. (In German)
20. Maltsev G. I. Traditional formulas of Russian folk non-ritual lyrics (Research on the aesthetics of the oral-poetic canon). Leningrad, Nauka Publ., 1989, 172 p. (In Russ.)
21. Folklore lexicography: collection of scientific papers. Iss. 10. Kursk, 1998, 72 p. (In Russ.)
22. Sleptsov P. A. Actual problems of studying the olonkho language. In: Olonkho in the context of epic heritage of the peoples of the world. Yakutsk, IHR AS of the Republic of Sakha (Yakutia) Publ., 2000, p. 40. (In Russ.)
23. Nyurgun Bootur the Swift. Text by K. G. Orosin; ed., transl. and comm. by G. U. Ergis. Yakutsk, Book Publ. House, 1947, 409 p. (In Russ.)
24. Peteneva Z. M. Verbal epic formulas in Russian traditional folklore. In: Specificity of the semantic structure and intra-textual connections of the folklore word. Kursk, Kursk State Pedagogical University Publ., 1984, pp. 32–43. (In Russ.)
25. Khrolenko A. T. Phraseological status of discrete-rhythmic constructions in folklore text. In: Phraseologisms in the system of linguistic levels. Leningrad, Leningrad State Pedagogical Institute Publ., 1986, pp. 156–161. (In Russ.)
26. Bobunova M. A. Units of folklore lexicography (in the dictionary of the epic language). Kursk, Kursk State Pedagogical University Publ., 2001, 152 p. (In Russ.)
27. Davydova O. A. Lexical variation of traditional poetic formulas (based on the material of Russian folk fairy tales). In: Specificity of the semantic structure and intra-textual connections of the folklore word. Kursk, Kursk State Pedagogical University Publ., 1988, pp. 21–26. (In Russ.)
28. Lebedinskaya V. A. The essence of the transition of free syntactic formations into phraseological units of the language. In: Transitional phenomena in the field of vocabulary and other Slavic languages. Veliky Novgorod, 2021, pp. 36–37. (In Russ.)
29. Bondarenko V. T. Isolation of a phraseological fragment from the composition of a stable phrase. In: Phraseologism and the word. Novgorod, 1996, pp. 49–57. (In Russ.)
30. Borisova E. G. Collocations (stable combinations) in modern phraseology. In: Phraseology-2000. Tula, Tula State Pedagogical University Publ., 2000, pp. 22–23. (In Russ.)
31. Artemenko E. B. Folklore formula and variability in the aspect of text formation. In: Language of Russian folklore. Petrozavodsk, 1985, pp. 4–12. (In Russ.)
32. Artemenko E. B. Folklore formula and oral poetic tradition. In: Problems of studying the living Russian word at the turn of the millennium. Voronezh, Voronezh State Pedagogical University Publ., 2005, pp. 99–108. (In Russ.)
33. Kostyuchuk L. Ya. Integrity of meaning and phraseologization of phrases. In: Active processes in the field of Russian phraseology. Ivanovo, Ivanovo State University Publ., 1984, pp. 57–68. (In Russ.)
34. Razumova I. A. Fairy tale formulas and their linguistic implementation (on the question of formula formation). In: Language of Russian folklore. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1985, pp. 77–83. (In Russ.)
35. Robbek L. V. Lexico-semantic features of the language of the Yakut heroic epic olonkho. Novosibirsk, Nauka Publ., 2014, 140 p. (In Russ.)
36. Ozhegov S. I. Explanatory dictionary of the Russian language. Moscow, LLC “Publishing House Onyx”, 2009, 736 p. (In Russ.)
37. Folklore lexicology. Ed. A. T. Khrolenko. Kursk, Kursk State Pedagogical University Publ., 1988, 101 p. (In Russ.)
38. Khrolenko A. T. Blocks in the folk song text. In: Specificity of the semantic structure and intra-text links of the folklore word. Kursk, Kursk State Pedagogical University Publ., 1984, pp. 14–21. (In Russ.)
39. Amroyan I. F. Ways of expanding the verbal volume of Slavic spell-casting formulas (based on the material of Russian, Czech and Bulgarian traditions). In: Problems of studying the living Russian word at the turn of the millennium. Voronezh, Voronezh State Pedagogical University Publ., 2003, pp. 55–63. (In Russ.)
40. Kogotkova T. S. Russian dialect lexicology. Moscow, Nauka Publ., 1979, 335 p. (In Russ.)
41. Kuzmina E. N. Index of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvans, Khakasians, Shors, Yakuts). Novosibirsk, Publ. House of the SB RAS, 2005, 1383 p. (In Russ.)

УДК 398.224(512.212)
DOI 10.25587/e3428-5800-1240-b

М. П. Дьяконова

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ЭПИЧЕСКОГО ГЕРОЯ ЭВЕНКОВ В СКАЗАНИИ О ЧИНАНАЕ

Аннотация. Статья посвящена мифологическому образу Чинаная – герою эпического цикла этнолокальной группы витимо-олекминских эвенков и имеет собственные признаки и типологически отличается от большинства сказаний фольклора эвенков. На основе теоретических трудов отечественных фольклористов, исследований тунгусоведения, посвященных образу эпического героя, а также фольклорных текстов о герое локального фольклора эвенков, предпринимается попытка раскрыть образ Чинаная через призму его функций. Тексты, служащие материалом исследования, отличаются небольшим объемом, в них практически отсутствуют художественные описания событий. Сказания также имеют нетрадиционную композиционную структуру, мотивы обладают этиологической функцией и т. д. Время, описываемое в эпосе, совпадает с периодом организации, устройства и усовершенствования мира. Двойственная природа мифологического образа Чинаная генетически исходит из мифологии и эволюционирует в эпического героя эвенков в образе культурного героя, первопредка. Вместе с тем, образ Чинаная характеризуется весьма нелицеприятными поступками, но при этом герой сохраняет черты культурного героя. Вероятно, возникнув в эпоху первобытного мифа, культурный герой становится центром циклизации и таких эпических форм, как животная сказка, бытовой анекдот, генеалогическая легенда и, наконец, героическое сказание. В них происходит не только прикрепление новых мотивов к сюжету о популярном герое, но и формируются новые сюжеты (вплоть до пародийного) о культурном герое путем трансформации и переосмысления сюжетов первобытных мифов. В результате анализа автор приходит к выводу о сложном генезисе образа, в котором воплощены черты первопредка, демиурга и трикстера.

Ключевые слова: эвенкийский фольклор; архаический эпос эвенков; нимнгакан; витимо-олекминские эвенки; цикл творения мира; мифологическое время; мифологический образ; культурный герой; Чинанай; эвенкийские мифы.

М. P. Dyakonova

Mythological image of the epic hero of the Evenkis in the tale of Chinanai

Abstract. The article is devoted to the mythological image of Chinanai – the hero of the epic cycle of the Vitim-Olyokminsk Evenkis ethnocultural group, which has its own characteristics and typologically differs from most of the legends in the Evenki folklore. On the basis of theoretical works of Russian folklorists, Tungus Studies devoted to the image of an epic hero, as well as folklore texts about the hero of local Evenki folklore, an attempt is made to reveal the image of Chinanai through the prism of his functions. A small volume of texts, where there are practically no artistic descriptions of events, the structural part is also not traditional, motifs have an etiological function, etc. Time coincides with the period of creation, arrangement and improvement of the world. The dual nature of the mythological image of Chinanai is genetically based on mythology and evolves into an epic hero of the Evenkis in the image of a cultural hero, an ancestor; at the same time, the image of Chinanai is characterized by very impartial actions, but at the same time, the hero retains the features of a cultural hero. Probably, having

ДЬЯКОНОВА Мария Петровна – к. филол. н., м. н. с. отдела северной филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: dmp76@bk.ru

DYAKONOVA Maria Petrovna – Candidate of Philological Sciences, Junior Researcher of Northern Philology Department, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: dmp76@bk.ru

arisen in the era of the primitive myth, the cultural hero becomes the center of cyclization and such epic forms as the animal fairy tale, anecdote of everyday life, a genealogical legend and, finally, a heroic legend.

There is not only the attachment of new motifs to the plot of the popular hero, but also new plots about the cultural hero are formed through transformation and rethinking (up to parodic) plots of primitive myths. As a result of the analysis, the author comes to the conclusion about the complex genesis of the image, which embodies the features of the ancestor, demiurge and trickster.

Keywords: Evenki folklore; archaic epic of the Evenkis; *nimngakan*; Vitim-Olekminsk Evenkis; the cycle of creation of the world; mythological time; mythological image; cultural hero; Chinanai; Evenki myths.

Введение

Фольклор эвенков стал предметом исследования ученых с середины XX в. Труды исследователей фольклора эвенков – Г. М. Василевич [1; 2; 3], М. Г. Воскобойникова [4; 5], А. Н. Мыреевой [6; 7], Г. И. Варламовой [8; 9] в настоящее время стали классическими в фонде современной фольклористики народов Севера.

Мифология, как система архаических представлений, является генетической основой эпического жанра. Эта специфика особенно отчетливо проявляется в эпических текстах о культурных героях – героях-первопредках [10; 11]. Главное содержание текстов эпоса архаической формы, характерного для бесписьменных этносов, составляет описание о деяниях богатырей на благо общинно-родовых коллективов. В архаическом эпосе формируются собственные типы героев, типовые сюжетные темы и соответствующий им фонд мотивов, типовые представления о мире, пространстве и времени [12, с. 456–457]. Тезисы теоретических исследований, посвященные эпосу архаической формы, в полной мере характеризуют эпос эвенков.

Основываясь на теоретических разработках Е. М. Мелетинского, в статье предпринимается попытка анализа архаического образа Чинаная – героя эпического цикла этнолокальной группы витимо-олекминских эвенков. Предметом исследования является функциональная специфика эпического образа. Данная работа призвана дополнить исследования Г. И. Варламовой [8, с. 63–64; 13, с. 65] и А. Н. Варламова [14; 15, с. 56–65], посвященные образу названного эпического героя.

Специфика рассматриваемого эпического цикла проявляется в отчетливом присутствии и преобладании архаических признаков. Эта типологическая специфика эпического жанра северных тунгусов обозначена в исследовании Ж. К. Лебедевой, которая, рассматривая генезис эвенского эпоса, выдвигает тезис о структуре эпического текста эвенков, представляющего собой сплав элементов мифа, архаической волшебной сказки и собственно эпоса [16, с. 19].

Сюжеты эпического цикла о Чинаная отличаются от большинства эвенкийских сказаний: тексты о Чинаная не содержат широко распространенный сюжет и связанные с ним мотивы об одиноком герое; в них отсутствует героическая идеализация – главные герои не совершают героических подвигов, не сражаются с враждебными богатырями, т. е. не выступают защитниками родины и этноса; в текстах о Чинаная наблюдается отчетливое жанровое смешение и преобладание мифологических мотивов.

Таким образом, сказания о Чинаная имеют собственные уникальные признаки, не характерные для большинства эвенкийских сказаний.

Материалы и исследования

Материалом исследования послужили тексты эпического цикла о Чинаная и братьях, широко распространенного в среде эвенков витимо-олекминской группы. Границы бытования сказаний определены водоразделами рек Олёкмы, Чары и Витима. Данные повествования передаются в двух формах – как эпос и как мифологическое предание. Отметим, что повествования о Чинаная в форме мифологических преданий в настоящее время контаминированы в единый цикл о Чинаная, что, вероятно, связано с исчезновением традиции эпического сказительства в эвенкийском фольклоре.

Сказание «Чинанайше – превопредок эвенков» было записано Г. И. Варламовой в 1988 г. в с. Усть-Нюкжа Амурской области от сказительницы Анны Васильевны Абрамовой (Павловой), род Нгангаир, и опубликовано приложением в работе «Эпические и обрядовые жанры эвен-

кийского фольклора» [8, с. 184–238]. Эпический цикл о Чинанае состоит из трех частей. Главным героем первой части цикла является первопредок Чинанай, вторая часть цикла повествует о сыне и внуках первопредка, третья – о его братьях – Сиктэнэе, Дёлоное, которые являются предками других народов [9, с. 17–73]. Отметим, что другие известные эпические тексты эвенков были записаны от шаманки М. П. Кульбертиновой [8, с. 177], а также от представителей сказителей рода Бута [17].

Объем текстов сказаний о Чинанае небольшой, в отличие от большинства текстов эпоса восточных эвенков, не содержит богатого художественного описания событий. В зафиксированных текстах о Чинанае отсутствует такая типологическая структурная часть как зачин, обозначаемый эвенками «корнем нимнгакана» [8, с. 81]. В этой связи, исследователи фольклора отмечают, что записанные варианты текстов о Чинанае и братьях, вероятно, являются отрывками большого цикла сказаний, который исследователям не удалось зафиксировать в полном объеме [8, с. 176–177]. Это мнение подтверждается сходством образов и мотивов, встречающихся в других сказаниях эвенков рассматриваемой этнолокальной группы. Так, в сказании о Торгане, записанном в том же регионе от сказительницы А. П. Авеловой, основа сюжета, имена и заповеди главных героев сходны со сказанием о Сиктэнэе [9, с. 74–85].

Образ персонажа Чинаная был рассмотрен в работах Г. И. Варламовой, которая подробно охарактеризовала образ Чинаная как культурного героя: «Первые дела и поступки героев нимнгакана соотносятся с образами творцов, свойственны им черты создателей и демиургов. Они первыми изобретают необходимых человеку предметов, обрядов и других норм обычного права. Герою Чинаная приписываются черты создателя объектов природы, а также некоторых особенностей животных: делает реку, физиологические особенности медведя, изюбра, он первый создатель эвенкийского конусообразного жилища-дюкча» [8, с. 65].

Цикл сказания о Чинанае и братьях, как отражение раннего этапа эволюции человеческого общества, проанализирован А. Н. Варламовым. Автор полагает, что образ героя, сюжет и характерные детали содержат в себе наиболее древний пласт фольклорных сведений, относящихся к древним этапам истории человеческого общества [15, с. 60]. Исследователь выдвигает мнение о том, что эпический цикл мог отражать информацию о древней эпохе развития человеческого общества на территории Сибири, соотносимой с поздним палеолитом или ранним неолитом [15, с. 65].

Мифологическая эпоха в сказании о Чинанае

В архаическом эпосе эпическая эпоха соответствует понятию мифологического времени – категории, свойственной мифологическому сознанию и получающему реализацию в мифах, ритуалах, а также обращенных формах – в различных стадиях фольклора. Это время трактуется как время первосоздания и упорядочения мира, человеческого общества с его социумом, появления жизненно необходимых предметов, норм отношений, время деяний первопредков (культурных героев) [12, с. 46].

Эвенки определяли исторический ход своей жизни тремя важными и главными периодами, которым соответствует и фольклорное время: 1) очень древний – *нимнакан биңэхин* ‘во времена нимнгакана’; 2) период войн и расселений – *Булэмэжит: чаңитыл, дептыгырьл бидеңкитын* ‘время убийств (войн): чангитов и людоедов время’; 3) формирование современных групп эвенков – *Эвэски* ‘ближе к нам’ [8, с. 21]. В рамках настоящего исследования важен наиболее древний период, соотносимый со временем сотворения и усовершенствования мира. Мифологическая эпоха в сказаниях эвенков была рассмотрена в работах Г. И. Варламовой [8, с. 21–24], М. П. Дьяконовой [18; 19]. Г. И. Варламова при исследовании жанровой специфики эвенкийского фольклора уточняет, что *период нимнгакана* – это мифологически отдаленное время, «когда все было не так, как сейчас» [8, с. 26]. Сказание о Чинанае по жанру определяется как *нимнгакан*, т. е., соответственно эвенкийской классификации фольклорных эпох, он относится к древнему мифологическому периоду истории этноса.

Мифологическая эпоха – это эпоха превопредметов и перводействий, первых предметов, ритуалов и обрядов и т. д. [20, с. 155]. События, происходящие в сказании о Чинанае, относятся к мифологической эпохе первотворения. Следует отметить, что в композиционной структуре цикла сказаний о Чинанае отсутствует элемент, в основе которого состоит миф о

первотворении, превратившийся в типологический зачин большинства эпических текстов эвенков [7, с. 82]. В рассматриваемом нами тексте о Чинанае – мифологическая тема первотворения реализована в самом сюжете о Чинанае – в основном содержании текста: герой учреждает для потомков правила поведения, связанные с хозяйственными и мировоззренческими традициями эвенков, и усовершенствует окружающий мир.

Мотивы, составляющие сюжет о Чинанае, обладают этиологической функцией, чем максимально сближаются типологически с функцией мифа, временами, когда создавались перво-предметы. Деяниями и поступками эпического героя эвенков объясняются физические свойства тех или иных животных: *Иктэючивки, тадук элэ эткэндэлэ / Кумакаду мукамукин багдаргача. / Багдарин мукамукин тадук оча. / Тар Чинанаиндя тэвъялинэн, / Тар Чинанаиндя иктэнэн* [8, с. 186]. ‘Сильно ударил, с тех пор до нашего времени / У изюбря задница побелела. / Белая задница у него стала оттого. / То Чинанаища шлепок’ [8, с. 187].

Время, отраженное в сюжете сказаний о Чинанае, отчетливо выражено в мотиве оживления жены героя, а именно, в договоре с вороном, когда Чинанай просит ворона оживить жену в обмен на уважительное отношение и выделение части добычи в далеком будущем, «когда настоящими людьми, эвенками станем» [9, с. 58].

Как видим, время, в котором живет герой эпического повествования, совпадает со временем мифа – периода организации, устройства и усовершенствования мира.

Чинанай как культурный герой

Культурный герой в устном народном творчестве – это мифологический персонаж, который добывает огонь и впервые создает для людей различные предметы культуры (культурные растения, орудия труда) [21, с. 656]. Он тесно связан с мифологией и является главной фигурой в архаическом фольклоре. Основная функция его деятельности – создавать блага для людей-потомков. Е. М. Мелетинский, рассматривая природу культурного героя в фольклоре архаического общества, выдвигает тезис о том, что первоначально в образе культурного героя доминировали черты первопредка родового, фратриального, племенного и вместе с тем общечеловеческого, поскольку границы человечества и племени практически совпадали в сознании людей первобытнообщинного строя. Восприятие культурного героя как первопредка переплетается с представлением о нём как о демиурге [10, с. 28–29].

Тезисы, выдвинутые Е. М. Мелетинским, в полной мере находят подтверждение в образе эпического героя эвенков. Чинанай предстает в образе первопредка – он создает предметы быта, узаконивает традиции и обычаи, усовершенствует природу, придает особенности животным, т. е. выступает как культурный герой эвенков [15, с. 56–65]. Сказание о Чинанае предваряет вступление, в котором три брата определяются предками людей, этносов: *Тарил бэл мит тэ-кэхэлты бичэл. / Самай иекэхэлты, тадук бэл олчалты* [9, с. 17]. ‘Эти люди нашими предками (досл.: нашими корнями) были, / Самые древние, от них людьми стали [мы]’ [9, с. 44]. Анализируя образ культурного героя, Е. М. Мелетинский подчеркивает, что культурный герой – не бог и в большинстве случаев не является объектом религиозного культа [10, с. 29]. Образ Чинаная, совмеща в себе черты первопредка и демиурга, не получает в сказании дальнейшего развития в сторону обожествления, не связан с теми или иными религиозными культами и традициями, **оставшись** в коллективном сознании исключительно культурным героем. Непосредственно, в мифологии эвенков культурный герой нередко становится культовым образом (медведью), либо эволюционирует, приобретая статус божества (Сэвэки) [18].

Вероятно, образ Чинаная в коллективном сознании народа из героя мифологии эволюционирует в эпического героя эвенков в образе культурного героя, первопредка.

Чинанай, как первопредок, учреждает правила и нормы поведения. Это касается хозяйственных традиций, например, как упоминалось выше, устанавливает правила для потомков по отношению к ворону: *Тыкэн бидерэкин, сор дэгитчэрэн. / – Кулук! Кулук! Едянны? / – Оликун, – гунывки, – он ахиви аичилдиуав? / – Би бэгэс шалалаканду эмудяв, – гунывки. / – Си-кэ минэвэ эдук этэнны дяргара? / Бэемил минэ дяргавкил, иневкил: / «Оюктос коксочо», – гуннэл. / – Си минэ тыкэн этэнны дяргара? / – Э! Этэм, этэм! Эмукэл-нюн. / Эдук этэдицэвун тыкэ гунде-мил. / Бэл оми, бэюрэ варакупун, / Дэбурвэвун дебдицэс эдук дюлэски* [8, с. 210]. ‘Когда он так сидел там, ворон летит. / – Кулук! Кулук! Что делаешь? / – Воронище, – говорит, – как мне жену

оживить? / – Я лекарство тебе за три дня принесу, – говорит тот. / – А ты меня теперь больше не станешь дразнить? / Людишки меня дразнят, смеются надо мной: / «Нос твой крив», – говоря. / Ты меня так не будешь дразнить? – Э! Нет, нет! Принеси только. / С этих пор мы перестанем так говорить. / Людьями настоящими став, лосей убьем когда, / Остатки с подстилки для свежевания зверя есть будешь впредь» [8, с. 211].

Как отмечает этнограф А. А. Сирина, в мировоззрении тунгусов появление ворона считается просто хорошим предзнаменованием. Конечно же, охотники понимали связь между поведением ворона, человека-охотника и добычей. Ворон знает, когда человек собирается на охоту, издает особые звуки и летит в определенном направлении. Охотник считает, что это хороший знак, и следует за птицей, встречает зверя, а потом делится добытым с вороном [22, с. 56–57].

Другая традиция, заложенная Чинанаем, – традиция эвенкийского обряда *Улганни*, которая соблюдается эвенками и в настоящее время [15, с. 61]. Обряд привязывания отрезков материи в дар духам местности и верховным божествам содержит в себе различные функции, направленные на сохранение здоровья, получение промысловой и жизненной удачи [8, с. 136]. *Улганни* представляет собой обрядовую форму действий-обращений, во время которых отрезки материи привязываются к деревьям. По содержанию сказания о Чинане, эту традицию первым вводит архаический герой эвенкийского эпоса: *Чинанайкун туксадявки, туксадявки-и-и. / Эдылчэ, ирэкэтэл «Ки-и-к, ки-и-к, ки-и-к» / Некэливкил эдынду. Тара гукуттэн: / – Э, нындюяра, союдодеро, товарилба гэлэдерэ. / Сирилки, сирилки, ирэкэтэду локочивки. / Локочивки, тадук-кэ дюлаи унэвки* [8, с. 188]. *‘Чинанайище бежит, бежи-и-и-и-т. / Ветер задул, деревья “ки-и-к, ки-и-к, ки-и-к” / Делают от ветра. На это он сказанул: / – Э, стонут, плачут, материю просят. / Рвет на полоски, рвет на полоски, на деревья вешает. / Вешает, потом домой идет’* [8, с. 189].

Чинанай как культурный герой совершенствует окружающий мир – придает особенности животным и даже создает реку – это один из основных концептов эвенкийского мировоззрения: *Хурувки тар ирэкэтукумэ урутчана тыкэмэл. / Элэ тар ирэкэтэтин хоктово овки, / Тар хоктоли му энылилки – саңа бира овки. / О, де биракумма ом, гуннэ, уруёчивки, хэгэвки: / – Болор, болор! / Чинанайкун бихим, / Болор, болор! / Биракумма ом! – гуннэ. / Часоки унэхиньки, удялин биракан энделевки. / Тар биракан иду-кэ бихин, гэбин эчэв сара. / «Эр бираканма Чинанайкун оча, ирэкэтукумэ урутчана, / Чинанайкун эвэнки тэкэнын бираканма оча», – гуныкумтин. / Кэ, унэхехиньки, унэхевки. Няи биракумма ихивки* [8, с. 200]. *‘Ну вот рассердился, большое дерево вырывает, / Волочет его за собой, реку переходя. / Так и идет, это дерево за собой волоча. / Дерево за собой целую дорогу оставляет, / По дороге той вода течет – новая река получается. / О, реку огромную сотворил, думая, радуясь, припевает: / – Болор, болор! / Я есть Чинанайище, / Болор, болор! / Реку огромную сделал я, – поет. / Совсем в другую сторону идет, а по следу его река / течь начинает. / Речка эта где-то здесь есть, названия не знаю. / «Эту речку Чинанайище сделал, большое дерево за собой волоча, / Эвенков корень Чинанай реку сделал», говорили в старину’* [8, с. 201].

Чинанай выступает демиургом, создавая предметы быта: *Чинанай ирэкэтэвэ копколивки, су-кэтти лосканкутча. / Сот аят ирэкэтэдук умкарва, лоскалва оча* [8, с. 190]. *‘Чинанай дерева кусок отдирает, топором ложки делает. / Очень хорошо из дерева поварешки, ложки сделал’* [8, с. 191].

Таким образом, в образе эпического Чинаная проявляются отчетливые черты культурного героя, демиурга. Культурный герой, представляющий мифологическое обобщение человеческого родоплеменного коллектива и его творческой деятельности, является древнейшим героем фольклора [10, с. 31].

Мифологические черты трикстера

Образ эпического Чинаная имеет специфические черты комического героя. Рассмотрим природу этой стороны образа Чинаная. По сюжету герой сказания представлен недалеким умом от рождения, его называют как Чинанай-*ауаликун* – Чинанай глупец большой. Он не понимает переносных значений эвенкийских оборотов речи и из-за этого постоянно попадает в нелепые, комичные ситуации: пытается поставить чум посреди реки; вместо ягод собирает все, что попадает под руку; нелепо убивает свою мать или дитя своей тети; сдирает камусы (мех с нижней суставной части ног) оленей или лошадей: *Бирава ихивки, элэ гунывки: / – Эе, он-кана мурирби?*

/ Унталвар уладиуатын эчэ. / Лукикта унталватын. / Тыкэн гуннэ, охалбатын хигивки. / Муририн бувкил. Тадук элэ нуунан / Сераңилва гэннэвки бирала, / Мулэ инэ, муду иливкачивки. / Му сераңилван хурувки, / Тариңилби нян гэннэвки [8, с. 182]. 'Реки достигает, вот говорит: / – Эё, как же мои лошади-то? / Унты свои намочат ведь. / Сниму я унты их. / Так говоря, камусы сдирает. / Лошади его сдыхают. Затем вот он / Жерди приносит в реку, / В воду войдя ставить начинает. / Вода жерди его уносит, / За ними он опять идет' [8, с. 183].

Образ Чинаная характеризуется весьма нелицеприятными поступками, но при этом герой сохраняет черты культурного героя. В этой связи, принципиальный интерес представляет исследование эволюции и развития культурного героя в трудах Е. М. Мелетинского. Согласно его концепции, возникнув на лоне первобытного мифа, культурный герой становится центром циклизации и таких эпических форм, как животная сказка, бытовой анекдот, генеалогическая легенда и, наконец, героическое сказание. Здесь происходит не только прикрепление новых мотивов к сюжету о популярном герое, но и формируются новые сюжеты (вплоть до пародийного) о культурном герое путём трансформации и переосмысления сюжетов первобытных мифов. В рамках многожанрового цикла древний мифологический образ получает двойственную разработку: «героическую и комическую. <...> с другой стороны, создается сложный образ героя, действующего как мифологический демиург, то как богатырь, то как плут-трюкач» [10, с. 32–33].

Как видим, теоретические положения Е. М. Мелетинского о возникновении первобытного плута-трикстера из образа культурного героя идеально воплощаются в образе эпического героя эвенков. Е. М. Мелетинский объясняет это явление тем, что озорство мифологического плута служит своего рода «отдушиной» в мире строгой религиозной и социальной регламентации первобытно-общинного строя. Критика поступков героя воспринимается «легальной» именно потому, что деяния культурного героя прикреплялись к временам, предшествовавшим установлению строгого порядка. Этим и объясняется возможность совпадения в одном образе демиурга и плута-трюкача [8, с. 32].

Эпический образ Чинаная

Семантика имени собственного, его индивидуализация отражена и сконцентрирована в имени эпического героя и непосредственно связана с мифологическими воззрениями. Полное фольклорное имя Чинаная – *Чинанайкун – эвэнки тэкэнинын*, что переводится как «Чинанаише – первопредок эвенков» [23, с. 315–316]. Сам Чинанай и его братья, согласно тексту сказания, являются предками людей: *Тарил тэкэхэлты бичэл. Самай тэкэхэлты, тадук бэел очал* 'Те корнями нашими были. Самые настоящие корни наши, оттуда люди пошли' [9, с. 16].

Внешний вид у Чинаная значительно отличается от типологической внешности героя эвенкийского эпоса – Чинанай не является воплощением идеала человека-эвенка: *Секурин сусулгачин, / Ехакурин эргэчикун! / Амҕакун хэгдыке, / Ехакурин тэриптыкуки, / Ехакурин угискэки...* 'Уши его заострены, / Глазищи выпуклы! / Ртище огромное, / Глазищи косят, / Глазищи навывкат...' [9, с. 53–54]. А. Н. Варламов связывает образ эпического Чинаная с описанием человека ранней ступени развития. Этимологию имени Чинанай исследователь объясняет происхождением от слова *чинака*, т. е. «искривление, согнутая спина человека, человек с согнутой спиной» [15, с. 58]. В образе эпических героев локальной группы эвенков просматриваются черты человека ранних стадий эволюционного развития: «Возможно, в цикле сказаний о трех братьях содержатся сведения об эпохе сосуществования представителей различных ветвей человеческого рода. Старшие братья (Делоной и Сиктэнэй), вероятно, символизируют представителей рода *Ното сариэнс* в то время, как Чинанай, по его описанию в сказании, походит на архантропа или, вероятнее всего, на неандертальца», – подытоживает исследователь [15, с. 60].

Заключение

Эпический цикл сказаний о Чинане, несомненно, относится к архаическому типу мифологических повествований о первопредках – культурных героях и сложен на почве социальных отношений и мировоззренческих традиций древнего общества. Главным идейным содержанием цикла является деятельность Чинаная как первопредка эвенков. Тексты эпического цикла о Чинане представляют локальные традиции, в которых сформирован собственный образ героя, уникальные сюжетные темы и соответствующий фонд мотивов. Композиционная структура

сказания соответствует архаичному типу эпоса, сближающего его с традициями мифологического жанра. В текстах о Чинанае отсутствует типологический зачин, а вводная часть представлена мифологическими мотивами. Основу сюжета сказаний составляет повествование о деяниях культурного героя, преобразующего окружающий мир, создающего различные перво-предметы и устанавливающего важные этнические традиции. В отличие от текстов мифа, культурный герой локального фольклора не эволюционирует в божество-творца, а его развитие идет по иной схеме развития образа – он приобретает черты трикстера.

Литература

1. Василевич Г. М. Ранние представления о мире у эвенков // Труды Института этнографии. – 1959. – Т. 51. – С. 157–192. (На эвенкийском и рус. яз.)
2. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / сост. Г. М. Василевич. – Ленинград : Наука, 1966. – 400 с. (На эвенкийском и рус. яз.)
3. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / сост. Г. М. Василевич. – Ленинград : Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936. – 290 с. (На эвенкийском и рус. яз.)
4. Воскобойников М. Г. О космогонических преданиях эвенков // Язык и фольклор народов Севера. – Новосибирск : Наука, 1981. – С. 221–228.
5. Фольклор эвенков Прибайкалья / М. Г. Воскобойников. – Улан-Удэ : Бурятское кн. изд-во, 1967. – 184 с.
6. Фольклор эвенков Якутии / сост. А. В. Романова, А. Н. Мыреева. – Ленинград : Наука, 1971. – 330 с.
7. Эвенкийские героические сказания / сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск : Наука, 1990. – 392 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На эвенкийском и рус. яз.)
8. Варламова Г. И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск : Наука, 2002. – 376 с.
9. Сказания восточных эвенков / сост. Г. И. Варламова, А. Н. Варламов. – Якутск : Изд-во СО РАН, 2004. – 235 с. (На эвенкийском и рус. яз.)
10. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1963. – 464 с.
11. Мелетинский Е. М. Первобытное наследие в архаических эпосах // Материалы VII международного конгресса антропологических и этнографических наук. – Москва : Наука, 1964. – С. 12.
12. Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии / отв. ред. К. П. Кабашников. – Минск : Наука и техника, 1993. – 480 с.
13. Варламова Г. И. Эпические традиции в эвенкийском фольклоре. – Якутск : Северовед, 1996. – 134 с.
14. Варламов А. Н. Повествование о Чинанае как этнонимические или этнические предания эвенков // Эвенкийский этнос в начале третьего тысячелетия : сб. науч. тр. / под ред. Г. В. Быковой, Г. И. Варламовой. – Благовещенск : Изд-во БГПУ, 2008. – Вып. 2. – С. 155–163.
15. Варламов А. Н. Специфика историзма в фольклоре эвенков / под ред. Г. И. Варламовой. – Санкт-Петербург : Лань, 2018. – 308 с.
16. Лебедева Ж. К. Архаический эпос эвенов. – Новосибирск : Наука, 1981. – 158 с.
17. Яковлева М. П. Специфика эвенкийских героических сказаний в творчестве сказителей рода Бута. – Воронеж : ООО «КОВЧЕГ», 2018. – 164 с.
18. Дьяконова М. П. Миф в фольклоре эвенков и эвенов (Цикл творения мира) : автореф. дис. ... к. филол. н. – Махачкала, 2016. – 17 с.
19. Дьяконова М. П. Мифологическая эпоха в героических сказаниях эвенков и эвенов // Известия Дагестанского педагогического университета. Общественные науки. – 2017. – № 3. – С. 45–51.
20. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – Москва : Академический проект: Мир, 2012. – 331 с.
21. Мифология : энциклопедия / гл. ред. Е. М. Мелетинский. – Москва : Дрофа, 2008. – 736 с.
22. Сирина А. А. Птицы в жизни охотников-оленьеводов (эвенков и эвенов) // Народы и культуры Северной Азии в контексте научного наследия Г. М. Василевич : сб. науч. ст. / отв. ред. Л. И. Миссонова. – Якутск : ИГиИПМНС СО РАН, 2020. – С. 58–61.
23. Варламова Г. И., Варламов А. Н., Захарова Н. Е., Яковлева М. П. Имена собственные персонажей эвенкийского эпоса : словарь-указатель. – Новосибирск : Наука, 2019. – 349 с.

References

1. Vasilevich G. M. Early ideas about the world among the Evenkis. *Proceedings of the Institute of Ethnography*. 1959, vol. 51, pp. 157–192. (In Evenki and Russ.)
2. Historical folklore of the Evenkis. Legends and traditions. Comp. G. M. Vasilevich. Leningrad, Nauka Publ., 1966, 400 p. (In Evenki and Russ.)
3. Materials on Evenki (Tungus) folklore. Comp. G. M. Vasilevich. Leningrad, Publ. House of the P. G. Smidovich Institute of the Peoples of the North of the Central Executive Committee of the USSR, 1936, 290 p. (In Evenki and Russ.)
4. Voskoboinikov M. G. On the cosmogonic legends of the Evenkis. In: Language and folklore of the peoples of the North. Novosibirsk, Nauka Publ., 1981, pp. 221–228. (In Russ.)
5. Folklore of the Evenkis of the Baikal region. M. G. Voskoboinikov. Ulan-Ude, Buryat Book Publ. House, 1967, 184 p. (In Russ.)
6. Folklore of the Evenkis of Yakutia. Comp. A. V. Romanova, A. N. Myreeva. Leningrad, Nauka Publ., 1971, 330 p. (In Evenki and Russ.)
7. Evenki heroic legends. Comp. A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka Publ., 1990, 392 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Evenki and Russ.)
8. Varlamova G. I. Epic and ritual genres of Evenki folklore. Novosibirsk, Nauka Publ., 2002, 376 p. (In Russ.)
9. Tales of the Eastern Evenkis. Comp. G. I. Varlamov, A. N. Varlamov. Yakutsk, Publ. House of the SB RAS, 2004, 235 p. (In Evenki and Russ.)
10. Meletinsky E. M. The origin of the heroic epic. Early forms and archaic monuments. Moscow, Oriental literature Publ., 1963, 464 p. (In Russ.)
11. Meletinsky E. M. Primitive heritage in archaic epics. In: Materials of the 7th International Congress of anthropological and ethnographic sciences. Moscow, Nauka Publ., 1964, p. 12. (In Russ.)
12. East Slavic folklore. Dictionary of scientific and folk terminology. Ed. K. P. Kabashnikov. Minsk, Nauka i tekhnika Publ., 1993, 480 p. (In Russ.)
13. Varlamova G. I. Epic traditions in Evenki folklore. Yakutsk, Severoved Publ., 1996, 134 p. (In Russ.)
14. Varlamov A. N. The narrative about Chinanai as ethnonymic or ethnic legends of the Evenkis. In: Evenki ethnos at the beginning of the third millennium: collection of scientific works. Ed. G. V. Bykova, G. I. Varlamova. Blagoveshchensk, BSPU Publ. House, 2008, iss. 2, pp. 155–163. (In Russ.)
15. Varlamov A. N. The specificity of historicism in Evenki folklore. Ed. G. I. Varlamova. Saint Petersburg, Lan' Publ., 2018, 308 p. (In Russ.)
16. Lebedeva Zh. K. Archaic epic of the Evens. Novosibirsk, Nauka Publ., 1981, 158 p. (In Russ.)
17. Yakovleva M. P. Specificity of Evenki heroic legends in the creativity of epic tellers of the Buta clan. Voronezh, LLC "ARK" Publ., 2018, 164 p. (In Russ.)
18. Dyakonova M. P. Myth in the Evenkis and Evens folklore (The cycle of the creation of the world). Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Makhachkala, 2016, 17 p. (In Russ.)
19. Dyakonova M. P. Mythological era in the heroic legends of the Evenkis and Evens. *News of the Dagestan Pedagogical University. Social Sciences*. 2017, no. 3, pp. 45–51. (In Russ.)
20. Meletinsky E. M. The poetics of myth. Moscow, Academic project: Mir Publ., 2012, 331 p. (In Russ.)
21. Mythology: encyclopedia. Ch. ed. E. M. Meletinsky. Moscow, Drofa Publ., 2008, 736 p. (In Russ.)
22. Sirina A. A. Birds in the life of hunters-reindeer herders (Evenkis and Evens). In: Peoples and cultures of North Asia in the context of the scientific heritage of G. M. Vasilevich: collection of scientific articles. Ed. L. I. Missonova. Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2020, pp. 58–61. (In Russ.)
23. Varlamova G. I., Varlamov A. N., Zakharova N. E., Yakovleva M. P. The proper names of the characters of the Evenki epic: an index dictionary. Novosibirsk, Nauka Publ., 2019, 349 p. (In Russ.)

УДК 398.22(222.1)
DOI 10.25587/q2572-4168-1829-w

А. А. Хасавнех

Институт языка, литературы и искусства имени Г. Ибрагимова АН Республики Татарстан

ВАРИАНТ РОМАНИЧЕСКОГО ЭПОСА О ЛЕЙЛИ И МЕДЖНУНЕ: АВТОРСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФОЛЬКЛОРНОГО СЮЖЕТА

Аннотация. Актуальность данного исследования определяется тем, что впервые в филологической науке анализируется рукописное произведение малоизученного на сегодняшний день татарского автора – поэта-суфия XIX века Ахметзяна Тубыли на распространенный в эпосе сюжет «Повествование о Лейли и Меджнуне». Целью исследования является выявление общего и специфичного в «Повествовании...», в классических одноименных поэмах Низами Гянджеви, М. Физули, А. Навои, А. Джами, а также – в народных романических дастанах, распространенных в устной или письменной форме среди татар. В круг задач статьи входят: в ходе анализа произведения и сравнения ее с классическими вариантами-предшественницами известных поэтов мусульманского Востока определение сюжетного построения, системы образов, мотивов и идей, заложенных в варианте А. Тубыли, выявление основополагающих лейтмотивов, авторской интерпретации, художественной ценности и места данного повествования в ряду других многочисленных романических эпосов, бытующих на тему любви легендарных возлюбленных – Лейли и Меджнуна. Так, в ходе исследования рукописного произведения А. Тубыли обнаружилось, что по сравнению с классическими одноименными творениями оно небольшое по объему и занимает всего лишь 68 поэтических строк, к тому же сюжетная линия его проста, а количество героев ограничивается пятью персонажами. Это дает нам основание рассматривать рукописное произведение А. Тубыли как неотъемлемую часть книжного эпоса татар.

В плане сюжетного построения «Повествование ...» А. Тубыли наиболее близко к «Лейли и Меджнун» Низами, т. к. оба автора основной акцент ставят на идее о Божественной любви; по идейному же содержанию и духу – сродни одноименным поэмам М. Физули и А. Джами. Что касается формы произведения, то оно наиболее схоже с многочисленными народными вариантами дастанов, имеет те же специфические черты, присущие романической разновидности татарского книжного эпоса. Таким образом, эпос А. Тубыли является результатом синтеза классической и письменно-фольклорной традиций. Главной особенностью «Повествования...» А. Тубыли является то, что в нем отразились пантеистические мотивы и образы; автор вводит в свой вариант суфийские двойственные символы, такие как: яд и излечивающая вода, жизнь и смерть, свет и темень. Рассуждая о Божественной эманации света, возникает традиционный мистический образ свечи и светящихся лиц. Все эти образы и символы даны на фоне завуалированных бесед Лейли и Меджнуна. Данное исследование позволит в дальнейшем более глубоко осознать творческий путь А. Тубыли как поэта-суфия, обратившегося к общетюркским эпическим сюжетам, и откроет новый потенциал в изучении взаимовлияний литературы и фольклора.

Ключевые слова: Ахметзян Тубыли; романический эпос; вариант «Лейли и Меджнун»; сюжет; пантеизм; Божественная любовь; суфийские двойственные символы; традиционные мотивы; авторская интерпретация; рукопись.

ХАСАВНЕХ Алсу Ахмадулловна – к. филол. н., с. н. с. Центра письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, Казань, Россия.

E-mail: alise_12345@mail.ru

KHASAVNEKH Alsu Akhmadullova – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Centre of written and musical heritage of G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, Academy of Sciences of Tatarstan Republic, Kazan, Russia.

E-mail: alise_12345@mail.ru

А. А. Khasavnekh

A variant of the novelistic epic about Leyli and Majnun: the author's interpretation of the folklore plot

Abstract. The relevance of this study is determined by the fact that for the first time in philological science, the manuscript work of the little – studied Tatar author-poet Sufi of the 19th century Akhmetzyan Tubyli is analyzed on the plot *The Story of Leyli and Majnun*, which is common in the epic. The aim of the study is to identify the common and specific in the “Narrative...”, the classic poems of the same name by Nizami Ganjavi, M. Fizuli, A. Navoi, A. Jami, as well as in the folk novelistic *dastans*, which are distributed orally or in writing among the Tatars. The tasks of the article include: in the course of analyzing the work and comparing it with the classical versions-the predecessors of famous poets of the Muslim East, determining the plot structure, the system of images, motifs and ideas laid down in the version of A. Tubyli, identifying the fundamental leitmotifs, the author's interpretation, the artistic value and the place of this narrative in a large number of other romantic epics that exist on the theme of the love of legendary lovers – Leyli and Majnun. So, in the course of the study of the handwritten work by A. Tubyli found that in comparison with the classic works of the same name, it is smaller in volume and takes only 68 poetic lines; besides, its storyline is simple, and the number of characters is limited to five characters. This gives us the reason to consider the manuscript work by A. Tubyli as an integral part of the book epic of the Tatars.

In terms of plot construction, “Narrative...” by A. Tubyli is the closest to *Leyli and Majnun* by Nizami, since both authors put the main emphasis on the idea of divine love; in terms of ideological content and spirit, it is akin to the poems of the same name by M. Fizuli and A. Jami. As for the form of the work, it is most similar to the numerous folk versions of *dastans*, has the same specific features inherent in the novelistic variety of the Tatar book epic. Thus, the epic of A. Tubyli is the result of the synthesis of classical and written-folklore traditions. The main feature of the “Narrative...” The main feature of the book is that it reflects pantheistic motifs and images; the author introduces Sufi dual symbols in his version, such as: poison and healing water, life and death, light and darkness. Talking about the divine emanation of light, there is a traditional mystical image of a candle and glowing faces. All these images and symbols are given against the background of veiled conversations between Leyli and Majnun. This study will allow you to further understand more deeply the creative path of A. Tubyli as a Sufi poet who turned to common Turkic epic stories, and will open up a new potential in the study of the mutual influences of literature and folklore.

Keywords: Akhmetzyan Tubyli; novelistic epic; version of *Leyli and Majnun*; plot; pantheism; divine love; Sufi dual symbols; traditional motifs; author's interpretation; manuscript.

Введение

Е. Э. Бертельс придавал важное значение изучению и анализу многочисленных назира¹. В этой связи он писал: «Я считаю, что для уяснения литературного процесса на Востоке, изучение цепи назира, восходящих как к крупным литературным формам, так и особенно к знаменитым лирическим произведениям, может дать очень ценные результаты. Оно позволит заглянуть в творческую лабораторию поэтов Востока» [1, с. 275]. Высказанная ученым мысль, пусть она прозвучала много десятилетий назад, остается актуальной и сегодня, т. к. за последнее время в мире литературоведческой науки обнаруживаются все новые и новые назира на известные всему миру произведения великих классиков Востока. Одной из таких назира является «Повествование о Лейли и Меджнуне в городе Багдаде» («Хикайате Лэйли ба Мәжнүн дәр шәһри Багдад») татарского поэта-суфия XIX в. Ахметзяна Тубыли (1825–189?) [2].

Целью данного исследования является, во-первых, в процессе анализа «Повествования о Лейли и Меджнуне» татарского автора определение общих и оригинальных черт в контексте одноименных произведений классиков мусульманского Востока, так и в плане сопоставления его с романическими книжными дастанами, во-вторых, – выявление суфийских мотивов и образов, заключенных в поэме, их созвучия наряду с аналогичными мотивами в произведениях поэтов-суфиев ближневосточного региона, а также народных устных и письменных вариантах.

¹ Назира – поэтические подражания.

О происхождении поэмы «Лейли и Меджнун», ее популярности в среде различных народов

В этом ряду лирических произведений поэтические творения о любви Лейли и Меджнуна занимают одно из видных мест. Сказание о Лейли и Меджнуне – одно из самых распространенных в литературах Востока. По мнению А. Афсахаде, повесть «Меджнун и Лейли» из арабского фольклора перешла в персидско-таджикский, а затем уже распространилась среди древних народов Ближнего и Среднего Востока [3, с. 11]. Таким образом, легенда о любви Лейли и Меджнуна появилась и утвердилась в многочисленных вариантах в фольклоре арабов, в бедуинской среде в VII в., т. е. за пять столетий до Низами Гянджеви. Как справедливо отметил Е. Э. Бертельс: «Знакомство с “Ромео и Джульеттой” происходит в Европе, как правило, через литературу или театр: предания о Меджнуне во всех странах Ближнего Востока давно слились с фольклором, и образы двух несчастных влюбленных с раннего возраста являются близкими и привычными друзьями даже и неграмотных» [4, с. 230]. На эту тему распространено большое количество поэм на фарси, узбекском, азербайджанском, туркменском, афганском, турецком, курдском, армянском, урду, татарском и мн. др. языках.

Легендарная история о любви, первую большую поэму о которой создал в Азербайджане Низами Гянджеви (1141–1209), в Средней Азии – Алишер Навои (1441–1501), представляет из себя бесценные произведения искусства на все времена. В мире насчитывается огромное количество назира к поэме Низами Гянджеви «Лейли и Меджнун», написаны они на самых разных языках: арабском, персидском, турецком, татарском и др. В этой связи можно упомянуть Эмира Хосрова Дехлеви (1253–1325), Абдуррахмана Джами (1414–1492), Абдуллу Хатифи (1453–1520), Мактаби Ширази (ум. 1505) и др. Каждый поэт, вдохновляясь произведениями великих классиков Востока, исходя из традиционного сюжета, создавал самостоятельное произведение с высоким идейным содержанием. «Эти поэты, соответствуя воодушевлению, энтузиазму и желаниям читателей своей эпохи, <...> повествовали предания о героях и затрагивали тематику любви и сердечной привязанности» [5, с. 12]. Несмотря на некоторые расхождения в сюжетной линии, количестве главных героев, их характеристиках, объединяет все эти назирь то, что они созданы в соответствии с основным требованием того времени – давать в каждом бейте¹ законченное содержание. Поэтому каждый стихотворный метр включает в себя, как правило, все смысловые оттенки, которые хотел донести автор до читателя:

Повиноваться должен я приказу,
Царем скорбей с рожденья стал я сразу.
Коль в страсти нет начала и конца,
Не знают излечения сердца [6, с. 96].

Сюжет о Лейли и Меджнуне в народном эпосе Волго-Уральского региона

«Тенденция возникновения дастана у татарского народа, стремление к эпическому творчеству имеют давние корни», – отмечает Л. Х. Мухаметзянова в одном из своих исследований о национальном эпосе [7, с. 539]. И с историей о легендарной и романтической любви Лейли и Меджнуна народы Поволжья, в т. ч. татары, знакомы давно, о чем свидетельствуют многочисленные записи вариантов дастана, а также хранящиеся в архивах научных центров Казани рукописи произведений на данный сюжет.

На протяжении многих веков этот сюжет был хорошо знаком читателю Волго-Уральского региона, он весьма полюбился в среде писателей и поэтов, а также народных сказителей-творцов Поволжья. Данный сюжет был широко распространен также среди чувашского и башкирского народов в рукописной, книжной и устной формах. Об этом подробно рассказано в трудах Е. А. Игнатьевой [8] и А. М. Сулейманова [9]. Со временем популярность произведения «Лейли и Меджнун» в народе только возрастала. Ни раз в качестве назира к поэме Низами были выпущены в свет поэтические и прозаические творения татарских поэтов, которые правильнее было бы отнести к лиро-эпическому жанру фольклора по нескольким причинам, которые будут рассмотрены ниже. Однако стоит сразу же определиться относительно жанра таких произведений.

¹ Бейт – двустишие в поэзии народов Востока.

По мнению ряда авторитетных ученых-литературоведов, таких как: В. М. Жирмунский, П. А. Гринцер, С. Ю. Неклюдов, Е. М. Мелетинский, Л. Х. Мухаметзянова, к романическим книжным дастанам относятся произведения, восходящие к романическим традициям Средневековья, в которых доминирует творческий метод восточного типа. По мнению Л. Х. Мухаметзяновой, романические книжные дастаны – это «лиро-эпические, лиро-философские произведения, основанные на подробном описании любовной истории и внутренних переживаниях главных героев, а также на драматических коллизиях» [10, с. 83–84].

Процесс распространения поэмы «Лейли и Меджнун» в среде татар, проживающих в регионе Поволжья, подробно рассматривают в своих научных трудах М. И. Ахметзянов и Л. Х. Мухаметзянова. Ученые дают тщательный анализ многочисленным романическим книжным дастанам на тему любви Лейли и Меджнуна, найденным в ходе различных экспедиций на территории Поволжья [10; 11].

Приведем лишь несколько фактов относительно татарских рукописей XVIII–XIX вв. на тему любви этих знаменитых двух возлюбленных, воспользовавшись научными изысканиями выше-названных ученых. Габделгафуром Динмухаммедом из деревни Омба был написан стихотворный дастан «Лейли и Меджнун» [11, с. 47]. Его второй дополненный вариант в 1984 г. в фонд книгохранилища г. Казани передает Рабига ханум Заманова. Это произведение по времени написания относится к началу XIX в. [12]. В 1902 г. в типографии Казанского университета был опубликован романический эпос Ф. Халиди «Мәшһүр гашыйк – мәгъшүк Ләйлә вә Мәҗнүн хикәясә» («Повествование о знаменитых возлюбленных – Лейли и Меджнуне»), состоящий из 45 страниц [13]. В произведении проза чередуется с поэзией. В 1917 г. в Казани было издано «Повествование о Лейли и Меджнуне» Г. Рашиди объемом в 45 страниц. Также в рукописном виде сохранился дастан, переписанный в 1844 г. рукой Мухаммадшарифа бине муллы Ахтяма из деревни Чалпы Азнакаевского района Республики Татарстан [10, с. 310]. Одним из самых полных рукописных текстов произведения можно считать дастан, найденный Ф. Ахметовой «среди книг татарского журналиста Бурхана Шарафа (1883–1943). Он состоит из 32 листов. На нем не указаны ни время написания, ни место, ни имя автора-переписчика. На современную графику он был переведен Б. Урманче и занял свое достойное место в академическом сборнике “Татар халык ижаты. Дастаннар” (“Татарское народное творчество. Дастаны”))» [10, с. 276]. Самым ранним произведением в истории татарской литературы можно считать повествование о Лейли и Меджнуне неизвестного автора, обнаруженное в рукописи, относящейся к концу XVIII в. и найденной в ходе экспедиции на территории Арского района в деревне Тубан Киек в 1973 г. М. Ахметзяновым [14, с. 156].

Все эти вышеперечисленные варианты на тему любви о Лейли и Меджнуне, схожи между собой тем, что: 1) в основном своем составе они написаны прозой; 2) небольшие по объему; 3) сюжет в них предельно прост. «В этих произведениях не чувствуется связи в сюжетном плане с поэмами “Лейли и Меджнун” восточных авторов: Низами Гянджеви, М. Физули и А. Навои. Число персонажей в них ограничивается двумя главными героями, Зейдом и работником» [14, с. 158]. Л. Х. Мухаметзянова относит все эти произведения к романическим книжным дастанам. По ее мнению, «в этих памятниках, как это характерно для книжного эпоса, сохранилась связь с эпическим фольклором, они распространены в нескольких вариантах, поэтому следует считать их народными поэмами. Сюжет произведений краток и прост, герои скромны и терпеливы. Текст построен так, что вынуждает читателя переживать эмоциональное и драматическое состояние героев» [10, с. 275]. Также стоит добавить ко всему сказанному еще одну немаловажную деталь: как правило, все романические эпосы имеют названия по именам главных героев: «Калила ва Димна», «Лейли и Меджнун», «Джамиль ва Бусейна», «Тахир ва Зухра» и т. д. Исследуемое произведение А. Тубыли «Повествование о Лейли и Меджнуне», так же, как и мн. др. татароязычные варианты, написанные на определенный фольклорный сюжет, соответствует всем вышеперечисленным критериям, поэтому по своему жанру оно относится к группе романического эпоса.

«Повествование...» А. Тубыли имеет и целый ряд особенностей и примечательных моментов. Во-первых, по объему само произведение трудно назвать литературной поэмой; скорее, это – написанная в стиле средневекового творческого метода и традиций поэма-дастан, которая

вмещает в себя 68 строк и, помимо основной части, содержит концовку в восемь строк, составленную на персидском языке. Во-вторых, вследствие такого маленького объема, данный дастан не включает полного развернутого развития сюжетов, как, например, в одноименной поэме Низами. Линия сюжета здесь проста. Все же автор, за исключением некоторых моментов, придерживается традиционного содержания.

Вариант А. Тубыли: оригинальные черты и авторская интерпретация

Поэтическое творение А. Тубыли «Повествование о Лейли и Меджнуне», по сравнению с другими вышеупомянутыми письменно-фольклорными вариантами татарских авторов, написано в стихах, имеет чуть более развернутое содержание, к тому же количество героев в нем больше и равно пяти: помимо главных героев, Зейда и работника имеется также отец Лейли [2]. Надо отметить, что в творчестве А. Тубыли любовная лирика занимает значительное место. Помимо объемной поэмы «Повествование...» у автора имеется и произведение, посвященное легендарной любви Фархата и Ширин [15]. Но, в отличие от него «Повествование...» имеет более яркую суфийскую окраску, в ней автор во всей полноте представил концепцию Божественной любви с характерными ей аллегорическими символами и образами. Ученый-исследователь Ч. Сасани, сравнивая эти две любовные поэмы в их классических вариантах, пишет: «Идея любви в “Лейли и Меджнун” по отношению к поэме “Хосров и Ширин” содержательно более обширна и содержит многосторонний философский смысл» [16, с. 88].

Впервые произведение татарского автора в сокращенном варианте было опубликовано в журнале «Казан утлары» [17]. Анализируя поэтическое произведение о любви Лейли и Меджнуна татарского автора, М. Ахметзянов пишет: «Стихотворение А. Тубыли имеет созвучие со старыми татарскими сказками, в нем приводятся новые сведения о том, что имя Меджнуна было Кайс, о житие Кайса и Лейли в г. Багдаде» [17, с. 152].

Тубыли не отступает от основного правила, и каждый бейт произведения представляет собой как бы законченное произведение: *Ким дә ким йуймады гыйшка адыны, Йазмады жанында мәгъшук дадыны* [2, с. 766] ‘Кто не испытал что есть любовь на свете, Тот не вкусил в душе своей стенания любимой’ [пер. наш].

Повествование стихотворения начинается с того, что в городе Багдаде учились вместе в одной школе Лейли и Меджнун и жили неразлучно на протяжении семи лет: *Ләйли вә Мәҗнун дахи анда мәҗар, Гыйлем укырды, бер-берендән бихәбәр. / Йите йел кичде алар анда иде, Кани ул мәгъшук-гыйшык канда иде* [2, с. 766] ‘Бок о бок жили там Лейли, Меджнун, Учились вместе, друг другу мысли поверяя. / Так, провели они семь быстротечных лет, Взаимная любовь была у них уже в крови’ [пер. наш].

В этом эпосе поэта тесно сплетаются две эстетические категории: красота и любовь. Кульминация развития данного мотива достигает своего пика в моменте, когда Кайс влюбляется в Лейли после лицезрения ее по изображению на картине: «Вот он увидел рисунок с ее изображением, источавшим аромат, сидел, прикован он к прекрасному лицу» [2, с. 766]. Этот примечательный сюжет мы встречаем в поэме А. Навои «Фархад ва Ширин», однако он не имеется ни в одном из многочисленных поэм «Лейли и Меджнун» других авторов.

Таким образом, тайные чувства между Лейли и Кайсом становятся предметом обсуждения в среде народа. Чтобы избежать позора, отец Лейли вынужден взять ее из школы. Последнее обстоятельство послужило сильным ударом для Кайса. От своей любви к Лейли он впал в неистовство. С тех пор в народе его прозвали Меджнуном, что означает «безумец»: *Һәм нишиннәр белде Мәҗнун халине, Галәмә фаиш иттеләр әхвалине. / Чөнки дәшде бу хәбәр халык телинә, Мәгълүм улды жәмлә Багдад иленә. Ләйләне мәктәбдән алды атасы, Мәҗнун улды жанын уда атасы* [2, с. 776] ‘И старшие узнали о любви Меджнуна, Распространили весть сию среди народа. / В великом городе Багдаде – На устах у всех бедняги имя. / По настоянию отца Лейли ушла из школы, В горе погружен, – Меджнун готов сгореть в огне’ [пер. наш]. Этот отрывок демонстрирует авторскую интерпретацию татарского поэта; в нем поэт отступает от основной сюжетной линии традиционной поэмы Низами. Известно, что главные герои поэмы азербайджанского поэта Лейли и Кайс разлучаются по причине того, что последний начинает писать любовные стихи, посвященные его возлюбленной – Лейли, и отец ее, боясь огласки и позора,

переселяется со всей семьей в другое место. В произведении А. Тубыли этот момент не оговаривается, не объясняется и мотив поведения отца.

По своему содержанию и основному идейному направлению «Повествование...» А. Тубыли наиболее схоже с поэмой «Лейли ва Меджнун» другого известного азербайджанского лирика, М. Физули, которая также несет в себе глубинный суфийский смысл. Они стараются акцентировать внимание читателей на внутренних состояниях и переживаниях своих героев. Аналогичного мнения придерживается и М. Ахметзянов: «В произведении основное место уделено главному герою – Меджнуну. Лейли же служит лишь фоном для раскрытия образа Меджнуна» [14, с. 285]. Так, например, «Повествование...» А. Тубыли характеризуется прежде всего с точки зрения любовных переживаний Меджнуна, а не с точки зрения самой содержательной стороны стихотворения. Сюжет произведения татарского поэта прерывается на том, что влюбленных разлучают помимо их воли. Тем самым, в поэме акцентировано внимание на этом отдельном сюжете, однако же основная и большая часть произведения передает всю глубину чувств, испытываемых Меджнуном по отношению к своей возлюбленной. Лейли для Меджнуна становится предметом насущных потребностей для утоления жажды и голода, она – цель его существования, предмет высоко нравственных устремлений: *Ләйлә гыйшыкы җәндә чын тотды мәкам, Ләйлә улды тәсбихе улды мөдәм. / Йорийәчәк йүлдәшы Ләйлә иде, Ултырырса һәмшиә Ләйлә иде. / Йийәчәк, Ләйлә иде нигъмәт аңа, Сусаса, Ләйлә иде шәраб аңа* [2, с. 76б] ‘Любовь к Лейли поселилось в его сердце навсегда, Слово тасбих неразрывный она для него была. / И друг неразлучный... И все в мире она заменяла ему. / Если голод утомит, Лейли угощением была, Если жажда иссушит, она – вода ему была’ [пер. наш].

Мотив безумства Меджнуна из-за его самоотверженной и всепоглощающей любви к Лейли представлен в дастане А. Тубыли в аллегорическом плане. В этом моменте повествования мы снова ощутим то сильное влияние, которое оказала на татарского автора поэма М. Физули «Лейли и Меджнун». Сравним: «Известно всем, как отличить от степи можем город мы, Но кто в степях любви живет, тот различает их едва» [6, с. 176]. У Тубыли же: *Чөнки Ләйлә гыйшыкы дәшдә Мәҗнүнә, Белмәс улды кәндезин ким, кәнди нә* [2, с. 77а] ‘Любовь Лейли выпала [на сердце] Меджнуна, Он забыл о себе, не помнил город, где живет’ [пер. наш].

В этих словах потерянного Меджнуна отражается влияние религиозно-суфийской мысли: для истинно влюбленного внешний мир перестает иметь всякое значение, он живет с одной лишь целью – воссоединения с возлюбленной. М. Физули развертывает эту мысль в более широком аспекте: «Тот, кто стремится в любви к совершенству, Видимой той красоты не взыскует. / Несовершенным влюбленным ты будешь, Если облик тебя восхищает. / Признак невежества – если влюбленный Внешней красе воздаст поклоненье. / Бренному телу, что скоро погибнет, – Мудрый души своей цвет не вручает» [6, с. 313].

Известно, что и авторы-сказители в эпических произведениях, и знаменитые поэты в классической литературе облачают образ возлюбленной в Аллаха; это стало устойчивой традицией. Этот момент, чаще в скрытой форме, присутствует в любовной лирике А. Тубыли. Однако в «Повествовании...» он открыто заявляет, что для Меджнуна имя Лейли превратилось в Аллаха: *Чөнки Мәҗнүн дигешер улды Ләйләйә, Ләйлә ады дүнде бу гиз Мәүләйә. / Ләйлә, Ләйлә дидене Мәҗнүн деле, Телә Мәүлә, – килде-китте мәшкеле* [2, с. 77а] ‘Из уст Меджнуна слышалось: «Лейли, Лейли...», В этот миг имя ее стало для него Господом. / «Лейли, Лейли», – повторял безумный, Промолвит «Боже!», и печали его исчезнут вмиг’ [пер. наш].

Пантеистические мотивы в варианте А. Тубыли

В мировой литературе известно большое количество романического эпоса суфийских авторов, посвященных любви Юсуфа и Зулейхи, Фархата и Ширин, Джамиля и Бусейны, Лейли и Меджнуна. Однако в этих многочисленных произведениях всегда присутствует особый сакральный смысл, сопровождаемый философско-аллегорической системой особых символов и образов. Исследуемый дастан А. Тубыли в этом плане не является исключением, т. к. в нем заключено богатое разнообразие суфийских образов и символов.

М. Ахметзянов усматривает во взаимоотношениях Лейли и Меджнуна черты татарского менталитета, вместе с тем, обнаруживает в этой связи и элементы платонических и пантеистических взглядов, свойственных философско-эстетическим традициям Востока [14, с. 285].

Как известно, «вахдат ал-вуджуд» (единство бытия) является пантеистическим направлением в суфийской поэзии. Исходным онтологическим постулатом пантеистического суфизма, как известно, является формула: «Все – есть Бог, и Бог – есть все». Согласно этому учению, сущность Аллаха в виде лучей пронизывает все бытие. По мнению Е. Э. Бертельса, «световой образ лежит в основе миропонимания суфизма: мир эмануирует из Единого, как своего рода истечение от переполнения, но по мере истечения его само Единое ничего не теряет, а остается неизменным, как свет» [1, с. 32].

В заключительных восьми строках произведения А. Тубыли речь идет о свече, источающей лучи света, и озаренных лицах. Тем самым, автор говорит о человеке, как основном носителе Божественных атрибутов, а также об эманации света, рассеянного по всему мирозданию. Последующие строки поэмы гласят о сокровенной тайне главного героя в отношении к Лейли, которые заключают в себе завуалированный диалог: «Исцеляющая вода или яд исходит из твоих губ? – Я прошу открыть секрет любви к Лейли Меджнуна. / Сказал он: «Сделай Лейли преемницей любви, Любовь та сделала Меджнуна растерянным и несчастным» [18, с. 132].

Так о какой тайне здесь ведется речь? Чтобы ответить на этот вопрос, достаточно вспомнить для начала, что «лейла» в переводе с арабского означает «ночь». Арабские поэты усматривали в «ночи» неподвластные человеческому разуму таинства. По их представлениям, в ночи окружающие явления предстают в ином обличье, ибо перед человеческим взором стираются всякие границы, приоткрываются завесы тайн духовным сиянием и расширяется простор для раскованного и свободного видения, в то время как днем все явления бытия имеют ограниченность. Во взаимоотношениях двух возлюбленных стерлись границы между такими противоположными дуалистическими категориями, как «свет» и «тьма», «жизнь» и «смерть». Лейли стала для Меджнуна переправой к существованию, а с другой стороны – переправой к бесконечности. У А. Тубыли этот момент выражен так: «Исцеляющая вода или яд исходит из твоих губ?». Тем самым, автор говорит о двойственной природе Божественной любви, оперируя противоположными категориями: «ад» и «яд». «Душа, пребывающая в состоянии Божественной любви, колеблется между боязнью и мольбой, желанием и ужасом, отчаянием и успокоением, отсутствием и присутствием, и приходит, наконец к такому состоянию, которую суфии именуют “гром” (*paḍ*), в котором стираются все различия и остается только чувство огромной любви, сопровождаемое желанием физической смерти» [19, с. 143]. Так, суфии приходят к наивысшей точке своего духовного восхождения, высшей макам¹ любви, в которой они находят единение с Аллахом, где исчезают все земные противоречия, где они находят полное умиротворение. Любовь же может сравниться с черной ночью. Сказали: «В одной лишь ночи – вечная любовь» [19, с. 149]. По мере усиления любовных чувств к возлюбленной Кайс отдаляется от нее все дальше. В конце концов возлюбленная, олицетворяющая из себя высокодуховное начало, приводит Меджнуна к гибели.

В «Повествовании...» татарского автора в образе Кайса прослеживается постепенное восхождение к высшему духовному началу. На первом этапе своей любви к Лейли Меджнун всем своим существом тянется к ней, желая лицезреть ее внешний облик. После того, как их сильно разлучают родители (в каждом произведении свои варианты), юношей овладевает безумство, его душа наполняется безудержной страстью. Он отдаляется от родных в горную местность и в одиночестве проводит дни и ночи рядом с дикими зверьми. В конце повествования, когда Лейли находит безумевшего Меджнуна и приближается к нему, тот не узнает ее и прогоняет. Примечательно, что подобный сюжет отвержения Лейли Меджнуном в ее телесном обличье присутствует в нескольких татарских народных дастанах «Хикаят о Лейли и Меджнуне», включенных в различные рукописные сборники. Эти хикайаты подробно исследованы Л. Х. Мухаметзяновой [10, с. 266–318]. Так, например, автор одного из них, некий Ишнияз бине Ширнияз, живший в конце XVIII в. близ татарской деревни Нижний Куок, создал очень своеобразный дастан на тему любви Лейли и Меджнуна. По сюжету этого повествования, Лейли приходит к Меджнуну в пустыню, но тот говорит ей: *И жаным, сән – бәнем, күңелемгә сәнәң*

¹ Макам – в суфизме духовное состояние на пути к самосовершенствованию, которое характеризуется определенной стабильностью. Он начинается с простой аскезы и заканчивается приближением к Богу.

махаб бәтеңдин гайри нәрсә сыймыйдыр, сән киткел ‘О душа моя, ты – моя, душа моя не может ничего вместить, кроме твоей любви, ты уходи’ [10, с. 299]. В другой татарской рукописи, автор которого не известен, Меджнун отвечает так: *Әй, җан, сән бәним күңлимгә сәгыйрсез (газап уты), минем күңлим сәниң гыйшыкың илә тулды, гайре нәснәгә (нәрсәгә) урын калмады, бәним йанымдин киткел!* ‘Эй, душа моя, ты для моей души – огонь страданий, моя душа полна твоей любовью, и нет там другому места, уходи отсюда’ [10, с. 304]. Схожий эпизод мы находим и в поэме «Лейли и Меджнун» А. Джами, который значительно отступает от традиционной сюжетной линии в одноименной поэме Низами. Также в финальной части произведения персидского поэта-суфия страждущий Меджнун, обезумев от сильного влечения к возлюбленной, признается ей в любви, когда та предстает перед ним. Это произошло в тот момент, когда он, скитаясь по пустыне, встречает людей, среди которых была Лейли. Она просит его никуда не уходить и ждать ее на этом месте. Меджнун повинуетс ей и застывает в неподвижности. По прошествии года на его голове птица вьет гнездо. Когда Лейли вернулась и вновь заговорила с Меджнуном, он не узнал ее: «Сказал: “Уходи-уйди, твоя любовь сегодня Пламенем, способным мир сжечь, охватила меня. / Ушли грезы о лике твоём, Не буду я больше добычей лика твоего”» [3, с. 43]. Данный эпизод с застыванием Меджнуна (в состоянии невменяемости) у Джами говорит о пантеистическом характере всего произведения. В поэме персидского поэта кульминация любви главного героя, по словам Е. Э. Бертельса, носит суфийский характер [1, с. 285]. Как известно, Джами сам состоял в суфийском тарикате Накшбандия, а духовным его наставником был шейх Са‘даддин Кашгари.

Таким образом, согласно суфийской трактовке, в эпизоде обоих авторов, когда Меджнун не узнает свою Лейли и прогоняет от себя прочь, проявилось своего рода стирание понятий «ты» и «я», воссоединение сотворенного с Единым Аллахом. «Меджнун считает себя уже мертвым, т. е. его тело уже “подобие тела”, “видимость тела” как в мире берзех (рел. местопребывание духов между мирами)» [20, с. 40].

Так, главный герой поэмы, достигнув крайней степени своего безумия, не нуждается более в лицезнении своей возлюбленной. Иными словами, земной облик Лейли теряет для него всякое значение. Душа Меджнуна стремится покинуть свое жалкое обиталище – истерзанное и измученное тоской тело и воссоединиться с Божеством. Лейли, в свою очередь, не причиняет вреда его разуму, как это описывают во многих отечественных исследованиях. Она представляет собой проблему существования для Меджнуна, и толкает его к тем действиям, которые причиняют ему физические страдания и трудности: «Любовь та сделала Меджнуна несчастным и растерянным» [18, с. 134]. В концовке произведения говорится о том, что Кайс покинул этот земной мир во имя своей любви к возлюбленной [2, с. 77а]. Тем самым, главный герой «Повествования...» татарского поэта приближается к конечной стоянке суфиев – *фана* (растворение мистика в Аллахе). Рассуждая о пантеистических мотивах и образах произведения татарского автора, вновь мы находим много общего и схожего с поэмой «Лейли и Меджнун» А. Джами, ведь, как было отмечено выше, оба автора состояли в накшбандийском тарикате.

Пантеистическое по духу «Повествование...» А. Тубыли по своей сюжетной структуре наиболее схоже с поэмой Низами «Лейли и Меджнун». По идейному же содержанию оно созвучно с одноименными поэмами суфийских поэтов М. Физули и А. Джами. В произведении последнего, как мы видели выше, нашли яркое воплощение пантеистические идеи и мотивы. Идея о Божественной любви, которую выдвигает А. Тубыли, в этом произведении находит ярчайшее свое воплощение. Следуя суфийскому образу мыслей, истоком и конечной целью всякой земной любви является Божественная любовь. Данная установка проходит в поэме А. Тубыли красной нитью.

Незамысловатое по содержанию «Повествование...» А. Тубыли малое по своему объему, оно занимает всего лишь три рукописные страницы, или 68 поэтических строк. Поэтому по своей структуре и форме оно скорее напоминает одноименные произведения, включенные в поэтические сборники «Мусибат-наме» Фаридиддина Атгара (1145–1221), «Гулистан», в третью часть «Бустана» Саади Ширази (1213–1293), где также тема Лейли и Меджнуна нашла воплощение в маленьких рассказах и где сюжет также представлен в довольно сжатом виде. Скажем, в произведении А. Тубыли отсутствуют такие традиционные сюжеты, как: гадание

астролога о будущем Кайса; обращение его отца Саида из племени Амир к главе племени Науфала после того, как отец Лейли отказывается выдать ее за Кайса; его ухаживание за больной собакой, найденной возле дома Лейли; обращение очнувшегося на поле брани Меджнуна к вороне, собирающейся выклевать ему глаза; обморок Лейли в степи в кругу подруг после ложной вести о смерти Меджнуна; паломничество Меджнуна в Мекку; смерть отца; насильственная выдача Лейли замуж за Ибн Салама и т. д. Ту же особенность мы видим и в романтических дастанах о любви Лейли и Меджнуна, вышедших из-под пера других татарских авторов. Однако это несколько не умаляет художественной ценности и оригинальности произведения А. Тубыли. Несмотря на ограниченность сюжетов, ввиду небольшого объема произведения, автор концентрируется на таких эпизодах, как: совместная учеба Лейли и Меджнуна в одной школе на протяжении семи лет, отлучение Лейли от Меджнуна во избежание распространения вести об их любви среди соплеменников, скитание обезумевшего Меджнуна по степям и горам, явление Лейли перед возлюбленным. При этом он вводит сложные пантеистические образы и мотивы для выражения глубоких суфийских идей.

«Повествование...» написано в довольно традиционном ключе: рассуждая о Божественной эманации света, автор использует известные суфийские символы свечи (*шам'*) и луча (*нур*). Как и другие поэты пантеистического направления, А. Тубыли отождествляет все сущее на земле, включая и венец творения – человека, с Единым Сущим, Аллахом. Поэтому часто в любовной лирике татарского автора образ возлюбленной облекается в Божество. Однако в большинстве поэтических творений авторов это тождество присутствует в скрытой форме, либо завуалировано. В «Повествовании...» татарский поэт открыто заявляет, что «для Меджнуна имя Лейли превратилось в Аллаха» [2, с. 77а]. Поэт, следуя теории Ибн Рушда о двойственности истины, неожиданно заговаривает и о двойственной природе Божественной любви, оперируя противоположными понятиями «исцеляющая вода» и «яд».

Заключение

Подытоживая вышесказанное, следует сказать, что произведение А. Тубыли на романтический сюжет о легендарной любви Меджнуна и Лейли наполнено глубинными пантеистическими идеями, что сближает его с одноименными поэмами сразу двух авторов, классиков Востока – М. Физули и А. Джами. По сюжетной структуре же данное произведение наиболее близко к одноименному произведению Низами Гянджеви. Если же говорить о форме произведения, то, как было сказано выше, оно напоминает одноименные произведения, включенные в поэтические сборники «Мусибат-наме» Фаридиддина Аттара, «Гулистан», в третью часть «Бустана» Саади Ширази, где также тема «Лейли и Меджнун» нашла воплощение в маленьких рассказах и где сюжет представлен в довольно сжатом виде.

С другой стороны, много общего было обнаружено и с народными дастанами на известный сюжет в плане объема произведения, малого количества его героев, упрощенной сюжетной линии, некоторых деталей повествования, связанных с особенностями народного менталитета (например, деталь, где Меджнун удаляется от людей не в пустыню, как рассказано в классических версиях, а в горную местность или степи, т. е. сюжет в фольклоре по своему интерпретируется автором-переписчиком, дополняется описанием географических особенностей именно той местности, где распространен книжный эпос) и т. д.

Несмотря на малый объем данного эпоса, главной его отличительной особенностью является то, что в нем заключены богатая образность и глубокий символизм, характерные также для суфийской литературы. В процессе анализа произведения выявился целый ряд различных образов, мотивов и символов, отражающих пантеистические идеи суфизма, что дает нам основание говорить о его своеобразных особенностях, авторской интерпретации. А. Тубыли в своем «Повествовании...» искусно использовал богатый арсенал художественно-поэтических средств, благодаря чему произведение приобрело выразительность. Оно составлено прекрасным стихотворным слогом, и, без сомнения, займет свое достойное место в кладези поэтических творений других ярких представителей татарской литературы.

Таким образом, в произведении Ахметзяна Тубыли романтического характера «Повествование о Лейли и Меджнуне» переплелись воедино литературные и фольклорные приемы, образы и мотивы. В итоге из-под пера татарского поэта вышло великолепное по силе художественного

мастерства произведение с творчески переработанным известным сюжетом, удачно сочетающее в себе книжные и устные традиции восточного и тюрко-татарского эпоса.

Литература

1. Бертельс Е. Э. Низами и Фузули. Избранные труды : Т. 2. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1962. – 554 с.
2. Хикайате Лэйли ба Мэжнүн дэр шәһри Багдад // Книгохранилище ЦПМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ : 39 кол., № 6058, с. 766–77а. (На старотатарском яз.)
3. Нарзуллаева С. Тема «Лейли и Меджнун» в истории литератур народов Советского Востока. – Ташкент : Изд-во «Фан» Узбекской ССР, 1983. – 136 с.
4. Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. – Москва : Наука, 1965. – 524 с.
5. Маххамов С. Б. Идеино-художественные особенности любовно-романтических поэм в персидско-таджикской литературе XV в. : дис. ... д. филол. н. – Душанбе, 2019. – 372 с.
6. Физули М. Лейли и Меджнун. – Москва : Худ. лит-ра, 1958. – 421 с.
7. Мухаметзянова Л. Х. Татарский эпос «Идегей» : эхо сквозь столетия // Золотоордынское обозрение. – 2018. – Т. 6. – № 3. – С. 537–550.
8. Игнатьева Е. А. Категории фольклорного жанра // Урал-Алтай : через века в будущее : материалы IV Всероссийской научной конференции (25–27 марта 2010 г.). В 2 т. Т. 1. – Уфа : ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. – С. 121–123.
9. Сулейманов А. М. Наши киссы и дастаны // Башкирское народное творчество : Эпос / сост. Н. Т. Зарипов, А. М. Сулейманов, Г. Б. Хусаинов. – Уфа : Китап, 2002. – С. 380–443. (На башкирском яз.)
10. Мухаметзянова Л. Х. Татарский эпос : книжные дастаны. – Казань : Изд-во ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2014. – 380 с.
11. Әхмәтжанов М. Дастаннар / Кама арьягының көнчыгыш төбәкләре һәм татар әдәбияты тарихы. – Казан : Мәгариф, 1999. – 160 б. (На татарском яз.)
12. Хикайате Лэйли вә Мэжнүн // Книгохранилище ЦПМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ : 39 кол., №№ 5014, 5015 (На старотатарском яз.)
13. Мәшһүр гашыйк-мәгъшүк Лэйлә вә Мэжнүн хикәясә / Ф. Халиди. – Казан : Ун-т табыгханәсә, 1902. – 45 б. (На старотатарском яз.)
14. Ахметзянов М. И. Новые археографические материалы и их значение в исследованиях по истории татарской литературы : дис. ... д. филол. н. – Казань, 1998. – 280 с.
15. Поэма о любви Фархата и Ширин // Отдел рукописей и редких книг Национальной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета. – Ф. 22. Ед. хр. 701-Т. – Л. 116-496. (На старотатарском яз.)
16. Sasanian Ç. S. Nizaminin «Leyli və Məcnun» poeması. – Baku : Elm, 1985. – 124 s. (На азербайджанском яз.)
17. Әхмәтжанов М. Шагыйрь Әхмәтжан Тубыли // Казан утлары. – 1997. – № 1. – 66. 151–153. (На татарском яз.)
18. Хасавнех А. А. Ахметзян Тубыли : жизнь и творчество татарского поэта-суфия XIX века. – Saarbrücken : LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012. – 206 с.
19. Фирадж, Абд ас-Саттар Ахмад. Диван Маджнун Лайли : джам' тахкик. – Кахира : Дар Миср лит-табаа, 1983. – 246 с. (На арабском яз.)
20. Гумматова Х. Б. Концепция божественной любви в поэме «Лейли и Меджнун» Низами Гянджеви // Проблемы востоковедения. – 2013. – № 4 (62). – С. 37–42.

References

1. Bertel's E. E. Nizami and Fizuli. Selected works. Vol. 2. Moscow, Oriental literature Publ., 1962, 554 p. (In Russ.)
2. The story of Leyli and Majnun in the city of Baghdad. In: Book depository of the Center for Written and Musical Heritage of the Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibrahimov of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. Coll. 39, no. 6058, pp. 76b–77a. (In Old Tatar)

3. Narzullaeva S. The theme “Layli and Majnun” in the history of the literatures of the peoples of the Soviet East. Tashkent, Fan Publ. of Uzbek SSR, 1983, 136 p. (In Russ.)
4. Bertel’s E. E. Selected works. Sufism and Sufi Literature. Moscow, Nauka Publ., 1965, 524 p. (In Russ.)
5. Mahkamov S. B. Ideological and artistic features of Love-romantic poems in the Persian-Tajik literature of the XV century. Dissertation of Doctor of Philological Sciences. Dushanbe, 2019, 372 p. (In Russ.)
6. Fizuli M. Leili and Majnun. Moscow, Fine literature Publ., 1958, 421 p. (In Russ.)
7. Mukhametzianova L. Kh. The Tatar epic “Edigu”: an echo through the centuries. *The Golden Horde Review*. 2018, vol. 6, no. 3, pp. 537–550. (In Russ.)
8. Ignatieva E. A. Categories of folklore genre. In: Ural-Altai: through the ages into the future: materials of the IV All-Russian scientific conference (March 25-27, 2010). In 2 vol. Vol. 1. Ufa, Institute of History, Language and Literature of the USC RAS Publ., 2010, pp. 121–123. (In Russ.)
9. Suleimanov A. M. Our kisse and dastans. In: Bashkir folk creativity: epic. Comp. N. T. Zaripov, A. M. Suleimanov, G. B. Husainov. Ufa, Kitap Publ., 2002, pp. 380–443. (In Bashkir)
10. Mukhametzianova L. Kh. Tatar epic: book dastans. Kazan’, G. Ibragimov IYaLI Publ., 2014, 380 p. (In Russ.)
11. Akhmetzyanov M. Poetic legends. Eastern regions of Zakamye and the history of Tatar literature. Kazan, Magarif Publ., 1999, 160 p. (In Tatar)
12. The story of Leyli and Majnun. In: Book depository of the Center for Written and Musical Heritage of the Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibrahimov of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. Coll. 39, no. 5014, 5015. (In Old Tatar)
13. The famous story of the beloved Leila and Majnun. F. Halidi. Kazan, Universitet tabygkhanase Publ., 1902, 45 p. (In Tatar)
14. Akhmetzyanov M. I. New archaeographic materials and their significance in studies on the history of Tatar literature. Dissertation of Doctor of Philological Sciences. Kazan, 1998, 280 p. (In Russ.)
15. Farhat and Shirin’s Love Poem. In: Department of Manuscripts and Rare Books of the National Library. N. I. Lobachevsky Kazan (Volga Region) Federal University. Fund 22, storage unit 701-T, pp. 11b–49b. (In Old Tatar)
16. Sasanian Ch. S. The Poem “Leyla and Majnun” by Nizami. Baku, Elm Publ., 1985, 124 p. (In Azerbaijani)
17. Akhmetzyanov M. The poet Akhmetzyan Tubyli. Lights of Kazan, 1997, no. 1, pp. 151–153. (In Tatar)
18. Khasavnekh A. A. Akhmetzyan Tubyli: life and work of the Tatar Sufi poet of the XIX century. Saarbrücken, LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012, 206 p. (In Russ.)
19. Firadzh, ‘Abd as-Sattar Akhmad. Divan of Madzhnun Layli: set of studies. Cairo, Dar Misr lit-taba’a, 1983, 246 p. (In Arabic)
20. Gummatova Kh. B. The concept of Divine Love in the poem “Leyli and Majnun” by Nizami Ganjavi. *The Problems of Oriental Studies*, 2013, no. 4, pp. 37–42. (In Russ.)

РЕЦЕНЗИЯ

DOI 10.25587/I5729-3515-3720-p

Л. Х. Мухаметзянова

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН Республики Татарстан

**РЕЦ. НА СЕРИЮ В 3 КН.:
Фольклор татар Башкортостана / сост., предисл.,
коммент. И. К. Фазлутдинова. Казань: ИЯЛИ, 2021.**

В фольклорных произведениях находят художественное олицетворение представления о мироздании, философские, эстетические взгляды предков. Примечательной особенностью устной прозы многонационального Урала «является исторически закономерное целостное сочетание и взаимодействие в ней разных этнических традиций» [1, с. 5], обусловленное многовековым географическим и духовным соседством проживающих здесь тюркских, славянских и финно-угорских народов. По итогам Всероссийской переписи населения, проведенной в 2010 г., в Республике Башкортостан проживает более 1 миллиона татар, что составляет 24,78 процентов от всего населения. Поэтому изучение фольклорного наследия татар Башкортостана представляет огромный научный интерес.

История собирания татарского фольклора в указанном ареале своими корнями восходит к XVIII–XIX вв., к научным экспедициям русских ученых П. С. Палласа и И. И. Лепехина, трудам С. Г. Рыбакова, Н. Ф. Катанова, М. А. Васильева и др. В первой половине XX в. их работу продолжили татарские ученые и писатели Галимджан Ибрагимов, Нигмат Хаким, Наки Исанбет. Несмотря на это, научное регистрирование и анализ фольклорных произведений до середины 1960-х гг. носило фрагментарный характер. Положение изменилось с приходом в науку молодого ученого Р. М. Мухаметзянова. В 1966 г. он был приглашен на работу на кафедру татарской филологии Башкирского государственного университета (г. Уфа); с 1967 по 1990 гг. организовал около 30 научных фольклорных экспедиций в районы с компактным проживанием татарского населения; для размещения материалов, собранных во время данных экспедиций, при кафедре им



МУХАМЕТЗЯНОВА Лилия Хатиповна – д. филол. н., доц., г. н. с. отдела народного творчества Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, Казань, Россия.

E-mail: lilmuhat@mail.ru

MUKHAMETZIANOVA Liliia Khatipovna – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof., Leading Researcher of the Department of Folk Art, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russia.

E-mail: lilmuhat@mail.ru

был создан фольклорный фонд; в 1973 г. защитил кандидатскую диссертацию по обрядовой поэзии татар Башкортостана [2]; опубликовал ряд учебных пособий и научных статей по данной проблематике [3; 4; 5].

После кончины ученого, в 1996 г. работа по собиранию и научному анализу произведений фольклора татар Башкортостана была продолжена его учеником И. К. Фазлутдиновым. Им была защищена кандидатская диссертация по историческим и художественным особенностям преданий и легенд татар Башкортостана [6]; проведены новые фольклорные экспедиции, результаты которых были опубликованы в виде научных сборников и учебных пособий [7 и др.].

В 2017 г. Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН Республики Татарстан была организована комплексная научная экспедиция в Стерлибашевский район Республики Башкортостан с участием видных фольклористов, диалектологов, археографов, представителей смежных наук. Ее результаты нашли отражение в двух книгах серии «Из сокровищницы научных экспедиций» [8; 9].

Издание ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН Республики Татарстан трех книг серии «Фольклор татар Башкортостана» [10; 11; 12] является итогом полувековой системной научной работы в данном направлении. Составитель книг, автор вступительной статьи и комментариев – кандидат филологических наук, доцент Ильдус Камилович Фазлутдинов. Основу указанной серии составляют материалы фольклорного фонда кафедры татарской филологии и культуры Башкирского государственного университета, которые были распределены составителем по трем географическим ареалам: северные и северо-восточные, центральные и северо-западные, западные и юго-западные районы Республики Башкортостан. Данная структура себя полностью оправдывает в научном плане, т. к. позволяет полнее раскрыть историческую и языковую самобытность татарского населения каждого ареала, особенности бытования в них фольклорных произведений.

Все книги серии «Фольклор татар Башкортостана» имеют общую композиционную структуру. Каждая из них открывается преданиями об историях сел и деревень, в которых даются сведения о первопоселенцах, раскрываются причины переселения их на новые земли, рассказывается о важнейших исторических событиях, произошедших здесь. В этом отношении они близки к историческим преданиям. В то же время во многих таких произведениях объясняется и происхождение названия села. Это – качество, присущее к топонимическим преданиям. По мнению составителя, данная особенность преданий об историях сел и деревень, имеющих одновременно и топонимический, и исторический характер, позволяет рассматривать их как отдельную группу в составе преданий. Поэтому в каждой книге они рассортированы по административным границам современных районов Республики Башкортостан и заранее знакомят читателя с историей, особенностями материальной и духовной культуры татар, проживающих в исследуемом географическом ареале.

В каждой книге серии представлены такие эпические фольклорные жанры, как предание, легенда, мифологический рассказ, быличка, сказка. Вслед за ними размещены образцы и лиро-эпического фольклора – байты и мунаджаты. Широко представлены различные жанры народных песен – исторические, лирические, основанные на «длинных» и «коротких» мелодиях, *такмаки* (частушки), *такмаза* (прибаутки). Далее приводятся образцы различных жанров обрядовой поэзии исследованных районов. Каждый сборник замыкают народные афоризмы – пословицы, поговорки, загадки, приметы, поверья и произведения детского фольклора. Это позволяет получить полное и системное представление о духовном наследии татар, проживающих в различных районах и городах Башкортостана.

Радует тот факт, что составитель наиболее скрупулезно подошел к жанрам обрядового фольклора, уже исчезнувшим или стоящим на пороге исчезновения. В книгах опубликованы различные варианты текстов песен студентов мусульманских *мэдресе* – шакирдов, рекрутских и солдатских песен, зафиксированных во время фольклорных экспедиций уже полвека назад, но до сих пор не вошедших в научный оборот. Особое внимание уделяется жанрам татарской календарной и свадебной поэзии. В тех случаях, когда данные произведения не сохранились в полном объеме, публикуются их отдельные элементы в тесной привязке к ходу самого ритуала.

Каждый из текстов подвергнут тщательной паспортизации – указаны время его фиксации, полные данные информатора и фиксатора, что придает особое научное значение рецензируемой работе.

Анализ книг серии «Фольклор татар Башкортостана» позволяет сделать следующие наблюдения: во-первых, как и у татар Поволжья, в репертуаре наших соплеменников, проживающих в Башкортостане, практически не встречаются объемные эпосы-дастаны, построенные на древних мифологических сюжетах. На наш взгляд, это объясняется ранним проникновением исламской культуры на территорию Урало-Поволжья, которая вытеснила некоторые мифологические традиции, основанные на язычестве. Нельзя забывать и тот факт, что татары относятся к народам с тысячелетней письменной литературой и книжной культурой. В результате этого устный фольклор перестал быть единственным источником удовлетворения духовно-эстетических потребностей народа, объемные произведения стали создаваться в письменной форме, по литературным канонам и распространяться письменно в различных вариантах. В отличие от «живого» устного эпоса архаико-героического характера, где фигурируют образы богатырей-*алыпов* (великанов), среди татар Башкортостана широко распространены различные варианты романических дастанов на любовную тематику, традиционно считающиеся стадийно поздним эпосом. Такие произведения, как «Юсуф и Зулейха», «Тахир и Зухра», «Лейла и Меджнун», сочетающие в себе качества, присущие как письменной литературе, так и фольклору, в рассматриваемом ареале встречаются в большом количестве. Требующие к себе особого внимания эти объемные тексты пока не включены в изданные книги серии «Фольклор татар Башкортостана». Автору-составителю следует подумать в дальнейшем использовать данный потенциал региона и опубликовать в виде отдельного сборника всевозможные варианты татароязычных эпосов-дастанов, найденных на территории Республики Башкортостан.

Несмотря на отсутствие записанных из уст информантов героических дастанов, в фольклорном репертуаре татар Башкортостана немало сюжетов и мотивов, персонажей, отражающих древнейшие периоды истории, или раскрывающих модель мира в сознании их предков. К таковым можно отнести легенды об *алытах* – гигантских человеческих существах, живших здесь до прихода обычных людей. Такие произведения особенно часто встречаются в репертуаре татарского населения Аскинского, Илишевского, Караидельского, Нуримановского районов Республики Башкортостан.

Необходимо отметить одно существенное отличие преданий татар Башкортостана от аналогичных произведений казанских татар. Здесь особое место занимают предания о феодальных столкновениях между кочевыми племенами – войнах «карымта-барымта» с целью захвата имущества и земли соседей. До этого произведения данного типа выделялись в самостоятельную тематическую группу лишь в составе башкирских преданий. Исследования последних лет выявили, что мотивы, связанные с войнами «карымта-барымта», занимают важное место не только в башкирском фольклоре, но и в преданиях татар Башкортостана, что позволяет рассматривать их как самостоятельный тематический цикл [7, с. 107–115; 13, с. 8–15]. Это позволяет сделать вывод о том, что «часть татарского народа издавна жила на землях современного Башкортостана и принимала непосредственное участие в этих войнах» [7, с. 31]. Обилие архаических мотивов преданий и легенд, привязанных к местным топонимам, свидетельствует о том, что татары веками жили на этих землях.

Следует обратить внимание, что большая часть материалов, вошедших в книги серии «Фольклор татар Башкортостана», были записаны в период господства советской идеологии – с 1962 по 1991 гг., видимо поэтому в отдельных произведениях чувствуется влияние идей классовой борьбы, отрицательное отношение к религии и представителям духовенства. Это необходимо принять как данность. Ни одно фольклорное произведение не может существовать без отражения действительности того времени, в котором оно создано, в котором оно живет. Поэтому вполне естественно, что в фольклорных произведениях, записанных в советское время, сохраняются такие, казалось бы, устаревшие сегодня взгляды.

Проведенный анализ трех книг свода «Фольклор татар Башкортостана» позволяет сделать вывод о том, что устное творчество татарского населения Республики Башкортостан является неразрывной частью фольклорного наследия татарского народа, волею истории разбросанного

по просторам Европы и Азии. Данные произведения можно расценить как отражение истории народа через призму его духовно-нравственных и морально-этических ценностей и служащих делу сохранения национальной самобытности нации.

Литература

1. Ахметшин Б. Г. Горнозаводской фольклор Башкортостана и Южного Урала / науч. ред. Р. Г. Кузеев. – Уфа : Китап, 2001. – 288 с.
2. Мухаметзянов Р. М. Обрядовая поэзия приикских татар Башкирии : дис. ... к. филол. н. – Уфа, 1973. – 228 с.
3. Мухаметзянов Р. М. Обрядовая поэзия приикских татар Башкортостана. Свадебная поэзия : учебное пособие / науч. ред. Т. Н. Галиуллин. – Уфа : Изд-во БГУ, 1977. – 70 с. (На татарском яз.)
4. Мухаметзянов Р. М. Обрядовая поэзия приикских татар Башкортостана. Календарная поэзия : учебное пособие / науч. ред. Т. Н. Галиуллин. – Уфа : Изд-во БГУ, 1982. – 72 с. (На татарском яз.)
5. Мухаметзянов Р. М. Специфика татарских фольклорных жанров : учебное пособие. – Уфа : Изд-во БГУ, 1989. – 84 с.
6. Фазлутдинов И. К. Топонимические предания и легенды татар Башкортостана : исторические основы и идейно-эстетические функции : автореф. дис. ... к. филол. н. – Казань, 2005. – 26 с.
7. Фольклор татар Башкортостана : предания, легенды, былички, устные рассказы / сост., предисл. и коммент. И. К. Фазлутдинов ; науч. ред. А. М. Сулейманов. – Уфа : Китап, 2018. – 344 с. (На татарском яз.)
8. Национально-культурное наследие : Татары Башкортостана. Стерлибаш. Ч. 1 / сост. Н. Ш. Насибуллина ; науч. ред. И. И. Ямалтдинов. – 2-е изд. – Казань : ИЯЛИ, 2021. – 440 с. – (Из сокровищницы научных исследований). (На татарском яз.)
9. Национально-культурное наследие : Татары Башкортостана. Стерлибаш. Ч. 2 / сост. Н. Ш. Насибуллина ; науч. ред. И. И. Ямалтдинов. – 2-е изд. – Казань : ИЯЛИ, 2021. – 448 с. – (Из сокровищницы научных исследований). (На татарском яз.)
10. Фольклор татар Башкортостана : западные и юго-западные районы / сост., предисл. и коммент. И. К. Фазлутдинов ; науч. ред. К. М. Миннуллин. – Казань : ИЯЛИ, 2021. – 312 с. (На татарском яз.)
11. Фольклор татар Башкортостана : северные и северо-восточные районы / сост., предисл. и коммент. И. К. Фазлутдинов ; науч. ред. К. М. Миннуллин. – Казань : ИЯЛИ, 2021. – 296 с. (На татарском яз.)
12. Фольклор татар Башкортостана : центральные и северо-западные районы / сост., предисл. и коммент. И. К. Фазлутдинов ; науч. ред. К. М. Миннуллин. – Казань : ИЯЛИ, 2021. – 304 с. (На татарском яз.)
13. Фазлутдинов И. К. Предания – эхо истории. Отражение крупных исторических событий XVI–XX веков в преданиях татар Башкортостана : учебное пособие / отв. ред. А. М. Сулейманов. – Уфа : РИЦ БашГУ, 2007. – 111 с. (На татарском яз.)

References

1. Akhmetshin B. G. Mining folklore of Bashkortostan and the South Urals. Ufa, Kitap Publ., 2001, 288 p. (In Russ.)
2. Mukhametzyanov R. M. Ritual poetry of the Priik Tatars of Bashkiria. Dissertation of Candidate of Philological Sciences. Ufa, 1973, 228 p. (In Russ.)
3. Mukhametzyanov R. M. Ritual poetry of the Priik Tatars of Bashkortostan. Ufa, Bashkir State University Publ., 1977, 70 p. (In Tatar)
4. Mukhametzyanov R. M. Ritual poetry of the Priik Tatars of Bashkortostan. Calendar poetry. Ufa, Bashkir State University Publ., 1982, 72 p. (In Tatar)
5. Mukhametzyanov R. M. Specificity of Tatar folklore genres: a tutorial. Ufa, Bashkir State University Publ., 1989, 84 p. (In Russ.)
6. Fazlutdinov I. K. Toponymic traditions and legends of the Tatars of Bashkortostan: historical foundations and ideological and aesthetic functions. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Kazan, 2005, 26 p. (In Russ.)
7. Folklore of the Tatars of Bashkortostan: legends, stories, oral stories. Comp., preface and comm. by I. K. Fazludtinov; ed. A. M. Suleimanov. Ufa, Kitap Publ., 2018, 344 p. (In Tatar)

8. National and cultural heritage: Tatars of Bashkortostan. Sterlibash. Part 1. Comp. N. Sh. Nasibullina; ed. I. I. Yamaltdinov. 2nd ed. Kazan, Institute of Language, Literature and Art Publ., 2021, 440 p. (From the treasury of scientific research). (In Tatar)
9. National and cultural heritage: Tatars of Bashkortostan. Sterlibash. Part 2. Comp. N. Sh. Nasibullina; ed. I. I. Yamaltdinov. 2nd ed. Kazan, Institute of Language, Literature and Art Publ., 2021, 448 p. (From the treasury of scientific research). (In Tatar)
10. Folklore of the Tatars of Bashkortostan: Western and South-Western regions. Comp., preface and comm. by I. K. Fazludtinov; ed. K. M. Minnullin. Kazan, Institute of Language, Literature and Art Publ., 2021, 312 p. (In Tatar)
11. Folklore of the Tatars of Bashkortostan: Northern and North-Eastern regions. Comp., preface and comm. by I. K. Fazludtinov; ed. K. M. Minnullin. Kazan, Institute of Language, Literature and Art Publ., 2021, 296 p. (In Tatar)
12. Folklore of the Tatars of Bashkortostan: central and North-Western regions. Comp., preface and comm. by I. K. Fazludtinov; ed. K. M. Minnullin. Kazan, Institute of Language, Literature and Art Publ., 2021, 304 p. (In Tatar)
13. Legends are an echo of history. Reflection of major historical events of the 16th–20th centuries in the legends of the Tatars of Bashkortostan: a textbook. Ed. A. M. Suleimanov. Ufa, Bashkir State University Publ., 2003, 201 p. (In Tatar)

ХРОНИКА

С. О. Хаджим

Абхазский государственный университет

ВТОРЫЕ МЕЖДУНАРОДНЫЕ НАУЧНЫЕ ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ В. М. ГАЦАКА

2–4 июня 2021 г. в столице Республики Абхазия прошли Вторые международные научные чтения памяти В. М. Гацака «Традиции во времени». Чтения, посвященные сохранению научного наследия известного фольклориста, доктора филологических наук, профессора, члена-корреспондента РАН Виктора Михайловича Гацака (1933–2014), объединили десятки специалистов в области изучения различных направлений фольклора и традиционной культуры в целом. География участников Чтений охватила ученых Москвы, Санкт-Петербурга, Горно-Алтайска, Новосибирска, Омска, Элисты, Сыктывкара, Уфы, Нальчика, Владикавказа, Майкопа, Киева, Сухума.



Фото 1. Советник Президента РА Н. Ч. Логуа, президент Академии наук Абхазии З. Д. Джапуа, заведующий отделом фольклора ИМЛИ РАН В. Л. Кляус, руководитель Представительства Россотрудничества в РА В. В. Чеха.

ХАДЖИМ Саида Олеговна – н. с. Центра нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете, Сухум, Абхазия.

E-mail: xadjim.s@yandex.ru

KHADZHIM Saïda Olegovna – Researcher of the Center of Narts studies and field folklore in Abkhaz State University, Sukhumi, Abkhazia.

E-mail: xadjim.s@yandex.ru

Теория Виктора Михайловича о традиции сквозь призму времени стала неизменным символом Чтений и нашла прямое отражение в названии – «Традиция во времени».

Символично, что среди большого количества обозначенных тем, доминировали исследования эпического наследия того или иного народа, что стало данью памяти В. М. Гацака, для которого эпосоведение было приоритетным направлением. Ученые рассмотрели актуальные вопросы фольклористики, среди которых: этнопоэтические константы в разных жанрах фольклора (Т. Г. Иванова, Е. Э. Хабунова, Е. Н. Кузьмина, Т. С. Канева, Д. В. Сокаева, Г. Р. Хусаинова, Б. В. Эльбикова, З. Ж. Кудаева), вопросы текстологии (З. Д. Джапуа, Р. Б. Унарокова, А. Л. Топорков, А. Н. Власов, Н. К. Козлова), сказительская традиция (С. Б. Адоньева, М. В. Станюкович, Е. Л. Тирон, С. С. Макаров), вопросы семантики в тех или иных фольклорных текстах (Е. В. Миненок, Ю. А. Крашенинникова, Ц. С. Габния, Н. С. Барциц, А. Б. Ипполитова, О. О. Микитенко, С. О. Хаджим, Э. Х. Хакунова, М. Ф. Пилия), вопросы поэтики и стилевые особенности фольклорных текстов (А. М. Гутов, Т. М. Хаджиева, Н. Е. Котельникова, Э. Г. Рахимова, Ц. Б. Селеева, В. А. Когониа), фольклорные параллели, сравнительный анализ между различными фольклорными культурами (Я. В. Васильков, Н. Х. Емыкова), особенности фольклора диаспоры (В. Л. Кляус, М. М. Паштова, С. П. Сорокина, Ж. М. Юша), динамика фольклорной традиции (С. Г. Низовцева, Э. В. Тодуа), музыкальный фольклор (Л. Н. Арбачакова, Е. И. Исмаилова, Г. Е. Солдатова, Т. А. Чурей, К. Р. Нагароков).

Виктор Михайлович учитель многих поколений ученых, воспитавший плеяду исследователей разных народов и культур, и выбор места проведения очередных Чтений не случайно пал на город Сухум. Здесь живут и работают ученики Виктора Михайловича – исследователь абхазской сказочной традиции Дж. Я. Адлейба, эпосовед З. Д. Джапуа и специалист абхазской народной поэзии В. А. Когониа. На Первых Гацаковских чтениях, проходивших в Москве в 2018 г., президент Академии наук Абхазии З. Д. Джапуа предложил перенять «эстафету» от московских коллег и друзей.

Открытие Чтений предварило выступление национального вокально-инструментального ансамбля «Гунда», профессионально исполнившего традиционные абхазские песни, и создавшее особую фольклорную атмосферу.



Фото 2. Модератор Р. Б. Унарокова, докладчик Н. Е. Котельникова, автор вопроса к докладчику В. Л. Бигуаа.

Открыли и вели пленарное заседание соорганизаторы Чтений – З. Д. Джапуа и В. Л. Кляус. В своих выступлениях они отметили значимость Чтений, актуальность заявленных тем, идеи и принципы, которые продвигал В. М. Гацак, его вклад в науку каждого народа, которому он подарил учеников-профессионалов. Присутствовавший на открытии Чтений советник Президента Республики Абхазия зачитал обращение Главы Государства А. Г. Бжания, в котором отмечалась важность такого события для научного развития страны и для поддержания ее статуса суверенности. С приветствием в адрес собравшихся коллег и пожеланиями плодотворной научной работы обратились Академик-секретарь Отделения историко-филологических наук РАН В. А. Тишков и научный руководитель ИМЛИ РАН А. Б. Куделин. Присутствовавший на открытии руководитель Представительства Россотрудничества в Абхазии В. В. Чеха подчеркнул значимость проведения таких совместных научных форумов в формировании взаимоотношений между Российской Федерацией и Республикой Абхазия.



Фото 3. Модератор Г. Р. Хусаинова, докладчик В. А. Когониа.

Пленарное заседание открылось с доклада ученицы В. М. Гацака Дж. Я. Адлейба, которая раскрыла широту научных интересов ученого, особо подчеркнув его стиль работы с учениками. В докладе З. Д. Джапуа было дано детальное описание практической и текстологической работы Центра нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете, основанного и возглавляемого им же. Ученый отметил, что в основу организации работы Центра легли мысли и идеи его научного руководителя, которые он использует в работе уже со своими учениками. Тема ключевой теории В. М. Гацака об «этнопоэтических константах» в русском историко-песенном фольклоре XVII–XVIII вв. была раскрыта в докладе Т. Г. Ивановой. Текстуальной репрезентации константы «богатырский поединок» в национальных версиях эпоса «Джангар» посвящался доклад Е. Э. Хабуновой. Вопросы подготовки к изданию поэтических жанров «Свода адыгского фольклора» рассматривались Р. Б. Унароковой.

Три рабочих дня Чтений были организованы таким образом, что доклады присутствовавших чередовались с выступлениями докладчиков в онлайн-формате. Четкая организация научной работы со строгой регламентацией выступлений возлагалась на модераторов: Т. Г. Иванову, С. Б. Адоньеву, Е. Э. Хабунову, Р. Б. Унарокову, Г. Р. Хусаинову, Д. В. Сокаеву, В. А. Когониа, С. О. Хаджим.



Фото 4. Организатор Чтений З. Д. Джапуа, модератор Т. Г. Иванова,
докладчик С. Б. Адоньева.

В рамках работы Чтений была проведена презентация новых, актуальных для современного исследователя традиционной культуры, изданий. В данном блоке ученые презентовали свыше десятка книг и журналов (Т. Г. Иванова, С. Б. Адоньева, Е. Э. Хабунова, Р. Б. Унарокова, Н. Е. Котельникова, М. В. Станюкович, Т. М. Хаджиева, Д. В. Сокаева, В. Л. Бигуаа, Ц. Б. Селеева).

Вторые Гацаковские чтения завершились подведением итогов и обсуждением планов по изданию материалов. Теплую атмосферу усилил просмотр фото и видео, иллюстрирующих жизнь и деятельность В. М. Гацака.

Чтения памяти В. М. Гацака «Традиции во времени» стали еще одним очагом, у которого собираются ученики и последователи именитого ученого.

IN MEMORIAM

А. Н. Николаев, Е. И. Михайлова, Р. Н. Анисимов

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

ВЫДАЮЩИЙСЯ УЧЕНЫЙ-ИСТОРИК ВАСИЛИЙ ИВАНОВ

19 июня 2021 г. ушел из жизни крупный ученый, известный далеко за пределами Республики Саха (Якутия), видный общественный деятель, академик Академии наук РС(Я), директор Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, главный редактор журнала «Эпосоведение», доктор исторических наук, профессор Василий Николаевич Иванов.

Иванов Василий Николаевич родился 1 мая 1935 г. в I Жарханском наслеге Нюрбинского района в семье колхозников Анны и Николая Ивановых. Ребенком Василий испытал на себе все тяготы военного времени, его детские годы – по определению счастливая пора становления человека, пора восприятия окружающего мира – прошли в годы Великой отечественной войны. С малых лет он рос любознательным, среди своих сверстников отличался тягой к новым знаниям, много читал.

В Нюрбинской средней школе историю преподавала Римма Николаевна Разгулина. Она и привила Василию любовь к своему предмету. Особенно ему запомнились её увлекательные рассказы о древнейших исторических памятниках, о поисках документов давно минувших лет.

В 1952 г. Василий Иванов поступил в Московский историко-архивный институт и, как говорится, «с головой ушел в историю». Он стал членом студенческого кружка, которым руководил друг и любимец студенческой молодежи профессор Николай Владимирович Устюгов,



НИКОЛАЕВ Анатолий Николаевич – д. биол. н., доц., ректор Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: rector@s-vfu.ru

NIKOLAEV Anatoly Nikolaevich – Doctor of Biological Sciences, Asst. Prof., Rector of the North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: rector@s-vfu.ru

МИХАЙЛОВА Евгения Исаевна – д. пед. н., к. псих. н., академик РАО, президент Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: president@s-vfu.ru

MIKHAILOVA Evgeniya Isaevna – Doctor of Pedagogical Sciences, Candidate of Psychological Sciences, Academician of the Russian Academy of Education, President of the North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: president@s-vfu.ru

АНИСИМОВ Руслан Николаевич – с. н. с., зам. директора Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: teployakutia@mail.ru

ANISIMOV Ruslan Nikolaevich – Senior Researcher, Deputy Director of the Research Institute Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: teployakutia@mail.ru

а его кружковцы славились в институте одержимостью историями, интересными докладами. В этом кружке и сделал свои первые шаги в большую науку Василий Иванов. Тему «Социально-экономические отношения в Якутии в XVII веке» студент Иванов начал разрабатывать еще на III курсе. Каждый день после занятий он спешил на Большую Пироговку – в Центральный государственный архив древних актов. Он изучал документы Сибирского приказа, Якутской приказной избы. Пожелтевшие рукописи с необычными начертаниями букв говорили о многом. Составленный по этим документам доклад студента Иванова получил высокую оценку на институтской конференции и был направлен на смотр лучших работ московских студентов, где получил первую премию и был отмечен Грамотой Министерства высшего и среднего специального образования СССР.

В последний год учёбы (1957 г.) студент Василий Иванов сделал свое первое открытие – в архиве Ленинградского отделения Института истории АН СССР он обнаружил материалы переписи Якутского уезда 1642 г., и, как потом оказалось, в Якутии про эти исторические документы никто ничего не знал. Эти найденные студентом материалы в корне изменили укоренившиеся взгляды специалистов со всей страны о социально-экономических отношениях якутов в XVII веке. Это был первый вклад будущего ученого в написании достоверной истории развития Якутии и якутов, как нации.

В 1957 г. В. Н. Иванов успешно окончил институт, вернулся в родной Якутск, начал работать в архивных учреждениях республики.

В 1961 г. Василий Николаевич поступил в аспирантуру при Якутском государственном университете. Научным руководителем В. Н. Иванова стал доктор исторических наук, профессор Георгий Прокопьевич Башарин. Требовательный и строгий Георгий Прокопьевич дал молодому исследователю основательную теоретическую базу. Позднее Василий Николаевич дал высокую оценку своему научному руководителю: «Научное творчество Башарина отличается широтой исторического взгляда. Это – свойство крупных ученых. В области якутской истории трудно быть специалистом компетентнее Башарина. В этом отношении он – поучительный образец». И как мы все знаем, сам Василий Николаевич всегда следовал примеру своего учителя.

В Якутском государственном университете В. Н. Иванов работал с 1961 по 1969 гг. старшим преподавателем, доцентом кафедры истории СССР. Руководителями кафедры тогда работали известные в республике ученые Федот Григорьевич Сафронов и Иван Михайлович Романов, сыгравшие активную роль в профессиональном становлении молодого преподавателя. В. Н. Иванов разработал и читал курсы лекций: «История первобытного общества», «Основы этнографии», «Основы археологии», «Источниковедение истории СССР», спецкурс «Архивное дело и делопроизводство». Был куратором курса ИО-62, который неоднократно занимал высокие места в соревнованиях учебных курсов университета. Его студенты и ученики – Анатолий Николаевич Алексеев, Анатолий Игнатьевич Гоголев, Петр Семенович Троев, Юрий Дмитриевич Петров, Андриан Афанасьевич Борисов стали докторами исторических наук, Семен Николаевич Горохов, Егор Спиридонович Шишигин, Егор Петрович Антонов, Саргылана Васильевна Максимова и др. – кандидатами исторических наук. Многие успешно работают в системе образования и науки, многие избраны руководителями различных органов власти и управления.

В 1966 г. по материалам кандидатской диссертации В. Н. Иванова вышла монография «Социально-экономические отношения у якутов в XVII веке», которая внесла существенный вклад в изучение одной из ключевых вопросов истории Якутии дореволюционного периода.

Свое кредо как историка он выразил словами: «Единственное, к чему решительно тяготею в своих исследованиях, – это стремление восстановить правду истории или хотя бы приблизиться к ней». И его слова никогда не расходились с его поступками, с его делами. И по праву современники отмечают одну из главных заслуг Василия Николаевича, как личности – его многолетнюю деятельность по защите представителей культурного наследия народов Якутии.

Старшее поколение якутян помнит, как, начиная с 50-х гг. прошлого века история якутской литературы подвергалась жесткой критике, проводилась активная партийная кампания по поискам проявлений «буржуазного национализма». Еще будучи студентом Московского (государственного историко-архивного) института, Василий Иванов совместно с Егором Алексеевым выступили в защиту первых классиков якутской литературы. И, то, что сегодня солидные тома

трудов основоположников якутской литературы достойно теснятся на полках библиотек образовательных организаций и учреждений культуры, и на них выросли многие поколения якутян – несомненная заслуга Василия Николаевича Иванова.

Четверть века Василий Николаевич работал директором Института языка, литературы и истории ЯФ СО АН СССР, переименованного с 1994 г. – в Институт гуманитарных исследований АН РС(Я). В этот период он проявил себя дальновидным руководителем научно-исследовательского коллектива, Институт вышел на качественно новый уровень развития по всем направлениям своей деятельности. По масштабу научно-организаторской и общественно-политической деятельности, научным достижениям, профессор В. Н. Иванов является одним из видных представителей отечественной науки РФ, ведущим специалистом страны по изучению истории северо-востока России.

Профессор В. Н. Иванов вел многогранную общественную работу, постоянно был задействован в республиканских правительственных комиссиях и мероприятиях научного, национально-культурного, общественно-политического значения.

С 1992 г. работал в комиссии по Государственным наградам при Президенте РС(Я), возглавлял комиссию по присуждению Государственной премии РС(Я) им. П. А. Ойунского, был членом Ассамблеи народов Якутии, председателем Координационного совета Конгресса народа саха, в 2011–2014 гг. – первым председателем Общественной палаты РС(Я).

Василий Николаевич является одним из основателей двух интеллектуальных центров республики: высшего научного учреждения Академии наук РС(Я) и общественно-государственной организации поддержки творческих и культурных ценностей народов РС(Я) – Академии Духовности РС(Я).

Огромный вклад В. Н. Иванов внес в сохранение, изучение и распространение памятника якутского героического эпоса олонхо. Он руководил работой по составлению Досье об Олонхо, и, как известно, в 2005 г. ЮНЕСКО провозгласила якутский героический эпос Олонхо Шедевром устного и нематериального наследия человечества. Это событие было воспринято общественностью республики и страны как событие большого исторического и культурного значения, как интеллектуальный и творческий прорыв в мировое культурное пространство.

В 2007 г. Василий Николаевич инициировал издание олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского в Москве, в 2013 г. – перевода и издание этого олонхо на английском языке в Лондоне. Эти масштабные события В. Н. Иванов характеризовал с большой гордостью: «Олонхо принадлежит не только своему носителю – якутскому народу, он является достоянием народов всего мира!».

С 2010 г. Василий Николаевич работает директором созданного по его инициативе Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова. Его обращение: «Нам предстоит провести огромную работу по глубокому, научному раскрытию общечеловеческого потенциала ценностей Олонхо, тогда расширятся горизонты понимания вклада народа саха в мировую культуру» стало ориентиром для творческой деятельности всего коллектива научного института.

Под руководством Василия Николаевича Научно-исследовательский институт Олонхо за короткий срок стал известен в России и за рубежом фундаментальными и прикладными научными исследованиями ученых, проводимые мероприятия (конференции, форумы) вызывали искренний интерес исследователей со всего мира, собирали ученых и экспертов из Армении, Киргизии, Франции, США, Турции и др. Василий Николаевич большое значение придавал составлению и изданию двуязычной Энциклопедии Олонхо, он был убежден, что энциклопедия будет «способствовать пониманию феномена Олонхо иноязычным читателем мира, только в этом случае эпос народа саха навсегда закрепит свое достойное место в мировом эпическом пространстве».

По инициативе В. Н. Иванова с 2016 г. в СВФУ издается международный научный журнал «Эпосоведение», в редколлегию которого вошли ведущие ученые-эпосоведы из 17 стран дальнего и ближнего зарубежья. На основании рекомендации Высшей аттестационной комиссии в 2019 г. журнал включен в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК Минобрнауки РФ и признан специалистами не только в регионах России, но и за рубежом.

Заслуги В. Н. Иванова отмечены высокими наградами и званиями. Он – лауреат государственных премий РС (Я) имени А. Е. Кулаковского и имени П. А. Ойунского, Заслуженный деятель науки Якутской АССР и РФ, кавалер Ордена «Дружбы народов», обладатель Золотой медали Варшавского университета, Знака отличия «Гражданская доблесть», Золотой медали Ассамблеи народов России «Дружба народов – единство России» и мн. др.

Василий Николаевич Иванов был не только широко известным ученым, признанным профессионалом в своей области, но и образцом человеческой и научной этики, порядочности для всех тех людей, которым посчастливилось учиться у него, работать рядом с ним и сотрудничать.

Светлая память о знаменитом ученом, мудром наставнике и профессионале, отзывчивом и необыкновенно деятельном человеке, навсегда сохранится в наших сердцах.

М. А. Лиджиев

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова

ВЛАДИМИР САРАНГОВ И МИР КАЛМЫЦКОЙ СКАЗКИ

Владимир Трофимович Сарангов – Почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации, кандидат филологических наук, известный фольклорист, ученый-филолог калмыковед, научные интересы которого были связаны с научными направлениями в области фольклористики и этнографии монгольских народов.

Владимир Трофимович родился 7 апреля 1950 г. в с. Николаевское Москаленского района Омской области. В 1957–1967 гг. обучался в Троицкой средней школе Целинного района Калмыцкой АССР. В 1967–1969 гг. работал животноводом в п. Хар-Булак Целинного района КАСР. С 1969 г. работал токарем на заводе «Звезда» г. Элисты. В 1969–1971 гг. служил в рядах военно-воздушных сил Советской Армии в Читинской области г. Петровск-Забайкальск. В 1971–1972 гг. продолжил работу на заводе. В 1972–1977 гг. обучался в Калмыцком государственном университете.



В 1977 г. после окончания Калмыцкого государственного университета работал учителем калмыцкого языка и литературы, заместителем директора, директором Шаттинской средней школы Приозерного района и Хар-Булакской средней школы Целинного района КАСР.

В 1981 г. В. Т. Сарангова пригласили работать младшим научным сотрудником в сектор фольклора и джангароведения Калмыцкого научно-исследовательского института истории, филологии и экономики. В 1985–1988 гг. учился в аспирантуре Института мировой литературы АН СССР в отделе фольклора. В 1990 г. успешно защитил кандидатскую диссертацию по теме «Калмыцкие волшебные-героические сказки» под научным руководством известного ученого, члена-корреспондента РАН В. М. Гацака.

В 1991–2020 гг. работал в Калмыцком государственном университете доцентом кафедр методики преподавания калмыцкого языка и литературы, калмыцкой литературы и фольклористики, фольклора и социально-культурной деятельности.

Перу В. Т. Сарангова принадлежит более семидесяти научных работ, отличающихся высоким научным уровнем и глубоким проникновением. Центральное место научно-исследовательской деятельности В. Т. Сарангова занимают жанры калмыцкого фольклора, сюжетосложение сказок, функции основных героев, типы женских образов, трансформация древних сказаний в жанре сказки, поэтика и символика богатырских сказок. Он был членом Комиссии Калмыцкого научного центра РАН по подготовке к изданию томов «Свода калмыцкого фольклора». Принимал активное участие в работе международных научных и научно-практических

ЛИДЖИЕВ Мингиян Алексеевич – к. филол. н., доц., директор Института калмыцкой филологии и востоковедения ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова», Элиста, Россия.

E-mail: mingiyan75@mail.ru

LIDZHIEV Mingiyan Alekseevich – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof., Director of the Institute of Kalmyk Philology and Oriental Studies of the B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia.

E-mail: mingiyan75@mail.ru

конференций, семинаров и чтений. Значительную часть своей жизни В. Т. Сарангов посвятил подготовке высококвалифицированных кадров филологов для республики. Результатом его многолетних исследований явились монографии и учебные пособия: «Калмыцкое народное поэтическое творчество. Сказки» (1998), «Калмыцкое народное поэтическое творчество. Фольклористика» (1998), «Фольклор калмыцкого народа» (2010), «Поэтика и стиль калмыцкой богатырской сказки» (2015), которые получили широкое признание не только в нашей стране, но и за рубежом.

Как ученый педагог В. Т. Сарангов достойно представлял нашу страну за рубежом. Командированный Калмыцким государственным университетом в Университет Внутренней Монголии (г. Хох-хот, Китай), он читал лекции по русскому и калмыцкому фольклору, литературе.

Светлая память о пламенном патриоте, человеке безграничной доброты и глубокой порядочности, талантливом педагоге и ученом Владимире Трофимовиче Сарангове навсегда сохранится в сердцах его друзей, коллег и его многочисленных благодарных учеников.

**Серия «ЭПОСОВЕДЕНИЕ»
ВЕСТНИКА СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО
ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА**

**THE SERIES “EPIC STUDIES”
Online journal
“VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY ”**

№ 2 (22) 2021

Технический редактор *С.Д. Львова*
Компьютерная верстка *Л.М. Винокурова*
Оформление обложки *П.И. Антипин*

Подписано в печать 30.06.2021. Формат 70х108/16.
Печ. л. 9,8. Уч.-изд.л. 10,05. Тираж экз. Заказ №.

Издательский дом Северо-Восточного федерального университета
677891, г. Якутск, ул. Петровского, 5
Отпечатано в типографии Издательского дом СВФУ