

Эпосоведение

Сетевое издание

Издается с 2016 года

Журнал выходит 4 раза в год

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

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

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

Март 2023

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

Выпускающий редактор: *Р. В. Корякина*

Члены редакционной коллегии:

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

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

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

Тел./факс: (4112) 49-68-83

E-mail: eposvestnik@mail.ru

НИИ Олонхо <http://epossvfu.ru>

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

Epic studies
Online periodical
Published since 2016
The frequency of publication is 4 times a year

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

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

March 2023

THE EDITORIAL BOARD

Head Editor: *Yu. P. Borisov*, Cand. Sci. Philology
Executive editor: *R. V. Koryakina*

The members of the editorial board:

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

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

The editorial board of the series: 101 off., Kulakovskiy 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 № 77-82075 on October 5, 2021 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Миронова В. П.</i> Фольклорный образ Петра I в контексте карельской эпической традиции	5
<i>Гутов А. М.</i> Способы концентрации внимания в адыгских историко-героических песнях....	14
<i>Иванова Т. Г.</i> Былинная традиция в бывшем Енисейском округе (уезде)	23
<i>Ефремов Н. Н.</i> Эпические формулы жилища богатыря и зачина в северных олонхо: сравнительный аспект	38
<i>Чертыкова М. Д., Каксин Ч. А.</i> Ханская юрта как центр эпического пространства в текстах хакасских героических сказаний: <i>örgе</i>	48
<i>Коныратбай Т. А.</i> Этнический характер казахского эпоса «Кобланды Батыр».....	61
<i>Макаров С. С.</i> Змеи и серпентоморфные образы в якутских олонхо (к сравнительному изучению эпической демонологии).....	72
<i>Кузьмина А. А.</i> Мотивировка выезда богатыря из дома в олонхо вилюйской эпической традиции.....	84
<i>Львова С. Д.</i> Эпос якутов до ухода из южной родины	95
<i>Донгак А. С., Баярсайхан Б.</i> Отражение традиционных игр в тувинских сказках и эпических сказаниях.....	105

РЕЦЕНЗИЯ

<i>Басангова Т. Г.</i> Рец. на книгу: Дьяконова М. П. Миф в фольклоре эвенов и эвенков: цикл творения мира. Новосибирск: Наука. 164 с. (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; т. 45).....	113
---	-----

ХРОНИКА

<i>Петров Н. В., Кулалиева К. О.</i> Международный научный симпозиум «Антропология религии» в Бишкеке.....	117
<i>Султангареева Р. А.</i> Время и эпос «Урал-Батыр»: новые формы позиционирования ценностей	122
<i>Шарафутдинова Л. И.</i> Башкирская фольклористика: конференции и конкурсно-фестивальные практики.....	124

CONTENT

<i>Mironova V. P.</i> Folkloristic image of Peter the Great in the context of the Karelian epic tradition....	5
<i>Gutov A. M.</i> Methods of concentration of attention in Adyghe historical and heroic songs	14
<i>Ivanova T. G.</i> Russian epic tradition in the former Yenisei district	23
<i>Efremov N. N.</i> Epic formula in the olonkho of Moma and Verkhoyansk Yakuts.....	38
<i>Chertykova M. D., Kaksin Ch. A.</i> Khan's yurt as the center of epic space in the texts of Khakas heroic tales: <i>öpge</i>	48
<i>Kongyratbay T. A.</i> The ethnic character of the Kazakh epic Koblandy Batyr.....	61
<i>Makarov S. S.</i> Serpents and serpent-like images in the Yakut heroic epic: Towards a comparative study of demonology of the Turkic-Mongolian peoples.....	72
<i>Kuzmina A. A.</i> Motivation of the bogatyr's departure from home in the olonkho of Vilyui epic tradition	84
<i>Lvova S. D.</i> Yakut epic before leaving the Southern homeland.....	95
<i>Dongak A. S., Bayarsaikhan B.</i> Reflection of traditional games in Tuvan fairy tales and epic tales.....	105

REVIEW

<i>Basanova T. G.</i> Review on the book: Dyakonova M. P. Myth in Even and Evenki folklore: the cycle of world creation. Novosibirsk, Nauka Publ., 164 p. (Monuments of ethnic culture of indigenous peoples of the North, Siberia and the Far East; vol. 45)	113
---	-----

CHRONICLE

<i>Petrov N. V., Kulalieva K. O.</i> International scientific symposium “Anthropology of religion” in Bishkek	117
<i>Sultangareeva R. A.</i> Time and the epic “Ural-Batyr”: new forms of value positioning	122
<i>Sharafutdinova L. I.</i> Bashkir folklore studies: conferences and contest-festival practices.....	124

УДК 398.22(=511.112)

DOI 10.25587/SVFU.2023.89.35.001

B. P. Миронова

Институт языка, литературы и истории Карельский научный центр РАН

ФОЛЬКЛОРНЫЙ ОБРАЗ ПЕТРА I В КОНТЕКСТЕ КАРЕЛЬСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. Статья посвящена изучению фольклорного образа Петра I на примере карельских исторических песен. Первый российский император не раз бывал на карельских землях, на которых разворачивались сражения Северной войны. По указу царя на берегу реки Лососинки были основаны пушечные заводы, позднее появился город Петрозаводск. Благодаря Петру Великому был образован первый российский курорт Марциальные воды. Имя и великие дела императора были хорошо известны местным жителям, которые слагали о нем исторические песни, рассказывали новеллистические сказки и многочисленные предания на различные сюжеты. Причем фольклорные произведения бытовали как среди русского, так и карельского населения. Актуальность настоящей статьи определяется повышенным вниманием к личности Петра I в связи с празднованием 350-летия. В качестве материала исследования были отобраны опубликованные и хранящиеся в архиве тексты карельских исторических песен, время записи которых ограничивается концом XIX – первой половиной XX веков. Основной целью данной работы является рассмотрение фольклорного образа Петра I. В исследовании применены сравнительно-исторический и сравнительно-сопоставительный методы, дающие возможность выявить истоки появления образа императора и проследить за его эволюцией в сравнении с архаичными образами карельских эпических песен. Предпринятый анализ исследуемого материала позволил сделать вывод о том, что карельские исторические руны о Петре I возникли на основе традиционных эпических песен. Фольклорный образ российского императора приравнивался к одному из основных образов карельского эпоса – Вяйнямейнену. Деятельность Петра I уподобляется подвигам эпических героев, создающим первопредметы, способным с помощью магических знаний справиться с любыми испытаниями. В рассматриваемых текстах Петр Великий получил адаптированные для карельской традиции наименования, что позволяло включить этот образ в круг «своего», близкого для народа человека. При этом отдельные определения указывают на отношение царя к чужому социуму.

Ключевые слова: Карелия; Петр I; Северная война; карельские исторические песни; сюжет; мотив; взятие Выборга; фольклорный образ; карельские эпические песни; оппозиция свой-чужой.

Благодарности: Финансовое обеспечение исследований осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания Карельского научного центра РАН.

V. P. Mironova

Institute of Linguistics, Literature and History Karelian Research Centre RAS

Folkloristic image of Peter the Great in the context of the Karelian epic tradition

Abstract. The article explores the image of Peter the Great in folklore through the case study of Karelian historical songs. The first Russian emperor visited Karelian land, where battles of the Great Northern War

МИРОНОВА Валентина Петровна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт языка, литературы и истории ФИЦ Карельского научного центра РАН, Петрозаводск, Россия. ORCID 0000-0001-6310-5561.

E-mail: tutkija@mail.ru

MIRONOVA Valentina Petrovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Institute of Linguistics, Literature and History, Karelian Research Centre RAS, Petrozavodsk, Russia. ORCID: 0000-0001-6310-5561.

E-mail: tutkija@mail.ru

unraveled, a few times. Following the tsar's order, cannon plants were founded on the Lososinka River bank, and there subsequently formed the City of Petrozavodsk. Owing to Peter I, the first Russian spa resort, Martial Waters, was established. The emperor's name and feats were well known to local people, who composed historical songs about him, made up novelistic folk tales and numerous traditions with various plots. Such folklore pieces were in usage among both ethnic Russian and ethnic Karelian population. This article is in the mainstream of a heightened interest in Peter the Great's personality associated with his 350th anniversary. Published and archived texts of Karelian historical songs recorded in the late 19th – first half of the 20th centuries were picked out as the sources for the study. The main objective was to consider the folkloristic image of Peter the Great. The comparative historical and comparative-contrastive methods were applied, permitting the sources of the emperor's image to be identified and its evolution compared to archaic images from Karelian epic songs to be tracked. Analysis of the material has led to a conclusion that Karelian historical runo songs about Peter I originated on the basis of traditional epic songs. The folkloristic image of the Russian emperor to be simplified with one of the key figures of the Karelia epic – Väinämöinen. Peter the Great's activities are likened to the feats of epic heroes, who created proto-things and could cope with any tests and trials using magical knowledge. In the texts analyzed here, Peter I was given names adapted to the Karelian tradition so that this image could be integrated into the “us” circle as someone close to the folk. Certain definitions, however, indicate that the tsar belonged to a different social environment.

Keywords: Karelia; Peter the Great; Karelian historical songs; North War; plot; motif; conquest of Vyborg; folkloristic image; Karelian epic songs; opposition friend or foe.

Acknowledgments: The study was funded from the federal budget as part of the state project assigned to the Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences.

Введение

В целом XVIII век вошел в историю как эпоха кровопролитных войн, боевые действия которых не могли не отразиться на устном народном творчестве разных этносов. Появились новые произведения, изображавшие важнейшие события этого времени через призму народного восприятия. Крупнейшей кампанией русской истории первой четверти XVIII века стала Северная война, глубоко потрясшая и взволновавшая широкие народные массы, побудившая их дать оценку событиям тех лет.

Именно в этот период появились исторические песни петровского времени, круг сюжетов которых отражал конкретные факты и события, связанные с именем первого российского императора. Создателями новых произведений стали выросшие на земле, с детства усвоившие традиции патриархального быта крестьяне, которые вынуждены были взять в руки оружие [1, с. 13].

В исторических песнях центром повествования зачастую становились типовые ситуации, как, к примеру, взятие какой-либо крепости. В рамках нашего исследования особый интерес представляет песня, связанная с осадой Выборга, бытавшая как в русской, так и карельской фольклорных традициях. Однако русские (1 тип) и карелы (2 тип) совершенно по-разному описывали события, связанные с взятием Выборга. В песнях первого типа об осаде крепости ничего не сообщается, ядром повествования становятся горестные раздумья над тяжкой солдатской судьбой. По предположению К. В. Чистова, причина кроется в том, что песня не была связана с заключительным, решающим этапом борьбы за Выборг. «Вполне возможно, что она возникла в связи с событиями 1706 года, когда Пётр сделал неудачную попытку овладеть Выборгом, либо с первой половиной кампании 1710 года, то есть до подхода русского флота под командованием Петра» [2, с. 84]. В карельских вариантах исторической песни о взятии Выборга, напротив, осада крепости является центром повествования и вокруг этого события выстроена композиция сюжета.

Материалом для настоящего исследования послужили тексты, записанные как финляндскими, так и карельскими учеными на протяжении второй половины XIX – первой половины XX веков. Среди собирателей Финляндии следует назвать имена К. Крона, Х. Мериляйнена, А. Борениуса, Д. Европеуса, Х. Базилиера, О. Реландера, И. Хяркёнена и других, которые

наряду с иными сюжетами зафиксировали исторические песни о Петре I. Свой вклад внесли и отечественные ученые, среди которых В. Я. Евсеев, П. Я. Куйкка, И. Я. Пажлаков, К. Ф. Белова, А. И. Николаевская, И. И. Иванов и другие.

Всего в течение столетнего периода (с 1845 по 1948 гг.) на территории Карелии было записано 30 вариантов исторической песни на сюжет о взятии Выборга. Большая часть зафиксированных финскими исследователями текстов была опубликована в разных томах собрания «Suomen kansan vanhat runot» («Древние руны финского народа») [3]. Позже некоторые варианты вошли в двухтомник В. Я. Евсеева «Карело-финский народный эпос» [4]. Исторические руны, записанные учеными из Карелии, были опубликованы в сборниках В. Я. Евсеева «Карельские эпические песни» [5], В. П. Мироновой «Эпические песни Южной Карелии» [6], «Фольклорные традиции Ведлозерья» [7], «Пётр – знаменитый царь=Pedri kuulužu kuningas» [8].

Карельские исторические руны нечасто оказывались в центре внимания исследователей. Поисками исторических основ карельского эпоса на протяжении многих лет в середине XX века активно занимался В. Я. Евсеев. Сюжет о взятии Выборга наряду с другими произведениями был проанализирован этим ученым с целью выявления в текстах отголосков конкретных исторических событий и лиц [9, с. 308–315; 10, с. 132–143]. Practически в это же время К. В. Чистов, обращаясь к поиску связанных с Карелией исторических реалий в русских исторических песнях, попутно отметил карелоязычные тексты, дав лаконичную характеристику некоторым мотивам песни о взятии Выборга [2, с. 84–86].

Впоследствии карельские исторические руны не рассматривались в качестве самостоятельного жанра, а были описаны лишь попутно в процессе освоения эпической традиции карелов.

Целью предпринятого исследования является изучение всей совокупности вариантов песни об осаде Выборга и выявление основных характеристик, способствующих формированию фольклорного образа Петра I.

Пётр I и Карелия

9 июня 2022 года исполнилось 350 лет со дня рождения первого российского императора Петра Великого. Можно с полной уверенностью сказать, что личность и деятельность царя в начале XVIII века оказали огромное влияние на развитие нашего северного края.

Пётр I бывал на карельских землях неоднократно, его первый визит состоялся в 1702 году и был напрямую связан с Северной русско-шведской войной (1700–1725). Первостепенной задачей указанной кампании был поиск выхода России на побережье Балтийского моря.

Российскому войску необходимо было сломить оборону противника с тыла, застав его врасплох. Для достижения поставленной цели царь со своей армией прошел через тайгу и топи от Нюхчи до Повенца, первоначально построив для этого за несколько недель Осудареву дорогу. Расстояние от Белого моря до Онежского озера, длиной в 174 версты (185,6 км), было преодолено за очень маленький срок: в пути армейская группа под личным командованием царя была всего восемь дней. Благодаря этому походу Пётр Великий одержал первую заметную победу над шведским войском, захватил крепость Нотебург (нынешний Шлиссельбург), чем и обеспечил выход на Балтику.

Столица современной Карелии город Петрозаводск напрямую связана с именем императора. В 1703 году в устье реки Лососинки был заложен пушечный завод, вокруг которого впоследствии сформировалось небольшое поселение, получившее название Петровская слобода. Позднее по указу Екатерины II от 21 марта 1777 года оно стало называться в честь царя городом Петрозаводском.

Первый российский курорт «Марциальные воды», начавший работу в Карелии на месте целебных источников в 1719 году, также обязан своим открытием Петру I.

Имя и деятельность российского императора были широко знакомы населению Карелии, доказательством этому являются многочисленные варианты текстов устного народного творчества, зафиксированные в данном регионе [11]. Как в северорусской, так и карельской фольклор-

лорной традициях образ Петра I получил свое развитие в новеллистических сказках и многочисленных преданиях на различные сюжеты. Однако особого внимания, на наш взгляд, заслуживает карелоязычная историческая песня на сюжет о взятии Выборга.

Карельская историческая песня об осаде Выборга

Карельская эпическая традиция прошла долгий путь своего развития. Наиболее архаичные тексты, время появления которых относят к первому тысячелетию н. э., повествуют о создании мироздания и первопредметов, следующий пласт включает в себя эпические песни героического содержания. К третьему, наиболее позднему этапу развития фольклорной эпики, относятся исторические песни, герои которых уже имеют реальных прототипов, участвуют в реальных исторических событиях. Согласно выводам Э. Г. Карху, в подобных произведениях «отразились уже межсословные, межнациональные, межгосударственные отношения, черты средневекового быта, новой социально-семейной психологии, чего нет в архаических эпических рунах на калевальские сюжеты» [12, с. 14].

Круг карельских исторических песен преимущественно связан с различными событиями Северной войны.

В карельской традиции бытовало две версии сюжета о взятии Выборга. Центральным персонажем наиболее ранних текстов является русский царь Иван IV, и в них отражены события осады Выборга 1557 года несмотря на то, что указанный государь не участвовал в этой военной операции. Эта версия сюжета получила распространение лишь в Северной Карелии.

В другой, наиболее поздней версии песни, характерной для Южной и Приладожской Карелии, основным действующим лицом становится Пётр I.

Сюжет, предположительно, основан на реальных событиях двух осад Выборга (1706 и 1710 гг.), происходивших во время Северной войны.

Однако, на наш взгляд, в конце XIX и в первой половине XX века две указанные версии переплелись настолько, что в одном и том же тексте героями могли быть персонажи, относящиеся к совершенно разным эпохам. К примеру, в некоторых северокарельских вариантах оба царя, Иван IV и Пётр I, одновременно выступают как главные персонажи.

Основное ядро сюжета анализируемой исторической песни включает в себя повествование о Петре I, который собирает войско и направляется на осаду Выборга. Подойдя к крепости, он просит у его хозяина, Матти, сына Лаури, провиант (обычно мяса и масла). «Хозяин» Выборга оскорбляет императора, предлагая вместо пропитания «павшего в прошлом году мерина или утомившуюся белую лошадь». Разгневанный Пётр I берёт город в осаду, стреляет так, что «трясутся стены крепости, звенят окна и т. д.» [8, с. 45]. После трехдневного окружения Выборг сдается. В развязке «хозяин» крепости пытается договориться с царем, предлагая ему медь, серебро, в вариантах соль и людей, но российский император отказывается от подношений.

В рассматриваемых текстах Пётр I получил адаптированные к карелоязычной культуре наименования. Императора называли Пекка (Pekka), Петтери (Petteri), Педри (Pedri), Пиетар (Pietar), что могло свидетельствовать о доверии к нему со стороны народа, принимавшего императора как своего [13, с. 7].

Пётр Великий наделялся необычными характеристиками: наряду с тем, что его вполне оправданно называли «знаменитым царем» (*kuiluži kuningas*), «знатным господином Финского залива» (*herra šiuri Šuotenniemien*), он был еще и «красивым сыном карельским» (*poika kaunis karjalainen*), «карельским городским человеком» (*Karjalan on kaupungimies*), «добрый молодец» (*hyvä moločči*). Использование эпитета «карельский» и оценочных определений «красивый» и «хороший» усиливают некую связь с местным населением и формируют образ положительного героя. В то же время эпитет «городской» является маркером иного социума. Кроме того, в исторических песнях царь получил наименование «московского доброго молодца» (*Moskovan hyvä moločči*), что также придавало герою признаки «чужого» столичного господина. Таким образом, фольклорный образ Петра I в анализируемых текстах формируется

из совокупности бинарных характеристик, представленных в рамках или одного стиха, или нескольких параллельных стихов:

*Pedri kuuluži kuningas,
Moskovan on hyvä moločči,
Karjalan on kaupungimies...*
[8, с. 40]

Петр – знаменитый царь,
Московский добрый молодец,
Карельский городской человек...
[пер. автора]

Следует согласиться с выводами исследователей, утверждавших, что традиционные карельские эпические руны становились основой для создания новых сюжетов [10, с. 128]. Действительно, носители фольклорной традиции умело использовали хранящиеся у них в памяти популярные мотивы и образы при описании совершенно новых событий и новых героев.

Основные персонажи карельских эпических песен становились прототипами изображаемых исторических личностей. Так, к примеру, зачастую в текстах образ Петра I сравнивается с образом Вяйнямёнена. При описании царя сказители использовали идентичные поэтические формулы. Пётр I, равно как и Вяйнямёнен, представлен в текстах как «герой отважный» – *uros ulja*. Деяния императора также перекликаются с подвигами основного карельского эпического героя. Пётр I, подобно Вяйнямёнену, строит лодку на скале. Однако мудрый старец, являясь создателем мироздания и первопредметов, зачастую мастерит её с помощью «силы слова» или «силой пения»: *Vaka vanha Väinämöini / Laati laululla venehtää* – Верный старый Вяйнямённи / Делал пением лодку [5, с. 83]. Сверхъестественные магические способности императору в контексте анализируемой песни не приписывались. Тем не менее, мастерство Пётр I работы с топором ни в чем не уступает умениям Вяйнямёнена:

*Petri tsaari, uros ulja,
Poika kaunis karjalainen
Vesti vuorella venehtää,
Kallioilla kalkutteli,
Kirves ei käy kivehen,
Kasa ei hietra kallijohon.*
[8, с. 20]

Царь Петр, герой отважный
Красивый сын карельский
На горе готовил лодку,
Постукивал на скале,
Топор не касается камня,
Пята (топора) не трется об скалу.
[пер. автора]

Отметим попутно, что аналогичный мотив встречается в севернокарельском сюжете о ранении колена Вяйнямёненом [14, с. 382–383], где строительство лодки является постоянным зажином песни. Таким образом, включение указанного мотива в сюжет анализируемых текстов, возможно, становилось не столько отражением воспоминаний о личном участии Петра I в строительстве российского военно-морского флота, сколько подтверждает нашу гипотезу об уподоблении в сознании носителей фольклорной традиции эпического героя и нового исторического персонажа посредством сравнения образных характеристик их действий.

Из традиционных эпических песен был заимствован также мотив, повествующий о поездке Вяйнямёнена на лодке за сампо¹: *Se on vanha Väinämöine / Lükkääv venon vezillä / Istuudu kukan kuldazen nojahi, / Melan vaskizen varahi* ‘Это старый Вяйнямёнен / «выбросил» он лодку на воду / Уселся перед золоченым носом, / За медный руль’ [14, с. 14]. Схожий мотив, зафиксированный в севернокарельской версии анализируемой исторической песни, способствует изображению царя в качестве непосредственного участника осады крепости:

¹ Сампо – чудесный предмет, создающий богатство и обеспечивающий материальное благополучие.

*Petteri oli kuuluisin kuningas,
Karjalainen on poika,
Itse istuvi peräh on,
Kokan kultaisen nojah on,
Melaah vaskisen varah on.*

[8, с. 24]

Петр царем был знаменитым,
Сыном карельским красивым,
Сам он на корме уселся
Перед золоченым носом,
Он за медный руль уселся.
[пер. автора]

Для карельской эпической традиции борьба за сампо является главной идеей эпического действия. Во главе дружины, отправившейся в Похъелу за мельницей, был старый мудрый Вяйнямёнен. В исторической песне император также сам направляется на осаду крепости. Использование подобной поэтической конструкции усиливало значимость проводимого императором военного похода.

В целом, в употреблении схожих мотивов, поэтических приемов и формул проявляется стремление сблизить образы Петра I и Вяйнямёнена. Включение характерных для традиционной эпической традиции изобразительных средств может свидетельствовать о желании сказителей идеализировать личность императора и подчеркнуть значимость описываемых событий.

Анализ имеющихся вариантов показывает, что традиционные мотивы не просто механически повторяются и переносятся из эпических текстов в исторические песни, а непременно дополняются новыми подробностями и деталями, свойственными определенной эпохе. Так, Пётр I строит не только лодку, но большое количество кораблей, парусников:

*Petri kuuluisa kuningas,
Moskovan hyvä molotsu
Laati laivoset merehen.
Mi on mäess mäntyisiä,
Se on Petrin purjepuita.*

[8, с. 58]

Петр – знаменитый царь,
Московский добрый молодец,
Спустил корабли на море.
Сколько на горе сосен,
Столько у Петра парусников.
[пер. автора]

В карельских исторических песнях российский император в первую очередь изображается как искусный военачальник, который «вооружил тысячу мужей / за одну летнюю ночь», который «заставил железные ружья стрелять, / порох заставил взрываться».

Однако зачастую мотивы подготовки к сражениям и даже битвы описываются исполнителями поэтически. К примеру, в ряде текстов передвижение по морю готовящихся к сражению кораблей сравнивается с плаванием выводка водоплавающих птиц. Возможно, заимствованный из традиционных эпических песен поэтический прием отражает отношение царя к своему детьству-войску:

*Petri tsaari, uros ulja,
Poika kaunis karjalainen,
Suori sotaan väkejänsä,
Kuni sotka poikijansa,
Tavi laaja lapsijansa.*

[9, с. 20]

Царь Пётр – герой отважный,
Красивый сын карельский.
На войну собрал все силы,
Точно утка маленьких утят,
Точно чирок своих чирят.
[пер. автора]

После неудачных попыток императору все же удалось захватить крепость Выборг, применив при этом хитрый маневр: он зашел в город с тыла. Причем, планируя захват, Петр I зачастую полагался не только на свои знания и умения, а искал помощи у мудрых эпических героев. К примеру, в некоторых приладожских вариантах царь обращается к магической силе слова Вяйнямёнена: Свидетельством этому служит мотив, согласно которому Пётр I берет из рук побежденного хозяина Выборга ключи города, относит их на берег моря, бросает в воду и заявляет, что на войне он обошелся своей силой и силой старого Вяйнямёнена:

*Pietar otti avaimet,
Pani kulla doriel'kal,
Vei lahel meren aaaval,
Puotti pohjahe merel:
"Minä tulen siutta toimee,
Segä varoitta vierahitta;
Ain oon omilla eläny,
Väelläni voittanunna,
Voimallani pelastunu.
Ei väelä omalla väel,
Väellä vanhan Väinämöisen.*
[15, с. 230]

Пиетар взял ключи,
Положил на золотую тарелку,
Отвез в залив в открытое море,
Бросил их на дно морское:
«Без тебя я справлюсь,
Без угроз чужих;
Всегда я самправлялся,
Силой своей побеждал,
Силой своей защищался.
Не только силой своей,
А силой старого Вяйнямёйнена.
[пер. автора]

В южнокарельских и приладожских вариантах исторической руны об осаде Выборга наряду с Петром I появляется кузнец Илмаринен, популярный для указанных традиций эпический герой. Он становится помощником царя и, к примеру, кует для императора необычное оружие:

*Oi, sinä seppo Ilmarinen,
Tao keio kolmel sullal,
Ammu tuoh kirjavah kiveh!*
[16, с. 266]

О, кузнец ты Ильмаринен,
Выкуй трехгранное копье мне,
Брось копье об пестрый камень!
[пер. автора]

Отметим, что в карельской эпической традиции именно кузнец Илмаринен является основным помощником Вяйнямёйнена, на знания и умения искусственного кователя во многом полагался старец. Несомненно, карельские сказители не отождествляли полностью образы мифического героя Вяйнямёйнена и Петра I. Однако следует согласиться с выводами Б. Н. Путилова, который отмечал, что, попадая в особую фольклорную среду, исторический персонаж органически преобразовывался в художественную конструкцию по специфическим законам фольклорного сознания [17, с. 53–54]. Так, в карельской культуре, где эпическая традиция занимала доминирующие позиции, император приобретал некоторые черты, схожие с широко известным и популярным основным эпическим персонажем. В отличие от русских исторических песен о Северной войне, в которых царь-батюшка одерживает победу, благодаря своему отважному войску, в карельских – Петр I в одиночку сражался со шведами. Царь надеялся полной самостоятельностью: он сам ехал в крепость на лодке, сам стрелял по крепости, сам брал ключи у хозяина Выборга и т. д. В этой связи появление искусственного мастера и помощника, способного сделать необычное оружие для освобождения родной земли, вполне оправдано.

Помимо собственно осады Выборга, в данной исторической песне царь Пётр I изображается как участник всех проводимых им в карельском крае преобразований. Так, к примеру, в текстах встречаются упоминания о пребывании императора в Олонецком уезде на местных реках при устройстве судоверфи:

*Pedri oli kuuluza kuningas,
Ajoi Anukseh, seizoi Sermaksen jovel.
[8, с. 52]
Väki seizoi Sermaksella,
Toinen Tuuloksen joella.
[16, с. 273]*

Петр царем был знаменитым,
Ехал к Олонцу и в Сермаксе стоял.
[пер. автора]
Войско в Сермаксе стояло
И по Тулоксе-речонке.
[пер. автора]

Заключение

По мнению исследователей, в русской исторической песне многие варианты соответствуют исторической действительности [18, с. 14]. Карельские же тексты, напротив, не являются полным отражением подлинных событий, а во многом сохранили в себе элементы традиционной эпики, трансформировавшейся под новые реалии.

Среди карельских исторических песен особое развитие получил сюжет об осаде Выборга, основным героем которого является первый российский император Пётр I. Фольклорный образ царя во многом сформировался на основе оппозиции свой-чужой. Исполнители дают ему адаптированные к собственной традиции имена, называют его карельским молодцем.

Вместе с тем царь – это «московский городской господин», который живет интересами государства. В народных преданиях, получивших широкое бытование на Русском Севере, он, как отмечают исследователи, «обладает узнаваемыми чертами исторического лица, но действует в жанровой парадигме культурного героя» [19, с. 87]. В карелоязычной песне о взятии Выборга Петр I в большинстве случаев представляется как обладающий чертами традиционных эпических песен персонаж.

Анализируемые тексты наглядно демонстрируют, что носители эпической традиции умело сочетали поэтические мотивы и образы, характерные для архаичной эпики, но получившие некое переосмысление, с новыми достоверными историческими фактами. С одной стороны, образ Петра I в текстах идеализирован за счет сравнения его подвигов с деяниями основного эпического героя – Вяйнямёнена. С другой стороны, император сам становится эпическим героем, живет в их окружении, обращается к их помощи. Этому способствует поэтика текста: использование характерной для карельского эпоса калевальской метрики, основанной на восьмисложнике, употреблении постоянных эпитетов, сравнений, а также включение в тексты традиционных мотивов.

Литература

1. Алексеева О. Б., Емельянов Л. И. Русские исторические песни XVIII века // Исторические песни XVIII века. – Ленинград : Наука 1971. – С. 7–9.
2. Чистов К. В. Некоторые моменты истории Карелии в русских исторических песнях // Вопросы истории Карелии. Труды Карельского филиала Академии Наук СССР. Вып. X. / ответственный редактор Я. А. Балагуров. – Петрозаводск : Гос. изд-во Карельской АССР, 1958. – С. 67–86.
3. Suomen kansan vanhat runot. Osa I–XV / julkaisut A. R. Niemi. – Helsinki : Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapaini OY, 1908–1997. (На финском яз.)
4. Карело-финский народный эпос = Karjalais-suomalainen kansan epos: в 2 кн. Кн. 1. / составление, вступительная статья, перевод, примечания В. Я. Евсеева. – Москва : Восточная литература, 1994. – 476 с. (На карельском и русс. яз.)
5. Карельские эпические песни / предисловие, подготовка текстов и комментарии В. Я. Евсеева. – Москва, Ленинград : Изд-во Академии наук СССР, 1950. – 526 с. (На карельском и русс. яз.)
6. Эпические песни Южной Карелии = Anuksenkarjalazien eeppizet raijot / составление, вступительная статья, комментарии и перевод В. П. Мироновой. – Петрозаводск : Периодика, 2006. – 446 с. (На карельском и русс. яз.)
7. Фольклорная традиция Ведлозерья / составитель В. П. Миронова. – Петрозаводск : Verso, 2013. – 414 с. (На карельском и русс. яз.)
8. Пётр – знаменитый царь = Pedri, kuulužu kuningas / составление, вступительная статья, перевод, примечания В. П. Мироновой. – Петрозаводск : Периодика, 2022. – 211 с. (На карельском и русс. яз.)
9. Евсеев В. Я. Исторические основы карело-финского эпоса : в 2 кн. Кн. 1. – Москва; Ленинград : Изд-во Академии наук СССР, 1957. – 334 с.
10. Евсеев В. Я. Карельский фольклор в историческом освещении. – Ленинград : Наука, 1968. – 201 с.
11. Урванцева Н. Г. Петр Великий как фольклорный герой Русского Севера : библиографический указатель. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2021, – 176 с.
12. Карху Э. Г. История литературы Финляндии: от истоков до конца XIX в. – Ленинград : Наука, 1979. – 510 с.

13. Путилов Б. Н. Петр Великий – фольклорный герой / Петр Великий : Предания, легенды, анекдоты, сказки, песни / составление, подготовка текста, вступительная статья и примечания Б. Н. Путилова. – Санкт-Петербург : Азбука классика. 2009. – 320 с.

14. Suomen kansan vanhat runot. 11: Vienan läänin runot. Kalevala-aineiset kertovat runot / julkaisut A. R. Niemi. – Helsinki : Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapaino Oy, 1908. – 924 s. (На финском яз.)

15. Suomen kansan vanhat runot. 7: Raja ja Pohjois-Karjalan runot / julkaisut A. R. Niemi. – Helsinki : Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapaino Oy, 1934. – 719 s. (На финском яз.)

16. Suomen kansan vanhat runot. 2: Aunuksen, Tverin- ja Novgorodin-Karjalan runot / julkaisut A. R. Niemi. – Helsinki : Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapaino Oy, 1927. – 740 s. (На финском яз.)

17. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. – Санкт-Петербург : Наука, 1994. – 236 с.

18. Захарова О. В. Петр I в преданиях XVIII–XX вв.: сюжеты, мотивы, проблема жанра // Проблемы исторической поэтики. – 2021. – Т. 19. – № 1. – С. 75–87. – DOI: 10.15393/j9.art.2021.9202.

19. Иванова Т. Г. Историческое пространство в песне о Русско-шведской войне 1788–1790 годов // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. – 2021. – Т. 43. – № 6. – С. 8–15. – DOI: 10.15393/uchz.art.2021.65.

References

1. Alekseeva O. B., Emelyanov L. I. Russian historical songs of the 18th century. In: Historical songs of the 18th century. Leningrad, Nauka Publ., 1971, pp. 7–19. (In Rus.)
2. Chistov K. V. Some moments of the history of Karelia in Russian historical songs. In: Issues of the history of Karelia. Proceedings of the Karelian branch of the Academy of Sciences of the USSR. Iss. X. Ed. Ya. A. Balagurov. Petrozavodsk, State Publ. House of Karelian ASSR, 1958, pp. 67–6. (In Rus.)
3. Suomen Kansan vanhat runot. Osa I–XV. Julkaissut A. R. Niemi. Helsinki, Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapaini OY Publ., 1908–1997. (In Finnish)
4. Karelian-Finnish folk epic: in 2 vol. Vol 1. Comp. by V. Ya. Evseev. Moscow, Oriental literature Publ., 1994, 476 p. (In Karelian and Rus.)
5. Karelian epic songs. Comp. by V. Ya. Evseev. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1950, 526 p. (In Karelian and Rus.)
6. Epic songs of South Karelia. Comp. by V. P. Mironova. Petrozavodsk, Periodika Publ., 2006, 446 p. (In Karelian and Rus.)
7. Folklore tradition of Vedlozero. Comp. by V. P. Mironova. Petrozavodsk, Verso Publ., 2013, 414 p. (In Karelian and Rus.)
8. Peter the famous King. Comp. by V. P. Mironova. Petrozavodsk, Periodika Publ., 2022, 211 p. (In Karelian and Rus.)
9. Evseev V. Ya. Historical foundations of the Karelian-Finnish epic: in 2 vol. Vol. 1. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1957, 334 p. (In Rus.)
10. Evseev V. Ya. Karelian folklore in the historical coverage. Leningrad, Nauka Publ., 1968, 201 p. (In Rus.)
11. Urvantceva N. G. Peter the Great as a Folk Hero of the Russian North. Bibliographic Index. Saint Petersburg, Dmitrij Bulanin Publ., 2021, 176 p. (In Rus.)
12. Karkhu E. G. History of Finnish literature. From the beginnings to the end of the 19th century. Leningrad, Nauka Publ., 1979, 510 p. (In Rus.)
13. Putilov B. N. Peter the Great – folklore hero. Peter the Great: Traditions, legends, anecdotes, fairy tales, songs. Saint Petersburg, Azbuka klassika Publ., 2009, 320 p. (In Rus.)
14. The ancient songs of the Finns. 11: Poems of Viena County. Narrative poems based on the Kalevala. Comp. by A. R. Niemi. Helsinki, Finnish Literature Society Publ., 1908, 924 p. (In Finnish)
15. The ancient songs of the Finns. 7: Border and North Karelia poems. Comp. by A. R. Niemi. Helsinki, Finnish Literature Society Publ., 1934, 719 p. (In Finnish)
16. The ancient songs of the Finns. 2: Poems of Aunus, Tver and Novgorod-Karelia. Comp. by A. R. Niemi. Helsinki, Finnish Literature Society Publ., 1927, 740 p. (In Finnish)
17. Putilov B. N. Folklore and popular culture. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2009, 1994, 236 p. (In Rus.)
18. Zakhарова О. В. Peter the Great in the folklore legends of the 19th – early 20th centuries: plots, motifs, problem of genre). *The Problems of Historical Poetics*. 2021, vol. 19, no. 1, pp. 75–87. DOI: 10.15393/j9.art.2021.9202. (In Rus.)
19. Ivanova T. G. Historical space in the song about the Russian-Swedish war of 1788–1790. *Proceedings of Petrozavodsk State University*. 2021, no. 43–6, pp. 8–15. DOI: 10.15393/uchz.art.2021.651. (In Rus.)

УДК 398.87(=352.3)

DOI 10.25587/SVFU.2023.98.29.002

A. M. Гутов

Институт гуманитарных исследований, филиал ФНЦ «Кабардино-Балкарский научный центр РАН»

СПОСОБЫ КОНЦЕНТРАЦИИ ВНИМАНИЯ
В АДЫГСКИХ ИСТОРИКО-ГЕРОИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ

Аннотация. Цель работы – установление совокупности приемов, используемых певцом для привлечения и надежного удержания внимания в течение всего времени исполнения героико-эпического произведения, а также для успешной трансмиссии устного текста. Привлечение внимания слушателя и активное воздействие на него – одно из непременных условий полнокровного функционирования фольклорного произведения, в особенности такого сложного как эпическая песня, в которой объединены вокальное сольное, хоровое, инструментальное, иногда и драматургическое искусство. В адыгской эпической традиции немаловажно учитывать также сопровождение песни обязательным компонентом в виде прозаического сказания, одна из важных функций которого – внести по мере надобности своего рода комментарии к песенному тексту. В научной фольклористической литературе, по сути, нет специальных трудов, посвященных импрессивной функции исполнения устно-поэтического произведения. Ей уделяется внимание чаще всего не специально, а в связи с изучением особенностей исполнительского мастерства сказителя, певца, сказочника (А. Лорд, И. В. Пухов, В. В. Илларионов). Основной метод нашего исследования – историко-сравнительный, который подчиняет себе некоторые приемы компаративистики, структурального анализа и статистических изысканий. В совокупности общие и частные способы исследования не выходят за пределы ставшего традиционным системно-аналитического метода. Отмечается особая роль в концентрации внимания традиционной формы исполнения – соло певца в сопровождении хоровой партии, которую составляют все присутствующие, вовлекаемые тем самым в коллективное творчество. Еще одной особенностью является обычай произвольно передавать своего рода эстафету исполнения любому из присутствующих. Данное обстоятельство требует от каждого участника не только внимательности, но и достаточного мастерства и знания текста исполняемого произведения, чтобы не ударить лицом в грязь, т. к. отказаться от предложенной роли он не может по этическим соображениям – чтобы не прослыть невеждой. Также рассматриваются и другие приемы воздействия на аудиторию, в том числе композиционные, лексико-грамматические, фонетические. Из разряда эвфонических обращается внимание на способ стиховой организации «подхват» или анадиплосис, по мнению исследователей призванный обеспечить легкость усвоения текста, что важно для полнокровного функционирования героико-эпического цикла в целом.

Ключевые слова: историко-героический эпос; мнемотехника; композиция; эпический цикл; субъект; объект; адыгская песенно-эпическая традиция; импрессивная функция исполнения эпоса; воздействие на аудиторию; комплекс способов концентрации внимания.

ГУТОВ Адам Мухамедович – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН, Нальчик, Россия. ORCID 0000-0003-3072-2234.

E-mail: adam.gut@mail.ru

GUTOV Adam Mukhamedovich – Doctor of Philological Sciences, Professor, Chief Researcher, Institute of Humanitarian Studies of the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Nalchik, Russia. ORCID 0000-0003-3072-2234.

E-mail: adam.gut@mail.ru

A. M. Gutov

Institute of Humanitarian Studies, Branch of the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the RAS

Methods of concentration of attention in Adyge historical and heroic songs

Abstract. The purpose of work is to establish the techniques used by the singer to attract and reliably retain attention during the performance of a heroic-epic work, as well as for the successful transmission of the spoken text. Attracting the listener's attention and actively influencing it is one of the essential conditions of a full-blooded functioning of a folklore work, especially such a complex epic song, which unites vocal solo, choral, instrumental, and sometimes dramaturgical art. Another essential element of the Adyge tradition is a prosaic narration, a compulsory part of the song, with one important function to comment on the text as necessary. In the scholarly folklore literature, there are no special works devoted to the expressive function of the performance of an oral-poetic work. Most often it is addressed not specifically, but in the context of studying the features of the performing skills of a narrator, singer, storyteller (Albert Lord, Innokenty Pukhov, Vasily Illarionov). The main method of our study is historical and comparative, which subordinates some of the techniques of comparativism, structural analysis and statistical research. Together, the general and individual methods of research do not go beyond the traditional systematic-analytical method. A special role in the concentration is played by the traditional form of performance – a solo singer accompanied by a choral part, which is composed by all present, thus involving them in the collective work. A further characteristic is the custom of passing on a kind of baton to any one of those present. This requires not only attentiveness from each participant, but also sufficient skill and knowledge of the text of the work in question so as not to slip into the mud, since one cannot ethically refuse the offered role lest one should be branded as an ignoramus. Other techniques of influencing the audience are also considered, including compositional, lexical-grammatical and phonetic ones. Among the euphonic ones, attention is paid to the way of poetic organization – anadiplosis, which, according to the researchers, is intended to ensure the ease of text absorption, which is important for the full-blooded functioning of the heroic-epic cycle as a whole.

Keywords: historical and heroic epic; mnemonics; composition; epic cycle; subject; object; Adyge song-epic tradition; impromptu function of the performance of the epic; impact on the audience; a set of ways to concentrate attention.

Введение

Понятие *прекрасного* предполагает непременное существование воспринимающей стороны. С какой бы мерой объективности мы не подходили к тому или иному явлению, его невозможно оценить по принципу «*прекрасное-бездобразное*», если мы не будем учитывать фактор восприятия и ответную реакцию на содержание информации. Это требует присутствия двух взаимосвязанных факторов. С одной стороны, обязателен субъект творческого процесса или создатель, которым может быть писатель, художник, композитор и т. п. или, например, актер, музыкант-исполнитель, декламатор. С другой – реципиент (зритель, слушатель, созерцатель). Аксиоматично, что субъекту – создателю или исполнителю – в равной мере важно уметь концентрировать внимание на своем творении, на себе или на процессе демонстрации. В искусстве эта задача возникает как перед профессиональным художником, писателем, композитором, артистом, так и перед всяkim иным лицом, если оно занято художественным творчеством любого характера, будь то создание нового произведения или объективация того, что было создано кем-то другим. Специалисты в области психологии искусства признают по этому поводу, что «... творчество – в самом широком смысле – есть *взаимодействие* (курсив наш. – *A. Г.*), ведущее к развитию» [1, с. 18]. Иными словами, актуализация произведения искусства обязательно предполагает двусторонние коммуникативные отношения. Естественно при этом, что субъект *художественного общения* (если будет уместным употребить такое сочетание) прямо заинтересован в привлечении наибольшего внимания воспринимающей стороны, являющейся в данном случае объектом воздействия, и призван стремиться к этому. При полном отсутствии стороны

восприятия (за исключением случая, когда субъект и объект представляются в одном лице, т. е. человек поет, декламирует, рисует или исполняет инструментальный наигрыш исключительно для самоудовлетворения) акт демонстрации теряет всяческий смысл.

Относительно фольклора названная проблема столь же актуальна, как и в отношении других областей функционирования культуры, в данном случае – народной. Читателя литературного произведения, зрителя в театре, слушателя в концертном зале необходимо заинтересовать с первой же фразы, движения, музыкального такта, цвета и композиции, а далее удерживать внимание реципиента до полного завершения активной стадии объективации. То же самое относится и к сказителю, народному поэту-песнетворцу, певцу. От него изначально требуется найти такой ракурс самовыражения, который способен непременно привести к устойчивому контакту между сторонами, чтобы воспринимающий был вовлечен в систему тех условностей, которые движут исполнителем или же составляют сущность актуализируемой им системы. Далее также требуется, чтобы внимание воспринимающего не ослаблялось в течение всего процесса исполнения. Для литературного произведения это будет время, занимаемое прочтением текста, для спектакля или фильма, художественного чтения со сцены, для исполнения музыкального произведения – это время, занимаемое его демонстрацией, для картины, скульптуры или архитектурного творения – пространственная и времененная возможность основательного ознакомления с ним. Активация внимания обязательна для того, чтобы само исполнение или представление стало для другой стороны актом восприятия, выстраиваемого по законам искусства – со своим началом, погружением в содержание, катарсической развязкой и возвращением в исходное состояние. При этом, последнее происходит уже в новом качестве, т. к. воспринимающий возвращается не в исходное состояние: он совершает полный виток по спирали, вследствие чего оказывается обогащенным результатами процесса восприятия. Для фольклора, в том числе для эпических его жанров, это особенно важно в связи с тем, что устное исполнение – единственная форма естественного функционирования произведений. Помимо того, это и основная форма трансмиссии данного феномена культуры.

Обзор литературы

В научной фольклористической литературе, по сути, нет специальных трудов, посвященных импрессивной функции исполнения устно-поэтического произведения. Ей уделяется внимание чаще всего не специально, а в связи с изучением особенностей исполнительского мастерства сказителя, певца, сказочника. В классическом труде Альберта Лорда «Сказитель» [2] данный вопрос отдельно не рассматривается, но автор приводит несколько весьма любопытных наблюдений, сделанных им самим, а также его учителем Милменом Пэрри. Так, отмечается, что наиболее уместным временем исполнения эпических песен у южных славян является ночь, что характерно для традиционной культуры многих народов. Также автор указывает на этап предварительной подготовки к исполнению – певец настраивается сам, для него подготавливается наиболее удобное место в помещении, собирается аудитория. Исполнитель должен учитывать состав слушателей, и это в известной мере корректирует тональность его выступления. Для поддержания внимания к себе певец чередует нарратив с «ролевыми» драматургическими фрагментами. Процесс исполнения призван отрешить слушателей от обыденной обстановки и перенести их сознание в воображаемый мир эпоса. Также отмечается, что аудитория поддерживает певца знаками внимательного отношения, хотя каковы сами эти знаки в труде не указывается. Однако когда певец чувствует, что аудитория устала и ему трудно поддерживать контакт, он спешит сделать передышку. При этом он не сразу прерывает свое исполнение, а доводит изложение до какой-то логической точки и только тогда позволяет себе паузу. Если же и после такого перерыва он чувствует утомленное состояние слушателей, певец, не слишком затягивая, завершает свое исполнение. Также ученый обращает внимание на то, что многое зависит от таких факторов, как талант и профессиональные качества исполнителя, его самочувствие, состав и настрой аудитории и пр. [2, с. 15–18].

В отечественной научной литературе положение с освещением проблемы аналогичное. Один из типичных примеров – доклад И. В. Пухова, впоследствии опубликованный в материалах научной сессии [3]. Современный якутский фольклорист В. В. Илларионов посвятил искусству олонхосотов целую главу своей монографии, в ней сделан краткий аналитический обзор литературы вопроса, включая и названный труд И. В. Пухова. Также уделено достаточное внимание интересующей нас теме, хотя она и не называется в качестве основной [4, с. 91–199]. В работах обоих исследователей представляет интерес упоминание того, что при исполнении олонхо обязателен особый настрой как самого исполнителя, так и слушателей, без чего сам акт исполнения теряет свою актуальность. Также обращается внимание на то, что исполнители олонхо используют такие приемы как фактически сакральная ритуализация процесса, активация мимики и жестов, ритмизация речи, что местами приближает ее к пению, прославление ритмически организованного повествования прозаическими вставками, варьирование тембром голоса в зависимости от содержания того или иного фрагмента. Нечто подобное можно заметить и в адыгской исполнительской культуре, что позволяет говорить о типологически сходных явлениях в эпических традициях разных народов.

Методы исследования

Основной метод нашего исследования – историко-сравнительный, который подчиняет себе некоторые приемы компаративистики, структурального анализа и статистических изысканий. В совокупности общие и частные способы исследования не выходят за пределы ставшего традиционным системно-аналитического метода. Поскольку затронутая в статье проблема не становилась ранее предметом специального исследования на материале эпоса народов Кавказа, мы были вынуждены концентрировать внимание на узком круге вопросов и ограниченном фактическом материале.

Результаты и обсуждения

В адыгской фольклористике проблеме исполнительства и всего связанного с этим наиболее серьезное внимание уделил З. М. Налоев, который, исследуя особенности хранения и передачи эпического и песенного текста, отмечает ряд интересных обстоятельств [5, с. 309–311]. Прежде всего, он обращает внимание на мнемотехнические способы, которыми пользуются певцы-джегуако. Из перечисляемого им комплекса приемов для нас представляют интерес следующие. Прежде всего, это звуковая организация текста – активное использование аллитерации, ассонанса, анафоры, рефrena. В особенности эффективным и употребительным автор признает такое средство как «подхват» или анадиплосис (в некоторых работах – «подхватная рифма») – повторение в начальной части последующего стиха, звука или сочетания звуков, а порою и целого слова, которое присутствует в конце предыдущего. Это признается одним из самых эффективных способов в адыгской устной поэзии, которые обеспечивают легкость как восприятия текста, так и его запоминания, что впервые заметил еще один из первых исследователей адыгской традиционной культуры Султан Хан-Гирей в 30-е гг. XIX в. [6, с. 111]. Второе обстоятельство, на которое обращает внимание ученый, – традиционный прием своеобразного переноса или «перебрасывания» функции солиста-корифея одним певцом на другого. Речь идет о том, что при исполнении героической песни запевала имеет возможность с любой спетой им мелострофы переложить свою функцию на любого из присутствующих, и тот обязан исполнить песню до конца или же, спев один фрагмент или более, также передать эстафету другому. Это обстоятельство обязывает каждого из присутствующих быть предельно внимательным, чтобы в случае перехода функции к нему быть наготове, не попасть впросак и не разрушить протекающий процесс. Традиционно героические песни у адыгов исполняются сольно, но – при обязательном хоровом сопровождении с участием всех присутствующих. Поэтому каждый из них оказывается причастным к исполнению и не может позволить себе расслабиться. Поэтому такой «переброс» может пониматься как переход нового солиста из статуса рядового участника хора в более высокий. Учитывая данное обстоятельство, такой прием становится не только

средством активизации внимания каждого из присутствующих, но и приобщения его к процессу. Одновременно это служит средством предохранения исходного текста от слишком вольного варьирования верbalного текста, хотя при длительном устном бытования никакие приемы мнемотехники не могут уберечь его от воздействия общефольклорной закономерности. Дополнительным подспорьем в культуре адыгского исполнительского искусства было использование еще одного механизма: поверка содержания, заложенного в песне, информацией, которая передавалась в сопровождающем её историческом предании. Кроме того, был еще один «контрольный орган»: когда расхождения в вариантах достигали определенной критической стадии, признанные знатоки народной поэтической традиции, собирались вместе и рассматривали все версии. В результате дискуссий, а чаще судом наиболее признанных знатоков, «утверждался» единый канонический текст, который, конечно же, со временем мог снова обрести свои варианты. Но все же, как признает З. М. Налоев, слово в песне имело столь высокий авторитет, что нередко заменяло даже письменные исторические свидетельства, хотя с современной точки зрения очевидно, что, функционируя по законам устного поэтического искусства, она могла отступать от фактической правды [5, с. 311–313]. Названные приемы обеспечивали столь строгое отношение к тексту, что невольно принуждало исполнителей проявлять особое внимание к каждому слову в нем, и это отражалось на исполнительской традиции.

Способы активации внимания отражены и непосредственно в текстах. Так, в «Песне о Хасанше Шогемок» мобилизующим внимание компонентом оказывается зчин, представляющий собой самостоятельное философское суждение афористического плана: *«Надежда и сон – доброе отцово наследие, / На добный исход пока надеялись, нас застал черный день...»* [7, с. 131] (здесь и далее перевод автора. – А. Г.).

Два поэтических стиха, с которых начинается песенный текст, выполняют функцию пролога к изложению, в котором содержатся последующие драматические и трагические события. Сюжет построен по принципу: «Вот как это было», и это призвано концентрировать внимание. Герой в одиночку нападает на целый свадебный поезд в надежде отбить свою возлюбленную, и вначале это ему удается, но затем он попадает в западню, погибает, а при его погребении невеста закалывается, их обоих хоронят в одной могиле. Подобное построение имеет и другая песня, «Жалоба невестки Жансоховых». Она посвящена трагическому событию, истреблению последнего отрока из некогда могущественного княжеского клана, от которого не осталось ни одного лица мужского пола. Формула зчина – *«Лес, Тхашагским именуемый, из одного дикого яблочка <появился>, / Орел могучий, парящий над ним, из одного <хрупкого> яйца <появился>»* [8, с. 120] – со всей философской глубиной и поэтичностью указывает на то, трагедии какого огромного масштаба посвящается эта песня. В данной бинарной параллельной конструкции иносказательно присутствует третий компонент: если бы этот мальчик вырос, он мог бы возродить славную фамилию, как от единственного яблочка произрос дремучий лес, или же он мог бы стать наездником, могучим, как парящий в небе орел.

Песня исполняется мужчиной в сопровождении мужского хора, как велит традиция, но она звучит от лица несчастной матери мальчика, бессильной противостоять могущественным врагам, которые расправились над беззащитным ребенком. Она в силах лишь обнародовать всю глубину трагедии и в заключение проклясть убийцу её сына. Таким образом, текст песни получает обрамление: начало – философская сентенция, заключение – проклятие. Как и в предыдущем случае, это призвано обеспечить логическую стройность композиции и удерживать внимание аудитории в непрестанном напряжении.

В этом смысле оригинально построение еще одной песни, «Сетования Нартуга», которая начинается также не героически: *«Нынешние девушки на стройных юношей заглядываются»* [9, с. 372]. Сюжет предания, сопровождающего эту песню, повествует, что герой, бывалый наездник по имени Нартуг (букв. «нартское / богатырское сердце») состарился в походах, где потерял всех своих сподвижников, которые только и могли бы воздать ему должное и поведать

миру о былых подвигах. А когда он, оставшийся в одиночестве и достигший преклонного возраста, решился завести семью, чтобы не прервалась его родовая линия, оказалось, что никто из людей нового поколения даже не слыхал о его славных делах. Поэтому ни одна девушка не хотела выйти замуж за неведомого перезрелого жениха. Поскольку сам он не мог рассказывать о собственных подвигах, герой, чтобы не прослыть еще и хвастуном, прибегнул к оригинальному средству. Так как слово, вошедшее в песню, традиционно обладало сакральной значимостью и не могло быть вымыслом, он, как бы для себя самого, но не для широкой аудитории, сложил песню об одном из многих своих деяний. Композиция её примечательна: запевом становится приведённая выше формула – сетование героя на невнимание к его персоне. Далее указывается причина, побудившая его сложить песню, затем методом «нанизывания» следует перечисление свидетельств подлинности упоминаемого им подвига – расправы над неким жестоким князем-самодуром. В заключение тактично упоминается, что герой еще почитается настоящими наездниками, а концовкой звучит заклятие в адрес тех, кто решится злословить в его адрес. Благодаря такому построению текста песня способна держать слушателя в постоянном напряжении, т. к. каждая мелострофа характерна словесным наполнением новой важной относительно законченной информацией, непременно возвращающей к содержанию зачина. Поэтому аудитория может следить за нитью излияний автора, по сути же – лирического героя.

Апелляция к сакральности песни звучит в зачине еще одного произведения, «Песни каладесовцев»: «Запеваешь её – что Корана заповедь читаешь, / Подпеваешь ей – что зацир (духовную песню) поешь... [10, с. 479]. Песня относится к разряду мемориальных, она была сложена по поводу героической гибели защитников селения Каладес, разоренного вражеским войском – обстоятельство, которым можно объяснить особо трепетное отношение к её исполнению. В этом плане два стиха зачина служат тем камертоном, который определяет эмоциональный настрой певца и аудитории во время исполнения.

В героико-лирической по типу песне «Плач княгини Гошагаг» в той же позиции зачина представлена формула, содержащая прямой призыв к слушателям приобщиться к пению: «Когда запеваю старинную песню о Гошегаг, подпевайте: / Кто не подпевает, когда поют песню, в том нет мужества, / Кто не пособляет, когда ведут табун угоняемых лошадей, у того нет доли в добыче [11, с. 53]. Такой зачин несколько сложнее структурирован, нежели в предыдущих примерах: здесь и прямой призыв к приобщению, и сравнительная параллельная конструкция, уподобляющая исполнение песни к дерзкому молодечеству. Но он также призван мобилизовать присутствующих на то, чтобы пение стало общим действием, где у солиста всего лишь главная из ролей, дающая остальным возможность приобщиться к акту исполнения, тем самым стимулирующая каждого альтернативой – оказаться в безликой толпе людей обычных, или же быть причисленным к стану настоящих наездников.

Надо заметить, что при исполнении героической песни все присутствующие, исключая женщин, детей и прислугу, должны были составить солисту сопровождающую хоровую партию, которая представляла собой антифонное или стреттное исполнение мелодии без слов. Этим песня не просто активировала внимание аудитории, но и сплачивала всех присутствующих, приобщая их к единому действу. Несмотря на «негероическое» содержание – переживания жены, ожидающейся уехавшего мужа-наездника – данная песня по форме исполнения ближе к разряду героических, нежели подлинно лирических.

В другой песне названного типа, «Мурат», налицо тот же прием, но без побудительной интонации: *Кто споёт мою песню, тот маслом меня умастит...* [11, с. 77].

Функцию концентрации внимания несет и характерная только для поэтических текстов манера употреблять местоимения, глаголы и некоторые слова групп подлежащего и сказуемого не в третьем лице, как подобает согласно правилам грамматики, а во втором – в форме обращения к самим героям, как это видим в приведенном фрагменте «Песни каладесовцев». С той же

целью активации внимания вербальный текст от третьего лица порою может сменяться прямой речью от лица самого героя.

Нечто подобное, но в более лапидарной форме или даже несколько скрытом виде можно отметить не словосочетаниями, а отдельными словами и репликами в медиальных формулах песенного текста. Чаще всего, это слова и звуковые комплексы, функции которых принято считать своего рода вспомогательными. Это типичные для песен сочетания наподобие «о-о», «ой», «да» и пр. Поэтому за ними закрепились определения «несмыслонесущие слова», «ритмизирующие слова», «огласовки», которыми изобилуют фактически все тексты историко-героического эпоса адыгов, как и вообще песни разных народов. На первый взгляд, основная задача употребления таких единиц речи в поэтическом тексте и вправду сводится к поддержанию заданного ритма, в чем их роль бесспорна и очевидна. Но это лишь одно из их предназначений. Не менее важно, что они играют значительную роль именно в плане поддержания интереса аудитории к песне. Нередки случаи, когда в названной функции употребительны слова и сочетания звуков с семантически выраженным значением. Судя по всему, неслучайно то, что в песнях многих народов мира единицы данного класса не могут быть взаимозаменяемыми: то, что уместно в тексте одной песни, не всегда может быть употреблено в ином контексте якобы только для поддержания ритма, т. к. на самом деле зачастую они имеют свою эмоциональную окрашенность. В адыгской певческой традиции это проявляется с очевидностью.

Слова и звуковые комплексы названного плана характерны тем, что они полифункциональны, хотя при первом беглом знакомстве прежде всего бросается в глаза их роль в поддержании ритма. Отчасти это происходит не только вследствие невнимательного прочтения исследователем, но и потому, что даже в некоторых полнозначных словах, вошедших в песенный текст, автологический смысл порою несколько стирается, уступая часть своего содержания задаче эвфонии. Но семантика все же отнюдь не нивелируется.

Например, такая популярная в текстах адыгских песен «вставная» речевая единица как *жыыпIэркъэ* – «сказал бы ты» настолько наполнена смыслом, что её автологическое значение, побуждение к поддержанию песни, поднятию духа, довольно прозрачно проявлено, хотя в контексте налицо и её важная роль в соблюдении ритма. Данное слово бывает уместно в тексте песни о подвигах, даже о гибели, если только она героическая, но никак не плачевая. Она стоит в форме глагола второго лица единственного числа и потому может быть понята как обращение к присутствующему. Есть целая группа слов, исходная семантика которых не затушевывается или же стирается не окончательно, это *мыгъуэ* (в русской транскрипции – *муго*), *гущэ* (*гуша*), *сэрмахуэ* (*сармахо*), уместные в песнях минорного склада. Их исходные значения трудно передать на другом языке, но все они объединяются негативным оценочным содержанием и в песнях используются с двойным назначением, не только для поддержания ритма, но и для создания у слушателей настроения драматизма или трагизма. Второе в героических песнях адыгов оказывается уместным в связи с тем, что многие из них, например, так называемые мемориальные, сочинялись чаще всего для увековечения памяти о подвигах павших героев, поэтому в лексике историко-героических песен часто мотивы величания героя, прославления подвига переплетены с выражением печали и сожаления.

С той же целью, но уже в мажорной тональности, использовались и частицы, которые при всей своей семантической неопределенности создавали в песенном тексте выраженный стилевой настрой, обретая звательные и побудительные функции. Таковы используемые в разных частях поэтического текста звуковые комплексы *уей*, *уа*, *атIэ* и пр., в контексте весьма близкие по смыслу прямой апелляции к сознанию слушателей.

Заключение

Привлечение и удержание внимания аудитории весьма важно для функционирования всех жанров фольклора. Для этого в устной народной традиции складываются разнообразные способы, обеспечивающие полнокровное бытование каждого жанра. Как можно полагать, в данной

области у разных народов и в различных жанрах фольклора можно отметить много сходных явлений, однако прежде, чем их выявить, целесообразно исследовать те приемы и способы, которые сложились в пределах одного этноязыкового ареала и одного жанра.

Как показал рассмотренный материал, в практике бытования адыгского историко-героического эпоса обнаруживается целый комплекс способов концентрации внимания и, если сказать более смело, для инициации слушателей в мир песенно-эпической традиции. Их можно подразделить, как явствует из рассмотренных материалов, на ситуативные, композиционные, лексико-грамматические и фонетические. Немаловажную роль играет также использование мнемотехнических средств. В своей совокупности они обеспечивали в традиционном обществе продуктивное функционирование жанра, сложного по структуре: бинарные циклы из песни и сопровождающего её предания. Такое сочетание обеспечивает возможность поверять содержание песни сведениями из предания, а правдивость эпизодов в повествовании фрагментами из песни, ставшими устойчивыми формулами. Для удержания внимания аудитории имеет большое значение композиционный прием обрамления: нередко песня начинается с захватывающей афористически отточенной формулы, прямое и переносное значения которой раскрываются в ходе исполнения, а окончательное разрешение коллизии преподносится в заключительной части песни («Сетования Нартуга», «Песня о Хасанше Шогемоко», «Сетования невестки Жан-саховых» и др.). Важным обстоятельством является создаваемая атмосфера процедуры исполнения как таинства: оно почитается как приближенное к священнодействию, а слово песенного текста признается за истину, поэтому от каждого слушателя требуется его точное запоминание. Оригинальным приемом для удержания внимания является то обстоятельство, что каждый взрослый мужчина, присутствующий при исполнении, обязан влиться в общий хор голосового сопровождения, причем он предельно внимателен к пению солиста, поскольку тот может препоручить свою функцию любому из присутствующих. При этом незнание или неумение грозят незадачливому избраннику утратой его реноме.

Все названные приемы составляют достаточно надежную основу для сохранения и трансмиссии поэтического текста, мелодии и прозаического повествования в совокупности.

Литература

1. Пономарев А. А. Психология творчества. – Москва : Наука, 1976. – 304 с.
2. Lord A. The Singer of tales. Second edition. – London : Harvard edition press, 2000. – 312 р. (На анг. яз.)
3. Пухов И. В. Исполнение олонхо // Доклады на II научной сессии. – Вып. I. – Якутск : Якутское гос. изд-во, 1951. – С. 133–164.
4. Илларионов В. В. Эпическое наследие народа саха. – Новосибирск : Наука, 2016. – 344 с.
5. Налоев З. М. Институт джегуако. – Нальчик : Тетраграф, 2011. – 408 с.
6. Хан-Гирей Султан. Записки о Черкесии. – Нальчик : Эльбрус, 1978. – 335 с.
7. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. – Т. III. – Ч. 1. – Москва : Советский композитор, 1986. – 264 с. (На адыгейском, кабардино-черкесском и рус. яз.)
8. Адыгэ пшинальэ (Адыгские народные песни) / составитель З. П. Кардангушев. – Налшык : Эльбрус, 1992. – 224 с. (На кабардино-черкесском и рус. яз.)
9. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. – Т. III. – Ч. 2. – Москва : Советский композитор, 1990. – 488 с. (На адыгейском, кабардино-черкесском и рус. яз.)
10. Адыгские песни времен Кавказской войны. – Нальчик : Печатный двор, 2014. – 656 с. (На адыгейском, кабардино-черкесском и рус. яз.)
11. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. – Т. IV. – Ч. 1–2. – Нальчик : КБИГИ, 2017. – 530 с. (На адыгейском, кабардино-черкесском и рус. яз.)

References

1. Ponomarev A. A. Psychology of creativity. Moscow, Nauka Publ., 1976, 304 p. (In Rus.)
2. Lord A. The Singer of tales. Second edition. London, Harvard edition press, 2000, 312 p.
3. Pukhov I. V. Olonko performance. In: Reports at the II scientific session. Iss. I. Yakutsk, Yakut State Publ. House, 1951, pp. 133–164. (In Rus.)
4. Illarionov V. V. The epic legacy of the Sakha people. Novosibirsk, Nauka Publ., 2016, 344 p. (In Rus.)
5. Naloev Z. M. Jeguaco Institute. Nalchik, Tetraphraph Publ., 2011, 408 p. (In Rus.)
6. Khan-Girey Sultan. Notes on Circassia. Nalchik, Elbrus Publ., 1978, 335 p. (In Rus.)
7. Folk songs and instrumental tunes of the Circassians. Vol. III, part 1. Moscow, Sovetskii kompozitor Publ., 1986, 264 p. (In Adyghe, Kabardino-Circassian and Rus.)
8. Adyghe folk songs. Compiled by Z. P. Kardangushev. Nalshik, Elbrus Publ., 1992, 224 p. (In Kabardino-Circassian and Rus.)
9. Folk songs and instrumental tunes of the Circassians. Vol. III, part 2. Moscow, Sovetskii kompozitor Publ., 1990, 488 p. (In Adyghe, Kabardino-Circassian and Rus.)
10. Adyghe songs of the times of the Caucasian war. Nalchik, Printing Yard, 2014, 656 p. (In Adyghe, Kabardino-Circassian and Rus.)
11. Folk songs and instrumental tunes of the Circassians. Vol. IV, parts 1–2. Nalchik, KBIGI Publ., 530 p. (In Adyghe, Kabardino-Circassian and Rus.)

УДК 398.224(=161.1)
DOI 10.25587/SVFU.2023.63.59.003

Т. Г. Иванова

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН

БЫЛИННАЯ ТРАДИЦИЯ В БЫВШЕМ ЕНИСЕЙСКОМ ОКРУГЕ (УЕЗДЕ)

Аннотация. В статье на фоне истории заселения русскими людьми в XVII–XIX вв. сибирских рек Енисей и Ангара рассматривается региональная былинная традиция Енисейского уезда. Автор исходит из положения о былинных метрополиях, через которые осуществлялось распространение былин на европейской части России: «материнские метрополии» (Киев, Владимиро-Сузdalские земли, Новгород); «колонизационные метрополии» (Новгород, Владимиро-Сузdalские земли, Москва), из которых былины продвигались прежде всего на Русский Север; «региональные метрополии» (точки Русского Севера, Поволжья), откуда эпос распространялся на земли некоего большого историко-культурного региона; «локальные метрополии», выполнявшие ту же функцию распространения былин, но на более ограниченной территории. Енисейско-Ангарский край играл роль «региональной метрополии» в Сибири и одновременно «колонизационной метрополии» для продвижения русских былин на восток Сибири (Колыма, Индигирка, Анадырь). Автором описывается былинный репертуар края (сюжеты «Илья Муромец и Соловей-разбойник», «Илья Муромец и разбойники», «Илья Муромец и Калин-царь», «Илья Муромец и Сокольник», «Добрыйня Никитич и Змей», «Добрыйня и неудавшаяся женитьба Алеша Поповича», «Сухман», былины-новообразования «Бой Добройни с бабой Горынищем», «Калинин-царь увозит девушку»). Акцентируется внимание на своеобразии отдельных деталей в построении сюжетных поворотов и образов героев. Даётся характеристика всем немногочисленным текстам, записанным в конце XIX–XX вв. Указывается на процессы затухания песенно-эпической традиции в местном крае, что выразилось прежде всего в деформированных и фрагментарных записях. Особо говорится о затухании функции исторической памяти в былинах, о чем свидетельствует исчезновение важных для былин топонимов (например, Киев).

Ключевые слова: былина; региональная былинная традиция; Енисей; Ангара; история заселения; былинные метрополии; былинный репертуар; Илья Муромец; Добрыйня Никитич; процессы затухания эпической традиции.

T. G. Ivanova

Institute of Russian Literature (Pushkin House), RAS

Russian epic tradition in the former Yenisei District

Abstract. The article examines the regional epic tradition of the Yenisei District against the background of the history of settlement by Russian people in the 17th–19th centuries along the Siberian rivers of Yenisei and Angara. The author proceeds from the thesis on epic metropolises, through which the distribution of epics in the European part of Russia was carried out: “mother metropolises” (Kiev, Vladimir-Suzdal lands, Novgorod); “colonization metropolises” (Novgorod, Vladimir-Suzdal lands, Moscow), from which the epics moved primarily to the Russian North; “regional metropolises” (points of the Russian North, the Volga region), from where the

ИВАНОВА Татьяна Григорьевна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела русского фольклора Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: tgivanova@inbox.ru

IVANOVA Tatiana Grigorievna – Doctor of Philological Sciences, Chief Researcher, Russian Folklore Department, Institute of Russian Literature (Pushkin House) RAS, Saint Petersburg, Russia.

E-mail: tgivanova@inbox.ru

epic spread to the lands of a certain large historical and cultural region; “local metropolises” that performed the same function of spreading epics, but on a more limited territory. The Yenisei-Angara region played the role of a “regional metropolis” in Siberia and at the same time a “colonization metropolis” for the promotion of Russian epics to the east of Siberia (Kolyma, Indigirka, and Anadyr). The author describes the epic repertoire of the region (the plots “Ilya Muromets and the Robber Nightingale”, “Ilya Muromets and robbers”, “Ilya Muromets and Kalin the Tsar”, “Ilya Muromets and Sokolnik”, “Dobrynya Nikitich and the Serpent”, “Dobrynya and the failed marriage of Alyosha Popovich”, “Sukhman”, epics-neoplasms “Dobrynya’s fight with a woman Gorynishche”, “Kalinin-tsar takes the girl away”). Attention is focused on the uniqueness of individual details in the construction of plot twists and images of heroes. The characteristic of all the few texts recorded at the end of the 19th – 20th centuries is given. It indicates the processes of the decay of the song-epic tradition in the local region, which was expressed primarily in deformed and fragmentary recordings. Special mention is made of the fading of the function of historical memory in epics, as evidenced by the disappearance of toponyms important for epics (for example, Kiev).

Keywords: bylinas; regional tradition; Yenisei river; Angara river; history of settlement; epic metropolises; epic repertoire; Ilya Muromets; Dobrynya Nikitich; processes of decay of epic tradition.

Введение

В связи с былинами нам уже приходилось выдвигать положение об иерархии эпических метрополий [1, с. 11–21]. «Материнскими метрополиями» мы называем регионы, где в X–XIII вв. складывался былинный эпос (Киев, Муром, Рязань, Ростов, Сузdalь, Новгород). «Колонизационные метрополии» – это регионы, откуда в XIII–XVI вв. уже сложившийся эпос продвигался на Русский Север, в Москву, в Поволжье (Новгород, Ростово-Сузальско-Владимирские земли). «Региональные метрополии» – точки Русского Севера, Поволжья и Москвы, откуда эпос распространялся на земли некоего большого историко-культурного региона. Например, бывший г. Кегрола на Пинеге, средневековый административный центр, где сидели представители Москвы, играл роль региональной метрополии для Пинеги, Кулоя, Мезени, Печоры. «Локальные метрополии» выполняли ту же функцию распространения былин, но на более ограниченной территории (например, с. Усть-Цильма для Печоры).

Громадные сибирские пространства на былиноведческой карте представлены отдельными регионами, каждый из которых имеет свою историю заселения и занимает особое место в общей истории продвижения русских людей на восток. Горнозаводской Алтай и его былинная традиция, без сомнения, укореняется в Уральских землях, где сложился metallurgicalский район, образованный казенными и частными демидовскими заводами.

Региональные традиции Восточной Сибири – Илимск и Верхняя Ангара, Индигирка (Русское Устье), Колыма, Анадырь (а также Забайкалье) – увязаны в единый колонизационный поток. Илимское воеводство, игравшее в XVII–XVIII вв. важную роль в организации продвижения русских людей на восток Сибири, как мы уже докладывали на проходившей в Омском государственном педагогическом университете конференции «Народная культура Сибири», посвященной памяти Т. Г. Леоновой (15 декабря 2022 г.), можно рассматривать в качестве отправной точки формирования былинных традиций на Индигирке, Колыме и Анадыре. В свою очередь, песенно-эпическая традиция Илимского воеводства исходит из Енисейского округа, являющегося предметом нашего специального рассмотрения в данной статье.

История поселений Енисейского округа и записи былин в местном крае

1. Енисейский округ (уезд) и г. Енисейск (общая картина в плане хронологии освоения Сибири представлена в книге [2]). Освоение русскими людьми реки Енисей осуществлялось двумя путями – со средней Оби и с севера. Важной точкой для этого региона стала легендарная Мангазея, некогда располагавшаяся на р. Таз (впадает в Карское море несколькими рукавами) (ныне Ямало-Ненецкий автономный округ). Поморы приходили сюда с европейской России и вступали в торговлю мехами с местными народами.

Мангазея стала отправным пунктом для основания первых селений на Енисее: в 1607 г. на р. Турухан (левый приток Енисея) стрельцы и казаки поставили Туруханское зимовье (ныне с. Старотуруханск) [3, с. 587–588]. В 1672 г. на правом берегу Енисея, у впадения в него Нижней Тунгуски, был заложен город Новая Мангазея. Вскоре новый острог стал местом воеводского управления. С 1735 г. город являлся центром Новомангазейского уезда Тобольской провинции Сибирской губернии. В 1763 г. в уезде проживало 805 человек (105 дворов). В 1780 г. Новая Мангазея была переименована в Туруханск [4, с. 320]. С 1822 г. это был заштатный город Енисейского округа Енисейской губернии Восточно-Сибирского генерал-губернаторства. На протяжении всего XIX века Туруханск приходил в упадок.

Сложно сказать, была ли принесена стрельцами и казаками (см. о роли казачества в освоении Восточной Сибири: [5]), а также промышленниками и торговыми людьми в XVII в. в Мангазею и Туруханск былинная традиция. Никаких данных о бытovanии песенного эпоса в этих географических точках фольклористика не имеет. Однако, учитывая, что посадские и оброчные люди в Мангазею приходили с европейского Русского Севера, можно предположить, что этот город, как и Туруханск, некогда знал песенный эпос. Явственные же следы былинной традиции фиксируются, начиная с Енисейского округа.

Основание Енисейского острога (г. Енисейск) приходится на лето 1619 г., когда боярский сын Петр Албычев и стрелецкий сотник Черкас Рукин с казаками из Маковского острога, расположенного на р. Кети (правый приток Оби),¹ добрались до Енисея и ниже устья Ангары поставили новое поселение. За служилыми людьми вскоре потянулись промышленники, торговавшие с местными народами. Уже в 1626 г. в Енисейске была поставлена церковь Введения Богородицы. В 1676 г. Енисейск получил статус города. Долгое время все поселения по Енисею и заенисейская Сибирь находились в ведении воевод из Енисейска.

Основное население Енисейска поначалу составляли служилые люди. В. А. Александров дает следующую статистику на конец XVII – начало XVIII вв.: 1669 г. – 552 человека; 1675–1677 гг. – 442 чел.; 1701 г. – 515 чел.; 1703 г. – 661 чел.; 1719 г. – 556 чел. [6, с. 53]. Говоря о промышленниках, шедших в Енисейск, В. А. Александров указывает, что большая их часть была родом с Поморья. Так, для 1629–1630 гг. исследователь называет количество 363 человека с Поморья, что составляет 72,9 % от общего числа енисейских промышленников.

В ходе постоянных административных реорганизаций статус города Енисейска в XVIII в. менялся: в 1724–1775 гг. – главный город Енисейской провинции; 1782 г. – включен в Тобольское наместничество; 1796 г. – уездный город Тобольской губернии; 1804 г. – Томской губернии. С образованием в 1822 г. Енисейской губернии и учреждением округов Енисейск стал окружным городом (при губернском городе Красноярске). По данным Н. В. Латкина, в Енисейске в это время стоял 1081 дом (из них 15 каменных), 8 церквей, 2 школы, 5 богадельных заведений, 10 заводов, 143 лавки; жителей обоего пола числилось 5824 человека [7, с. 447]. С 1898 г. Енисейск – уездный город Енисейской губернии. В настоящее время это административный центр Енисейского района Красноярского края.

По сведениям А. П. Степанова, первого Енисейского губернатора, в Енисейском округе на 1823 г. было 24 000 жителей, из них государственных крестьян – 11 522 человека [8, с. 154–167]. В 1830-е гг. вольные переселенцы направлялись в Енисейскую губернию из Вологодской, Вятской, Пермской, Ярославской, Пензенской губерний [9, с. 113]. В 1834 г. в Енисейском крае были открыты золотоносные жилы, что способствовало увеличению населения в этом регионе. Расцвет золотодобычи падает на 1840-е – 1850-е гг.

Имеются сведения по самому городу Енисейску. По данным справочника, изданного в 1864 г. (№ 3), здесь стояло 887 домов (2526 муж., 2591 жен.) (статистические данные далее приводятся

¹ Маковский острог, одно из первых поселений на Енисейской земле, был поставлен в 1618 г. Петром Албычевым и Черкасом Рукиным, присланными из Сургута. Кетский (Маковский) острог был одной из опорных баз освоения Сибири.

по справочникам 1864, 1895 и 1911 гг. [10; 11; 12]; при ссылках на данные издания называется порядковый номер деревни (села)). В городе было 8 церквей, 2 монастыря, уездное и приходское училища, богадельня, больница, почтовая станция, пристань, 24 заводика, острог. К 1895 г. население города составляло 4375 муж., 3126 жен. (№ 383). Церквей к этому времени было 14, учебных заведений – 7; заводов и фабрик – 27. В справочнике 1911 г., задачей которого было дать сведения о землях, возможных для освоения переселенцами, направлявшимися в Сибирь в ходе реформ П. А. Столыпина, сведения по Енисейску, как и по другим городам губернии, не приводятся.

В самом г. Енисейске В. С. Толкачевой в 1907 г. была записана (и передана известному этнографу А. Макаренко) былина на сюжет «Илья Муромец на Соколе-корабле» [13, № 40]; два варианта того же сюжета были зафиксированы на магнитофонную ленту в 1977 г. А. М. Мехнечевым [13, № 42 и 42а]. Можно предположить, что в пределах Енисейского округа (на Енисее или Ангаре) была записана былина «Илья Муромец на Соколе-корабле», опубликованная в 1874 г. в журнале «Русская старина» и переданная в редакцию офицером Веселовым [13, № 39].

2. Ангара. Енисейский округ включал территорию Нижней и Средней Ангары (правый приток Енисея). Освоение Ангары русскими людьми осуществлялось из Енисейска. В 1628–1629 гг. на Нижней Ангаре знаменитым землепроходцем Петром Бекетовым был поставлен Рыбинский острог (впоследствии с. Рыбное). Заселение региона землепашенными крестьянами началось в 1640-е гг. По данным Г. Ф. Быкони, по Нижней Ангаре и её притокам на 1670 г. числилось 8 селений (85 семей); на 1719 г. – 14 селений (346 семей) [14, с. 173]. Известно, что в 1680-е гг. выше Рыбинского острога в устьях рек Пинчуги и Кежмы стояли деревеньки в 2–3 двора [9, с. 33–34]. Назовем ангарские волости и деревни, в которых в конце XIX – XX вв. записывались былины.

2.1. Пинчугская волость располагается в низовьях Ангары. В этой волости записано самое большое в Енисейской губернии количество песенно-эпических произведений. Деревня Пинчуг (Пинчуга, Пинчугская), стоящая на Ангаре (385 верст от Енисейска) в устье р. Пинчуги, датируется 1680-ми гг. [15, с. 284]. По сведениям справочника на 1864 г. [10, № 444], она составляла всего 38 дворов (123 муж., 126 жен.). При этом деревня была волостным центром, где имелась церковь. В справочнике 1895 г. [11, № 505] значатся 64 крестьянских и 4 некрестьянских двора (207 муж., 210 жен.). К 1911 г. [12, № 652] сведения таковы: церковь св. Троицы, одноклассная школа Министерства народного просвещения, 68 дворов (265 муж., 234 жен.). В самой Пинчуге записи песенно-эпических произведений, кажется, не производились.

Эпический материал имеется из д. Ярковой (Ярки), входящей в Пинчугскую волость и стоящей на левом берегу Ангары. Записи были сделаны А. А. Савельевым в 1911–1914 гг. [13] – № 35 «Илья Муромец и разбойники»; № 47 «Калинин-царь увозит девушку»; № 127 «Добрыня и Алеша»; № 162 прозаический текст с контаминацией сюжетов об Илье Муромце («Исцеление Ильи», «Илья и Соловей-разбойник», «Илья и Калин-царь»). По сведениям справочника 1864 г. [10, № 443], здесь стоял 21 двор (94 муж., 96 жен.). В справочнике 1895 г. [11, № 515] – 39 дворов (141 муж., 197 жен.). По списку 1911 г. [12, № 663] в д. Ярковская (Ярки) числится 46 дворов (177 муж., 206 жен.).

Записи песенно-эпического материала делались также в с. Богучаны (Богучанское) Пинчугской волости: 1905 г., собиратель П. Т. Воронов [13] записал тексты «Илья Муромец на Соколе-корабле» (№ 41) и «Добрыня и Алеша» (№ 123). Село известно с 1630 г. как д. Богучанская, выросшая из заимки. На 1735 г. оно являлось центром самостоятельного присуда.¹ С 1885 г. это волостное село, а с 1927 г. – районный центр [16, с. 79].

Согласно справочнику 1864 г. [10, № 442], здесь было 29 дворов (95 муж., 98 жен.); имелись церковь, училище. В справочнике 1895 г. [11, № 472] даются следующие сведения: 51 крестьян-

¹ Присуд – административно-территориальная единица.

ский двор и 3 некрестьянских (176 муж., 202 жен.). По сведениям справочника 1911 г. [12, № 625], в Богучанах стояла церковь св. Петра и Павла, имелась одноклассная школа Министерства народного просвещения. На этот период в деревне числилось 58 дворов (192 муж., 217 жен.).

Еще одна возможная былинная точка в Пинчугской волости – с. Рыбное. Предположительно именно здесь была записана былина «Старина про Илью Муромца, Соловья-разбойника и обжору хлебоядного» [13, № 30] (1893 г., собиратель А. Александров). Считается также, что из этой же деревни происходит былина «Илья Муромец на Соколе-корабле», записанная в 1860-е гг. [13, № 38].

В справочнике 1864 г. Рыбное называется Рыбинским [10, № 431]: 51 двор (129 муж., 132 жен.), церковь, винный подвал. В справочнике 1895 г. [11, № 507] – 71 крестьянский двор и 6 некрестьянских дворов (186 муж., 202 жен.). По справочнику 1911 г. [12, № 655] Рыбное описывается как селение, в котором имеется церковь, церковно-приходская школа и метеостанция. Здесь в это время стоял 71 двор (204 муж., 200 жен.).

В советское время в д. Манзя Богучанского района Красноярского края в 1983 г. Н. Новоселова, П. Калиниченко и Л. Шпак записали былину «Добрыня и Алеша» [13, № 226]. Манзя располагается на р. Манзе (Усолке), которая впадает в р. Тасееву (левый приток Ангары). Это район соляных варниц. В справочнике 1864 г. деревня [10, № 445] описывается следующим образом: стоит при р. Ангаре и Манзе, в 338 верстах от г. Енисейска, 12 дворов (57 муж., 60 жен.). По данным справочника 1895 г. [11, № 498] – 31 двор (86 муж., 80 жен.); в справочнике 1911 г. [12, № 645] – 33 двора (108 муж., 83 жен.).

2.2. Кежемская волость. Выше Пинчугской волости по Ангаре располагалась Кежемская волость (ныне граница с Иркутской областью). Волостное правление находилось в с. Кежемское, стоящем на правом берегу Ангары при р. Кежме. Н. В. Латкин писал: «Село Кежемское на правом берегу реки, в нем каменная церковь, 173 дома и до 1000 чел^{овек} ж^{ителей} об^{оего} пола. Здесь находится квартира участкового заседателя, волостное правление, сугланное¹ место при-Ангарских тунгусов, запасный хлебный магазин, и приходское училище. Кежемское село самое большое на всем течении В. Тунгуски² в пределах губернии» [7, с. 337–338]. Кежма датируется 1680-ми гг. [15, с. 284].

По данным справочника 1864 г. [10, № 418], в селе стояло 173 двора (482 муж., 465 жен.); имелись церковь и училище. Справочник 1895 г. [11, № 428] называет 167 крестьянских дворов и 4 некрестьянских (529 муж., 549 жен.). По сведениям справочника 1911 г. [12, № 578] значится Спасская церковь, двухклассная школа Министерства народного просвещения, фельдшерский пункт, метеостанция; 175 дворов (616 муж., 632 жен.) [см. также: 17, с. 263; 18, с. 262–263].

Былинные записи в Кежемской волости относятся к Кежемской Заимке (Заимской), где в 1904 г. А. А. Макаренко зафиксировал два сюжета: «Сухман» [13, № 64] и «Бой Добрыни с бабой Горынищем» [13, № 20]. Кежемская Заимка располагалась на острове Тургеневом на Ангаре. По справочнику 1864 г. [10, № 457] находим следующие сведения – 67 дворов; 214 муж., 205 жен.; церковь. Статистические данные справочника 1895 г. [11, № 426] – 94 крестьянских двора и 1 некрестьянский (331 муж., 321 жен.). По справочнику 1911 г. значится Заимка Кежемская, она же Верхне-Изголовень [12, № 576] – 97 дворов (385 муж., 345 жен.).

Среди деревень, где производились записи песенно-эпических произведений, значится д. Дворец Кежемской волости, где в 1904 г. А. А. Макаренко зафиксировал былину «Добрыня и Змей» [13, № 10]. В справочнике 1864 г. [10, № 435] находим следующие сведения: 14 дворов (42 муж., 41 жен.), церковь. В справочнике 1895 г. деревня не названа; в справочнике 1911 г. [12, № 575] числится 33 двора (81 муж., 88 жен.).

2.3. Выдринская волость. На притоке Ангары р. Чуне, слева от Ангары, располагается д. Выдрино (Выдринское, она же Савина). Река Чуна (1203 км) в верхнем течении называлась Уда;

¹ Суглан – народное собрание у эвенков, на котором решались хозяйствственные и административные вопросы.

² Напомним, что в нижнем течении Ангары долгое время называлась Верхней Тунгуской.

сливаясь с р. Бирюсой (Оной), она образует р. Тасееву, впадающую в Ангару недалеко от устья последней. Выдринская волость противоположна Кежемской волости относительно Ангары.

В 1908 г. здесь былину «Добрыня и Алеша» записали учителя К. М. и З. Т. Некошновы [13, № 124]. Вторым собирателем былин в Выдрино являлся И. А. Чеканинский, работавший там в 1913 г.: «Илья Муромец и его сын Удача» [13, № 79], «Добрыня и Алеша» [13, № 125, 126].

По данным справочника 1864 г. [10, № 485], в Выдрино стояло 22 двора (103 муж., 105 жен.). К 1895 г. Выдрино относилось к Пинчугской волости [11, № 479] – 60 крестьянских дворов (152 муж., 185 жен.). В 1911 г. Выдрино, центр Выдринской волости, было приписано к Канско-Красногорскому уезду Енисейской губернии [12, № 959] – 64 двора (170 муж., 162 жен.); здесь была одноклассная школа Министерства народного просвещения, хлебный запасный магазин.

По-видимому, к р. Чуне надо отнести былину «Калин-царь» [13, № 236], записанную в 1907 г. неизвестным собирателем, участником почвенно-ботанических изысканий под руководством инженера А. А. Шера [19, с. 426–438]. А. А. Шер обследовал бассейны р. Бирюсы, Оны, Чуны, Ангары в связи с реформами П. А. Столыпина, направленными на переселение крестьян из Европейской части России в Сибирь.

Мы позволили себе привести статистические сведения о населении Енисейского округа и его сел и деревень на разные исторические периоды для того, чтобы явственно ощущать, какое малое количество русских людей, пришедших в Восточную Сибирь, удерживало память о былинной традиции. Ключевой вопрос для песенно-эпической традиции Сибири – что можно считать её метрополией. История заселения Енисейско-Ангарского края не оставляет сомнений, что это была территория европейской России – Русский Север, причем его восточная часть (Восточное Поморье, Пинега, Кулой, Мезень, Печора, Великий Устюг). В рассматриваемый регион было принесено и народное жанровое определение былин. Сказитель Н. М. Смолин перед исполнением былины об Илье Муромце и Сокольнике замечает: «А вот ешьо есть песня-старинка, как воёвал Илья Муромец с Удачей-богатырем» [13, с. 183]. Е. А. Попов сюжет о Сухмане начинает стихами: «Скажу-ко-те, братцы, я старину вам скажу, / Старину скажу и старопрежнею, / Старопрежнею и стародавнею» [13, № 64, ст. 1–3].

Мы полагаем, что былины на Енисей были занесены уже первопроходцами, пришедшими из Мангазеи. В дальнейшем на протяжении XVIII–XIX вв. основные переселенческие потоки шли из севернорусских черносошленных уездов (устюжане, сольвычегодцы, вычегжане, сысольцы, вымичи, пинежане). Именно отсюда наиболее пассионарные жители Русского Севера направлялись в Сибирь. В этих же регионах набирали для службы ратных людей. Центральные крепостнические уезды России в заселении Сибири до начала XX в. участия почти не принимали [6, с. 141–157].

Характеристика былинного репертуара Енисейско-Ангарского края

Обзор песенно-эпических записей свидетельствует, что репертуарный список былин в Енисейско-Ангарском крае весьма ограничен. К тому же, значительное число сюжетов зафиксировано в дефектном виде. Очевидно, что традиция к моменту записи была уже на исходе. Тем не менее некоторые наблюдения сделать можно.

В регионе зарегистрированы основные сюжеты об Илье Муромце. Один из текстов [13, № 30] представляет деформированный вариант с контаминацией сюжетов «Илья Муромец и Соловей-разбойник» и «Илья Муромец и Идолище», при этом зачином былины является эпизод, явно позаимствованный из исторических песен о Степане Разине: на пиру богатыри выбирают, кому быть атаманушкой (Илье Муромцу), кому эсaulом (Алешеньке Поповичу). Далее очень скжато излагается сюжет о Соловье-разбойнике. Второй богатырский сюжет, воспевающий расправу Ильи Муромца с Идолищем, представлен еще в более деформированном виде. Противник русского богатыря по имени не назван. Остается только его характеристика – он обжора. Соответственно сохраняются слова Ильи Муромца: он намекает на «корову волочажную», которая по «поварням» волочилася и от этого ей смерть пришла.

Сюжет «Илья Муромец и разбойники» в Енисейско-Ангарском крае представлен разрушенным фрагментом [13, № 35]. Имя Ильи Муромца здесь отсутствует, что, впрочем, характерно для многих текстов на этот сюжет и на Русском Севере. Герой именуется «стар страннишничек» (ст. 2). На него нападают не сорок разбойников, а всего два (вероятно, отголосок бытового опыта сказителя). «Стар страннишничек», согласно традиции, говорит, что взять с него нечего – кроме «шубёнушки» и коня, которому «сметы нет». Далее весьма нелогично разбойнички «испужалися и розбежались» (ст. 20).

Равным образом и популярный в русской традиции сюжет «Илья Муромец и Сокольник» о бое отца с сыном в рассматриваемом регионе записан в единственном испорченном фрагментарном варианте [13, № 79]. Сын Ильи Муромца получает нетрадиционное имя Удача. Былина начинается с описания поединка богатырей (т. е. тема заставы богатырской, на которой стоят Илья Муромец, Добрыня Никитич и Алеша Попович, и Сокольника, проезжающего мимо заставы, в тексте отсутствует). Далее следуют расспросы Ильи Муромца у побежденного противника: какого тот села и города и кто у него батюшка и матушка. Получив ответ «Мой-то батюшка – Илья Муромец» (ст. 16), Илья признает сына. «Да ладно – спросилися, а то бы Илья Муромец убил Удачу», – завершает сказитель былину. В классических версиях Сокольник, оскорбленный своим незаконным рождением, пытается убить спящего Илью, но погибает сам от руки отца.

Лишь фрагментом представлен и сюжет «Илья Муромец и Калин-царь» [13, № 236] – приход Калина-царя и его войска к неназванному Киеву и отправка им посла в город. Данный отрывок сохранил весьма выразительные поэтические детали. О «силе» (войске) Калина-царя, например, сказано: «У него силы многое множество – / Серу волку ночью не обрыскати, / Ясному сколку в день не облетать» (ст. 6–7).

В Енисейско-Ангарском регионе записан прозаический вариант с пересказом сюжетов «Испытание Ильи Муромца», «Илья Муромец и Соловей-разбойник» и «Илья Муромец и Калин-царь» [13, № 162]. Скорее всего текст порожден лубочной книжкой.

Самым популярным сюжетом об Илье Муромце является «Илья Муромец на Соколе-корабле» – поздняя былина, сложившаяся не ранее XVI в. или в южной Руси [20, с. 305–328], или в Великом Устюге [21, с. 28–30]. В определенном смысле этот сюжет может считаться визитной карточкой региона (6 вариантов, среди которых одна повторная запись начала на магнитофонную ленту [13, № 42а]). Названная эпическая песня, как и в Великом Устюге, функционировала в качестве святочно-рождественского виноградья с традиционным припевом «Виноградье красно зеленое!» [13, № 40, 42, 42а]. Традиционное для святочно-рождественских виноградий обращение к хозяевам дома могло помещаться или в начале былины («Ты велишь, хозяин, виноградье спеть, / Ты велишь – мы споем, не велишь – не поем» [13, № 41, ст. 1–2]), или в её конце («Прикажи, сударь хозяин, виноградья спеть...» [13, № 42, ст. 3 по отдельной нумерации стихов; см. также: 13, № 38, ст. 71–77; № 39, ст. 20–21]).

Содержанием былины, напомним, является описание Сокола-корабля, на котором находятся Илья Муромец, Добрыня Никитич и Алеша Попович (в нашем регионе добавляется еще Полкан – персонаж, позаимствованный из лубочных сказок). Турецкий хан приказывает турчанам захватить корабль; Илья Муромец заговаривает стрелу, чтобы она летела в грудь хану; турки, испугавшись, зарекаются: «Не дай Боже, на сине море бывать, / На сине море бывать, Илью Муромца видать» [13, № 40, ст. 50–51; см. также: № 38, ст. 68–70; № 41, ст. 31–32].

Турецкая тема в местных вариантах сюжета «Илья Муромец на Соколе-корабле» заявлена весьма выпукло. В былинах фиксируются «турецкий хан» [13, № 38, ст. 29; № 40, ст. 22, 33], «турки» [13, № 38, ст. 65; № 41, ст. 29, 30], «турченята» [13, № 40, ст. 48], «турчанушки» [13, № 41, ст. 7], «турчане» [13, № 38, ст. 31]. Былины знают формулу «турецкий (турский) град». Илья Муромец заговаривает стрелу: «Ты лети, лети стрела, во турецкой град, / Во турской град, во ханов сад <...>, / Самому хану во белу грудь» [13, № 40, ст. 42–46; см. также: № 38, ст. 28; № 39, ст. 17]. Турецкий маркер, без сомнения, на Енисее, как и в других регионах, оставался

актуальным в связи многочисленными русско-турецкими войнами XVIII–XIX вв., отраженными в исторических песнях.

Обратим внимание на то, что в некоторых вариантах сюжет сохраняет топоним *Хвалынское море* (старинное имя Каспийского моря): «Как по синему морю Хвалынскому, / Виноградье красно зеленое, / Ходил гулять Сокол-корабль» [13, № 39, ст. 1–3; см. также № 38, ст. 2].

В Енисейско-Ангарском регионе помимо былин об Илье Муромце зарегистрированы главные сюжеты о Добрыне Никитиче – «Добрыня и Змей» и «Добрыня и неудавшаяся женитьба Алеша Поповича» («Добрыня и Алеша»), а также былина-новообразование «Бой Добрыни с бабой Горынищем».

Классический змееборческий сюжет «Добрыня и Змей» представлен единственным текстом, записанным в Кежемской волости [13, № 10]. Вариант далеко не полный, но тем не менее он содержит все узловые моменты коллизии: наказ матери не заплыть за третью струечку; нарушение запрета; появление Змея, угрожающего герою огнем; убийство противника с помощью «шляпы пуховой». Обратим внимание на некоторые интересные детали текста. Добрыня рисуется как герой малолеток, в играх с детьми калечащий своих товарищ, за что его жури-бранит мать. В классических севернорусских версиях сюжета в связи с образом Добрыни эта тема отсутствует (напомним, что мотив детских игр характерен для сюжета «Василий Буслаев и новгородцы», не зафиксированного в нашем регионе).

Любопытен именной – топонимический и антропонимический – ряд в кежемской былине. Былина потеряла важный топоним Пучай-река, на которой происходит столкновение противников: Змей в кежемской былине живет в пещере на синем море. Однако текст сохраняет топоним *Казань*: «Во Казани было-то городе, / Был Микитушка старенёк, / Состарился и переставился» [13, № 10, ст. 1–3], т. е. Микита, отец Добрыни, как и сам богатырь, жил в Казани. Нам уже приходилось писать о былинной Рязани как родине Добрыни Никитича и о трансформации Рязани на основе рифмы (Рязань – Казань) в Казань [22, с. 80–89]. Этот процесс произошел во второй половине XVI в., когда Иваном Грозным в 1552 г. было присоединено к Москве татарское Казанское ханство. Казань, исторически «чужая», превратилась в былинном пространстве в «свою».

Герой на протяжении текста несколько раз назван Добрыней (Добрынушкой) [13, № 10, ст. 8, 19, 47, 54, 60], но основной антропоним необычен – Микитич (ст. 5, 7, 31, 39, 41, 46, 48, 53, 55), только по отчеству, чего не знает былинная традиция, но что в обычье в русской деревне. Перед нами пример «опрощения» былинного текста. Очевидной новацией, свидетельствующей о разложении былинной традиции, является имя матери героя – Горынище (ст. 13). Сохраняя все черты мудрой и вещей матери, героиня получает имя, неожиданно связывающее её с миром Змея.

Кстати укажем, что имя «баба Горынище» наличествует в прозаической конспективной записи былины-новообразования «Бой Добрыни с бабой Горынищем» [13, № 20], сотканной из разных мотивов, формирующих традиционные былины: герой вступает в поединок с богатыршей бабой Горынище и поначалу терпит поражение (ср. редкий севернорусский сюжет о поединке Добрыни с богатыршей Настасьей Микулишной); убивает богатыршу и, разрезав брюхо, выясняет, что там посевяны «два выноши» (ср. популярный сюжет о Дунае и Настасье, не зафиксированный в рассматриваемом регионе); герои окаменевают. Эта былина-новообразование, как и «Добрыня и Змей», записана в Кежемской волости.

Сюжет «Добрыня и Алеша» (как и «Илья Муромец на Соколе-корабле») является самой популярной былиной в Енисейско-Ангарском крае (6 вариантов, один из которых – повторная запись [13, № 123–127, 241]): Добрыня уезжает в чисто поле, наказывая жене Настасье Микуличне ждать его шесть (двенадцать) лет, после чего идти замуж, но только не за Алешу Поповича; в отсутствие героя жена соглашается на брак с Алешей; Добрыня, не узнанный, является на свадьбу, опускает в чару перстень и подает чару Настасье; она узнает в нем своего мужа; свадьба Алеши расстроена. В рассматриваемом регионе имеются тексты, разворачивающие

коллизию в рамках классической версии [13, № 123, 241]. Однако остальные варианты предлагают различные модификации сюжета, направленные или на его расширение, или на сокращение. И расширение, и сокращение коллизии – это процессы, которые происходят на поздних этапах жизни эпической традиции во всех регионах. В рассматриваемом регионе можно отметить несколько интересных деталей.

В одном из вариантов «Добрыни и Алеши» [13, № 127] появляется необычный начальный эпизод, раскрывающий обстоятельства женитьбы Добрыни Никитича на Настасье Микуличне: на пиру у князя Владимира Добрыня сидит не весел, после расспросов герой жалуется на то, что он холост-неженат; князь Владимир предлагает ему выбрать невесту среди дворянских и купеческих дочерей, но Добрыня указывает на дочь Микулы Селенина; после трех лет жизни с женой богатырь отправляется на «великую службу царскую». Далее эпизод с выбором невесты на пиру повторяется уже в связи с Алешей Поповичем. Данный вариант имеет и необычную концовку: Добрыня жестоко расправляется с неверной женой («Спустил он ей кожу с головы до пят» – ст. 233). В классических версиях «Добрыни и Алеши», как известно, герой прощает жену, так как Алеша принес ей ложную весть о гибели мужа, а князь Владимир приневолил Настасью к браку с Алешей. Очевидно, что версия «Добрыни и Алеши», представленная в тексте № 127, в определенной мере является калькой с сюжета «Иван Годинович», не зарегистрированного в местной традиции. В «Иване Годиновиче» герой также на пиру заявляет о своем желании жениться, отвергает киевских невест, едет сватать Марью Лебедь Белую – дочь короля Ляховинского; невеста оказывается изменщицей и намеревается вместе со своим бывшим женихом Кощевичем расправиться с героями; Иван Годинович убивает Кощевича и Марью Лебедь Белую.

В варианте № 127 оказывается довольно детально разработан ход свадебного обряда, как он разворачивается в крестьянском быту. После заявления Добрыни Никитича о желании сватать Настасью Микуличну следует строка «У Солнышка (т. е. князя Владимира. – Т. И.) не пива варить, все готово было» [13, № 127, ст. 26], отражающая один из моментов свадебного действия – варение пива. Далее называется первый этап обряда – сватанье (сватами выступают князь Владимир и его жена) (ст. 50–52). Затем следуют остальные этапы: «В воскресеньце – смотреньце, / В понедельничок обрученъцио, / А во вторничок – честная свадебка» (ст. 53–55). В былине называются свадебные чины: «бояра» (т. е. гости) – могучие богатыри; дружка – старый казак Илья Муромец; тысяцкий – князь Владимир. Именно они везут Добрыню и Настасью «К суду Божью, ко злату венцу» (ст. 64). От «злата венца» (после венчания) Добрыня ведет Настасью Никулишну к своей родимой матушке (напомним, что родители, согласно традиции, при венчании не присутствовали). Примерно та же схема рисуется и для свадьбы Алеши Поповича.

Варианты № 124–126, напротив, не расширяют сюжет «Добрыня и Алеши», а предлагают сокращенную версию, сохраняющую завершенную форму произведения. Тексты начинаются со сцены движения богатыря из чиста поля к широку двору, т. е. с возвращения его с государевой службы. Далее следует традиционный диалог Добрыни с матерью о том, где его молодая жена; приход богатыря на свадьбу с гуслями, сцена с чарой и перстнем; узнавание героя и насмешливые слова в сторону Алеши: «Женился Алешенька, не с кем спать» [13, № 124, ст. 99].

Назовем еще одну интересную деталь местных вариантов «Добрыни и Алеши». В традиционных версиях запрет Настасье выходить замуж за Алешу Поповича обусловлен тем, что Алеша и Добрыня являются крестовыми братьями или же характером Алеши (бабий пересмешник). В Енисейско-Ангарском регионе Алеша Попович напрямую назван «недругом» Добрыни:

Не ходи ты за недруга моёго,
За того же Олешеньку Поповича:
Он недруг мой, супостат мой,
Он в очи тобой похваляется,
Позавочию тобой возношается

[13, № 123, ст. 10–14; см. также: № 124, ст. 30; № 125, ст. 35; № 126, ст. 34; № 127, ст. 78, 79; № 241, ст. 19, 27, 37].

Лексема «недруг», судя по предметным указателям вышедших томов серии былин «Своя русского фольклора» [23–29], в песенном эпосе Русского Севера встречается крайне редко (единично в регионах Пудоги, Пинеги и Мезени), причем слово не зарегистрирован в сюжете «Добрыня и Алеша» в отношении к Алеше Поповичу.

Помимо былин об Илье Муромце и Добрыне Никитиче в Енисейско-Ангарском крае зафиксирован единственный сюжет о других богатырях – о Сухмане. Былина, как известно, трагична по своему характеру. В классической версии на пиру князь Владимир вызывает охотников, кто сможет привезти лебедь белую не ранену, не кровавлену; вызывается Сухман; приехав на реку, он видит татарское войско, с которым один вступает в битву и, получив кровавые раны, побеждает врага; Сухман приезжает в Киев, князь упрекает его в том, что тот приехал без лебеди, не верит его рассказу о совершенном подвиге; герой «распечатывает» свои раны и умирает.

Вариант, записанный в Кежемской волости [13, № 64], к сожалению, дефектный. Здесь полностью представлено начало старины: пир у не названного по имени князя Владимира; обещание Суханко сына Тумановича привезти лебедь без раны кровавой; отъезд его без оружия, с одной плетью; поимка «лебядки белой». Далее в тексте описывается туча грозная (традиционная метафора пришедшего на Русь вражеского войска) и следует знак многоточия. Ключевые эпизоды сюжета – битва героя с татарами, возвращение его в Киев – отсутствуют. Последние строки кежемской былины – слова оскорблённого недоверием к его подвигу Суханко, заговаривающего стрелу, чтобы она летела ему в грудь.

Таков былинный репертуар Енисейско-Ангарского края.

Признаки затухания былинной традиции

Затухание былинной традиции в рассматриваемом регионе оказывается, как мы уже показали, в том, что многие сюжеты оказались к моменту записи бытующими в деформированном или даже фрагментарном состоянии. Укажем также, что процессы разложения традиции прослеживаются и на других уровнях, в частности, в ослаблении в местных былинах функции исторической памяти. Подчеркнем, что в традиционной культуре русского народа былины выполняли несколько функций. Долгое время в крестьянском быту эпос играл развлекательную роль. Былины пелись, чтобы украсить досуг семьи или некоего дружеского круга. Эстетическая ценность эпических песен была очень высока в глазах слушателей. На Русском Севере, в Поморье, четко проявляется еще одна функция пения былин – магическая. Отправляясь на промысел морского зверя, каждая артель старалась заполучить себе былинщика, чтобы тот вечерами пел «синему морю на потищенье» (так кончались многие старины), т. е. заклинал хорошую погоду. Однако самой главной функцией былин была функция исторической памяти. Сложившиеся в X–XIII вв. во времена Древнерусского государства былины на Русском Севере дожили до середины XX в., сохранив память о Киеве. Киев, напомним, – это самый частотный топоним в былинах Русского Севера.

Транслируя из России эпические песни в Сибирь, первые землепроходцы и последующие поселенцы создавали горизонтальную ось связей новых земель с метрополией (Россией), выстраивая общее культурное пространство. Одновременно былины закрепляли вертикальную ось, сохранив память о сибиряков о Киевской Руси.

Однако в материале Енисейского округа явственно видно, как на уровне эпического пространства начинает размываться историческая память былин. В былинах Енисейско-Ангарского края мы не встретили ни Днепра и Пучай-реки, входящих в пространство Киева, ни Чернигова, ни города Мурома и села Карабарова (родина Ильи Муромца), ни Рязани (родина Добрыни Никитича), ни упоминания имени Леонтия попа Ростовского, отца Алеша Поповича, ни Новгорода и Волхова (родина Василия Буслаева и Садко). Пространство местных былин оказывается предельно безымянным.

Киев, что удивительно, в местных былинах встретился лишь в двух текстах. Первая былина [13, № 162] – это очевидный прозаический пересказ лубочной книжки с сюжетами «Исцеление Ильи Муромца», «Илья Муромец и Соловей-разбойник» и «Илья Муромец и Калин-царь». Любопытна реплика сказителя по поводу упоминаемого им стольного Киева, который явно занимал его воображение: «Поехал Илюша в стольный Киев-град. (Какой он там был!)» [13, с. 276]. Этот же текст сохраняет важнейшую топонимическую формулу *святая Русь* («и стал у отца блаословения просить: блаословить, что ехать ему по святой Русе» – с. 276), опять-таки более ни разу не встретившуюся в остальных былинах региона.

Вторая былина, сохранившая память о Киеве, – «Калинин-царь увозит девушку» [13, № 47]: Калинин-царь приезжает в зелен сад, где в новой горнице сидит девица; предлагает ей замужество, она соглашается; он её увозит; на обратном пути герой (и, по-видимому, героиня) погибает в «рытвище»; его сестры, превратившись в «тигру», дубину и щуку, ищут любимого брателка, хоронят в Божьем храме. Этот текст мы, в отличие от Ю. И. Смирнова, комментатора сборника «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока», склонного квалифицировать как «остаток неизвестной эпической песни» [13, с. 386], рассматриваем как былину-новообразование, сотканную в позднее время из мотивов и деталей традиционных былин: герой именуется Калинином-царем (отголосок имени врага Руси Калина-царя); Калинин-царь, отправляясь в путь, седлает коня (традиционный топос былин); героиня соглашается на брачное предложение словами «Давно я, Калинин-царь, дожидаю тебя!», явно позаимствованными из сюжета «Дунай-сват» (кстати, не зафиксированного в рассматриваемом регионе); «рытвище», в котором погибает герой, – это явный отголосок «подкопов», приготовленных татарами для Ильи Муромца. Образ Калинина-царя оказывается размытым и сложно определяемым в координатах «свой» / «чужой». С одной стороны, он носит имя врага Руси, с другой, судя по первым строкам былины («Надеяся на Мать Божию, / На Спаса пречистого!» – ст. 1–2), принадлежит христианскому миру; за невестой он едет «Во Киев-град, во Иерусалим» (ст. 7). Таким образом, перед нами пример, когда не слишком удачная былина-новообразование стремится на уровне топонима (Киев) законсервировать в себе историческую память русского народа.

Единожды в былинах рассматриваемого региона встретилась *Москва*. В одном из вариантов «Ильи Муромца на Соколе-корабле» главный богатырь русского народа, поколачивая сапог о сапог, приговаривает: «Сапоги вы, сапоги, издалеча везены, / Издалеча везены, из матушки Москвы!» [13, № 40, ст. 37–38]. Москва, таким образом, в этой строке сохраняет и материнскую сему, что характерно для былин и исторических песен, и статус города, в котором находятся самые лучшие товары (см. о Киеве и Москве в былинах в нашей статье [30, с. 79–91]).

Продолжая разговор о топонимическом поле былин, сохраненном в былинах Енисейско-Ангарского региона, обратим внимание на географическое имя *Дунай*. Два варианта былины «Добрыня и Алеша» сказителя Н. М. Смолина из д. Выдрино начинаются запевом «Раздунай, Дунай, Дунай, Дунай!» [13, № 124, ст. 1]; «Раздунай, сын Дунай, Дунай, Дунай!» [13, № 125, ст. 1]. На Русском Севере подобная формула с Дунаем чаще всего фиксируется в конце старин. Очевидно, что географическая суть реки Дунай и на Русском Севере, и в Сибири потеряна. Однако сибирская былина, как и северорусские варианты, на уровне формулы-запева продолжает удерживать смутную память о Дунае, который многими исследователями считается родиной славянства. Одновременно былина Н. М. Смолина крепит связи Енисейско-Ангарского региона с материнским Русским Севером.

Признаком затухания былин в рассматриваемом регионе, как ни странно, мы считаем и некоторые новации в формулотворчестве. Былины демонстрируют творческие поиски сказителей в области формул, выходящие за рамки традиции. Так, в Енисейско-Ангарском крае популярным оказывается эпитет «великий», в целом не свойственный былинам. В тексте сказителя Д. А. Козырева из с. Рыбное Пинчугской вол., строящемся на былинных сюжетах «Илья Муромец и Соловей-разбойник» и «Илья Муромец и Идолище» [13, № 30], мы находим «великий

град» (т. е. не названный Киев) [13, № 30, ст. 22] и «великий пир» [13, № 30, ст. 54, 57, 58], собираемый князем Владимиром. В былине о Сухмане традиционный пир назван «велик праздник» [13, № 64, ст. 4].

Князь Владимир в Енисейско-Ангарском крае устойчиво именуется Владимиром Красно Солнышком, Солнышком Владимиром или просто Солнышком. У Д. А. Козырева появляется формула «великий князь Владимир» [13, № 30, ст. 23, 83], что крайне редко встречается на Русском Севере. Сказитель Н. М. Смолин из Выдрино также знает эту формулу. Добрыня обращается к князю Владимиру: «Здравствуешь, Солнышко великий князь!» [13, № 124, ст. 74]. Формула «великий князь», полагаем, является не историческим наследием эпохи Средневековья, а отражением титула членов императорской фамилии, за которых полагалось молиться в церкви во время богослужения.

Добрыня Никитич в текстах сказителя Н. М. Смолина получает высокий социальный статус князя, который не свойствен классическим былинам об этом богатыре: «Сильнущий, большущий, сильный богатырь, / По имени Добрынушка Никитич князь» [13, № 124, ст. 10–11; см. также: ст. 21, 28, 64; № 125, ст. 11, 23, 31, 73].

Заключение

Обзор зарегистрированного былинного репертуара Енисейско-Ангарского края свидетельствует, что на момент записи здесь продолжали бытовать сюжеты об Илье Муромце и Добрыне Никитиче. Образ Алеша Поповича раскрывается только в былине «Добрыня и Алеша». Богатырский сюжет «Алеша Попович и Тугарин Змеевич» и новеллистические старины «Добрыня и Маринка» и «Алеша Попович и сестра братьев Сбродовичей» в рассматриваемом регионе не зафиксированы. Равным образом местная традиция в конце XIX – XX вв. не знала Чурилу Пленковича, Дюка Степановича, Ставра Годиновича, Потыка, Ивана Годиновича, Дуная, Василия Буслаева, Садко. Однако мы убеждены, что многие названные былинные персонажи и сюжеты некогда были известны рассматриваемому региону.

Через Енисей и Ангару, повторим еще раз, былинная традиция продвигалась далее на восток, и каждая из последующих сибирских региональных традиций сохраняла тот или иной сюжет, не зафиксированный в Енисейском округе. Так, в Илимском воеводстве были записаны старины «Добрыня и Маринка» [13, № 148], начала сюжетов «Алеша Попович и Тугарин Змеевич» [13, № 22] и «Василий Буслаевич» [13, № 5]; на Индигирке и Колыме зарегистрированы былины о Садко [13, № 85–87]; в Нерчинском крае была записана былина о Ставре [13, № 131] и т. д. Енисейско-Ангарский регион играл роль метрополии для Восточной Сибири. Отсутствие в крае большинства сюжетов, полагаем, – это следствие того, что фольклористы застали традицию уже в период её глубокого затухания.

Литература

1. Иванова Т. Г. «Большие» и «малые» метрополии севернорусской былинной традиции // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике – проблемы и перспективы : сборник научных статей / ответственный редактор М. В. Ахметова. – Москва : Гос. респ. центр рус. фольклора, 2015. – С. 11–21.
2. Щеглов В. И. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири. 1032–1882 гг. / издание Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. – Иркутск : [б. и.], 1883. – 779 с.
3. Лысенко Ю. Ф. Старотуруханск // Енисейский энциклопедический словарь / главный редактор Н. И. Дроздов. – Красноярск : К ООО Ассоциация «Русская энциклопедия», 1998. – С. 587–588.
4. Резун Д. Я., Хромых А. С. Туруханск // Историческая энциклопедия Сибири / ответственный редактор В. И. Клименко. – Новосибирск : Историческое наследие Сибири, 2010. – Т. 3. – С. 320.
5. Быкона Г. Ф. Казачество и другое служебное население Восточной Сибири в XVII – начале XIX века: демографический аспект. – Красноярск : Красноярский гос. пед. ун-т, 2007. – 414 с.
6. Александров В. А. Русское население Сибири XVII – начала XVIII в. (Енисейский край). – Москва : Наука, 1964. – 303 с. – (Труды Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия ; Т. 87).

7. Латкин Н. В. Енисейская губерния, её прошлое и настоящее : Очерк. – Санкт-Петербург : Тип. и литография В. А. Тиханова, 1892. – 467 с.
8. Степанов А. П. Енисейская губерния. Ч. 1. – Санкт-Петербург : Тип. К. Вингбера, 1835. – 278 с.
9. Иллюстрированная история Красноярья (XVI – начало XX века) / авторы текста В. А. Безруких, Г. Ф. Быкня, В. И. Федорова. – Красноярск : Растр, 2012. – 239 с.
10. Списки населенных мест Российской империи, составленные и изданные Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. По сведениям 1859 года. Вып. 51: Енисейская губерния. – Санкт-Петербург : Изд-во Центр. стат. комитета Мин-ва внутр. дел, 1864. – 74 с.
11. Волости и населенные места 1893 года. Вып. 10 и 11: Тобольская и Енисейская губернии. – Санкт-Петербург : Изд-во Центр. стат. комитета Мин-ва внутр. дел, 1895. – 637 с. – (Статистика Российской империи ; XXIX).
12. Список населенных пунктов Енисейской губернии (с приложением списка русских поселений в Урянханском крае и схематической карты волостей Енисейской губернии) / изд. Енисейского районного переселенческого управления. – Красноярск : Енисейская губ. тип., 1911. – 426 с.
13. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / составитель Ю. И. Смирнов. – Новосибирск : Наука, 1991. – 498 с.
14. Быкня Г. Ф. Заселение русскими Приенисейского края в XVIII в. – Новосибирск : Наука, 1981. – 248 с.
15. Быкня Г. Ф. История Приенисейского края: XVII – первая половина XIX века. – Красноярск : Горница, 1997. – 317 с.
16. Лысенко Ю. Ф., Лебедев Н. Н. Богучаны // Енисейский энциклопедический словарь / главный редактор Н. И. Дроздов. – Красноярск : К ООО Ассоциация «Русская энциклопедия», 1998. – С. 79.
17. Лысенко Ю. Ф., Лебедев Г. Н. Кежма // Енисейский энциклопедический словарь / главный редактор Н. И. Дроздов. – Красноярск : К ООО Ассоциация «Русская энциклопедия», 1998. – С. 263.
18. Лысенко Ю. Ф., Лебедев Г. Н. Кежемский район // Енисейский энциклопедический словарь / главный редактор Н. И. Дроздов. – Красноярск : К ООО Ассоциация «Русская энциклопедия», 1998. – С. 262–263.
19. Шер А. А. Экспедиция по исследованию южной части Енисейской губернии (по данным Отчета инженера Шера) // Вопросы колонизации. – 1908. – Вып. 2. – С. 426–438.
20. Путилов Б. Н. К вопросу о составе разинского песенного цикла (Былина о Соколе-корабле) // Русский фольклор : материалы и исследования / ответственный редактор Б. Н. Путилов. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1961. – Т. 6. – С. 305–328.
21. Иванова Т. Г. Былины в Великоустюжском регионе // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера : материалы IV Международной научной конференции «Рябининские чтения-2003» / ответственный редактор Т. Г. Иванова. – Петрозаводск : Гос. историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи», 2003. – С. 28–30.
22. Иванова Т. Г. Топоним *Рязань* в северорусских былинах // Народная культура в слове и тексте : сборник исследований и материалов памяти Валентины Викторовны Филипповой / ответственный редактор Т. С. Канева. – Сыктывкар : Изд-во Сыктывкарского гос. ун-та, 2013. – С. 80–89.
23. Былины Зимнего берега Белого моря / издание подготовили А. Н. Власов, С. А. Жадовская, Н. Г. Комелина, Ю. И. Марченко, Ю. А. Новиков. – Санкт-Петербург : Наука ; Москва : Классика, 2018. – 995 с. – (Свод русского фольклора. Былины ; Т. 8).
24. Былины Зимнего берега Белого моря: Сказительница Марфа Семеновна Крюкова / издание подготовили М. В. Рейли, Ю. И. Марченко, А. Н. Розов. – Санкт-Петербург : Наука ; Москва : Классика, 2020. – 1703 с. – (Свод русского фольклора. Былины ; Т. 9).
25. Былины Мезени / корпус текстов и комментарии подготовили А. А. Горелов, Т. Г. Иванова, А. Н. Мартынова [и др.]. – Санкт-Петербург : Наука ; Москва : Классика, 2003. – 530 с. ; 2004. – 715 с. ; 2006. – 599 с. – (Свод русского фольклора. Былины ; Т. 3–5).
26. Былины Кулоя / издание подготовили Ю. И. Марченко, Ю. А. Новиков, Л. И. Петрова, А. Н. Розов. – Санкт-Петербург : Наука ; Москва : Классика, 2011. – 922 с. – (Свод русского фольклора. Былины ; Т. 6).
27. Былины Печоры / корпус текстов подготовили В. И. Еремина, В. И. Жекулина, В. В. Коргузалов, А. Ф. Некрылова. – Санкт-Петербург : Наука ; Москва : Классика, 2001. – 772 с. ; 2001. – 783 с. – (Свод русского фольклора. Былины ; Т. 1–2).

28. Былины Пинеги / издание подготовили Т. Г. Иванова, А. Ю. Кастрев, М. В. Рейли. – Санкт-Петербург : Наука ; Москва : Классика, 2012. – 973 с. – (Свод русского фольклора. Былины ; Т. 7).

29. Былины Пудоги / издание подготовили М. Н. Власова, В. И. Еремина, В. И. Жекулина, А. Ю. Кастрев, Ю. А. Новиков, Т. А. Новичкова, Е. И. Якубовская. – Санкт-Петербург : Наука ; Москва : Классика, 2013. – 1063 с. ; 2014. – 951 с. ; 2015. – 1295 с. ; 2016. – 883 с. – (Свод русского фольклора. Былины ; Т. 16–18 (1–2)).

30. Иванова Т. Г. Киев и Москва в севернорусских былинах (на материале записей в Архангельском крае) // Київ і слов'янські літератури : Збірник / упорядник Деян Айдачич. – Київ ; Београд : Tempora ; Slovo Slavia, 2013. – С. 79–91.

References

1. Ivanova T. G. “Big” and “small” metropolises of the Northern Russian epic tradition. In: Regional studies in folklore and ethnolinguistics – problems and prospects: Collection of scientific articles. Editor M. V. Akhmetova. Moscow, State Republican Center of Russian Folklore Publ., 2015, pp. 11–21. (In Rus.)
2. Shcheglov V. I. Chronological list of the most important data from the history of Siberia. 1032–1882. Publication of the East Siberian Department of the Russian Geographical Society. Irkutsk, 1883, 779 p. (In Rus.)
3. Lysenko Yu. F. Staroturukhansk. In: Yenisei Encyclopedic Dictionary. Editor N. I. Drozdov. Krasnoyarsk, K OOO Association “Russian Encyclopedia” Publ., 1998, pp. 587–588. (In Rus.)
4. Rezun D. Ya., Khromykh A. S. Turukhansk. In: Historical Encyclopedia of Siberia. Editor V. I. Klimenko. Novosibirsk, Istoricheskoe nasledie Sibiri Publ., 2010, vol. 3, p. 320. (In Rus.)
5. Bykonya G. F. Cossacks and other service population of Eastern Siberia in the XVII – early XIX century: demographic aspect. Krasnoyarsk, Krasnoyarsk State Pedagogical University Publ., 2007, 414 p. (In Rus.)
6. Alexandrov V. A. The Russian population of Siberia of the XVII – beginning of the XVIII century (Yenisei Region). Moscow, Nauka Publ., 1964, 303 p. (Proceedings of the Institute of Ethnography named after N. N. Miklukho-Maklay. New series; vol. 87). (In Rus.)
7. Latkin N. V. Yenisei province, its past and present: Essay. Saint Petersburg, Printing House of V. A. Tikhanov, 1892, 467 p. (In Rus.)
8. Stepanov A. P. Yenisei province. Part 1. Saint Petersburg, Printing House of K. Vingiber, 1835, 278 p. (In Rus.)
9. Illustrated history of Krasnoyarsk (XVI – early XX century). Author of the text V. A. Bezrukikh, G. F. Bykonya, V. I. Fedorov. Krasnoyarsk, Rastr Publ., 2012, 239 p. (In Rus.)
10. Lists of populated places in Russia, collected and printed by the Central statistic Committee of the Ministry of Internal Affairs according to information from 1859. Issue 51: Yenisei province. Saint Petersburg, Publ. House of the Central Statistical Committee of the Ministry of the Interior, 1864, 74 p. (In Rus.)
11. Volosts and settlements of 1893. Issues 10 and 11: Tobolsk and Yenisei provinces. Saint Petersburg, Publ. House of the Central Statistical Committee of the Ministry of the Interior, 1895, 637 p. (Statistics of the Russian Empire; XXIX). (In Rus.)
12. List of settlements of the Yenisei province (with the appendix of the list of Russian settlements in the Uryankhan region and a schematic map of the volosts of the Yenisei province). Edition of Yenisei District Resettlement Administration. Krasnoyarsk, Yenisei Provincial Printing House, 1911, 426 p. (In Rus.)
13. Russian epic poetry of Siberia and the Far East. Comp. Yu. I. Smirnov. Novosibirsk, Nauka Publ., 1991, 498 p. (In Rus.)
14. Bykonya G. F. Settlement of the Yenisei Region by Russians in the XVIII century. Novosibirsk, Nauka Publ., 1981, 248 p. (In Rus.)
15. Bykonya G. F. History of the Yenisei Region: XVII – the first half of the XIX century. Krasnoyarsk, Gornitea Publ., 1997, 317 p. (In Rus.)
16. Lysenko Yu. F., Lebedev N. N. Boguchany. In: Yenisei Encyclopedic Dictionary. Editor N. I. Drozdov. Krasnoyarsk, K OOO Association “Russian Encyclopedia” Publ., 1998, p. 79. (In Rus.)
17. Lysenko Yu. F., Lebedev G. N. Kezhma. In: Yenisei Encyclopedic Dictionary. Editor N. I. Drozdov. Krasnoyarsk, K OOO Association “Russian Encyclopedia” Publ., 1998, p. 263. (In Rus.)
18. Lysenko Yu. F., Lebedev G. N. Kezhemsky district. In: Yenisei Encyclopedic Dictionary. Editor N. I. Drozdov. Krasnoyarsk, K OOO Association “Russian Encyclopedia” Publ., 1998, pp. 262–263. (In Rus.)

19. Sher A. A. Expedition to explore the southern part of the Yenisei province (according to the Report of engineer Sher). *Questions of colonization*. 1908, iss. 2, pp. 426–438. (In Rus.)
20. Putilov B. N. On the composition of the Razinsky song cycle (Epic about the Falcon Ship). In: Russian folklore: materials and research. Responsible editor B. N. Putilov. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1961, vol. 6, pp. 305–328. (In Rus.)
21. Ivanova T. G. Epics in the Velikoustyuzhsky region. In: Local traditions in the folk culture of the Russian North: materials of the IV International scientific conference “Ryabinin readings-2003”. Editor T. G. Ivanova. Petrozavodsk, “Kizhi” State Historical, Architectural and Ethnographic Museum-Reserve Publ., 2003, pp. 28–30. (In Rus.)
22. Ivanova T. G. Toponym Ryazan in the North Russian epics. In: Folk culture in word and text: collection of studies and materials in memory of Valentina Viktorovna Filippova. Editor T. S. Kaneva. Syktyvkar, Syktyvkar State University Publ. House, 2013, pp. 80–89. (In Rus.)
23. Epics of the Winter coast of the White Sea. Edition prepared by A. N. Vlasov, S. A. Zhadowskaya, N. G. Komelina, Yu. I. Marchenko, Yu. A. Novikov. Saint Petersburg, Nauka Publ.; Moscow, Classics Publ., 2018, 995 p. (The Code of Russian folklore. Epics; vol. 8). (In Rus.)
24. Epics of the Winter coast of the White Sea: Epicteller Marfa Semyonovna Kryukova. Edition prepared by M. V. Reilly, Yu. I. Marchenko, A. N. Rozov. Saint Petersburg, Nauka Publ.; Moscow, Classics Publ., 2020, 1703 p. (The Code of Russian folklore. Epics; vol. 9). (In Rus.)
25. Epics of Mezen. The corpus of texts and comments prepared by A. A. Gorelov, T. G. Ivanova [et al.]. Saint Petersburg, Nauka Publ.; Moscow, Classics Publ., 2003, 530 p.; 2004, 715 p.; 2006, 599 p. (The Code of Russian folklore. Epics; vol. 3–5). (In Rus.)
26. Epics of Kuloy. Edition prepared by Yu. I. Marchenko, Yu. A. Novikov, L.I. Petrova, A. N. Rozov. Saint Petersburg, Nauka Publ.; Moscow, Classics Publ., 2011, 922 p. (The Code of Russian folklore. Epics; vol. 6). (In Rus.)
27. Epics of Pechora. Corpus of texts prepared by V. I. Eremin, V. I. Zhekulina, V. V. Korguzalov, A. F. Nekrylova. Saint Petersburg, Nauka Publ.; Moscow, Classics Publ., 2001, 772 p.; 2001, 783 p. (The Code of Russian folklore. Epics; vol. 1–2). (In Rus.)
28. Epics of Pinega. Edition prepared by T. G. Ivanova, A. Yu. Kastrov, M. V. Reilly. Saint Petersburg, Nauka Publ.; Moscow, Classics Publ., 2012, 973 p. (The Code of Russian folklore. Epics; vol. 7). (In Rus.)
29. Epics of Pudoga. Edition prepared by M. N. Vlasova, V. I. Eremina, V. I. Zhekulina [et al.]. Saint Petersburg, Nauka Publ.; Moscow, Classics Publ., 2013, 1063 p.; 2014, 951 p.; 2015, 1295; 2016, 883 p. (The Code of Russian folklore. Epics; vol. 16–18 (1–2)). (In Rus.)
30. Ivanova T. G. Kiev and Moscow in the Northern Russian epics (based on the material of records in the Arkhangelsk Region). In: Kiev and Slavia’s literature. Ed. by Deyan Aydachich. Kiev, Beograd; Tempora, Slovo Slavia Publ., 2013, pp. 79–91. (In Rus.)

УДК 391:398.224(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2023.62.77.004

Н. Н. Ефремов

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ЭПИЧЕСКИЕ ФОРМУЛЫ ЗАЧИНА И ЖИЛИЩА БОГАТЫРЯ В СЕВЕРНЫХ ОЛОНХО: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Аннотация. Цель статьи – выявление и описание структурно-семантических особенностей эпических формул зачина и жилища богатыря в олонхо момских и верхоянских якутов, территории проживания которых пролегают в Арктической зоне Российской Федерации, в сопоставлении с эпическими формулами олонхо якутов Центральной Якутии и вилюйских якутов. Актуальность данной статьи заключается в неизученности проблемы сопоставительного освещения эпических формул северных (арктических) якутов и олонхо якутов Центральной Якутии, а также вилюйских якутов. В работе применяется метод описания, структурно-семантический прием. В качестве анализируемого материала использованы тексты олонхо «Кётэр Мюлгюн» (олонхо момских якутов), «Кыыдааннаах Кыыс Бухатыр» (олонхо верхоянских якутов). Сопоставительный материал взят из олонхо «Могучий Эр Соготох» (олонхо вилюйских якутов) и «Строптивый Кулун Куллустуур» (олонхо якутов Центральной Якутии). Установлено, что эпическая формула в языковом плане представляет собой бинарную атрибутивную структуру «уточнение + уточняемое», которая лежит в основе всей системы якутского языка. В эпических текстах данная структура приобретает стихообразующий характер. Она проявляется в виде аллитерационных и ассонансных подструктур, основанных на сингармонизме (на уровне синтаксических конструкций), с их помощью оформляются и связываются стихотворные строки. Синтаксическая подструктура этой структуры – согласование выступает в качестве средства связи членов параллелизма, а параллелизм, в свою очередь, является формой реализации эпических формул. Параллелизмы, выражающие эпические формулы в рассматриваемых олонхо, в целом имеют типовую форму, характерную для данного эпического жанра якутского фольклора. В содержательном плане обсуждаемым формулам свойственны определенные различия, обусловленные их вариативным характером и неконтактными условиями их бытования. Подобные изыскания эпических формул должны продолжаться, так как системные особенности эпических формул олонхо будут выявлены в полной мере тогда, когда будут проанализированы все основные эпические формулы данного эпического жанра фольклора.

Ключевые слова: олонхо; эпическая формула; момские якуты; верхоянские якуты; якуты Центральной Якутии; вилюйские якуты; бинарная атрибутивная структура; конструкция; зачин; жилище богатыря.

N. N. Efremov

Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS

Epic formula in the olonkho of Moma and Verkhoyansk Yakuts

Abstract. The aim of the article is to identify and describe the structural and semantic features of the epic formulas of the beginning and the dwelling of a bogatyr in the olonkho of Moma and Verkhoyansk Yakuts whose territories of residence lie in the Arctic zone of the Russian Federation, in comparison with the epic formulas of the

ЕФРЕМОВ Николай Николаевич – доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия. ORCID 0000-0002-3735-1950.

E-mail: nik.efrem50@mail.ru

EFREMOV Nikolai Nikolaevich – Doctor of Philological Sciences, Principal Researcher, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, Russia. ORCID 0000-0002-3735-1950.

E-mail: nik.efrem50@mail.ru

olonkho of Yakuts of Central Yakutia and Vilyui Yakuts. This is a relevant article due to the lack of studies on the comparative coverage of epic formulas of the northern (Arctic) Yakuts and Yakuts of the Central Yakutia, as well as Viliui Yakuts. The paper applies the method of description and the structural-semantic method. The texts of the olonkho *Kyotyor Myulgyn* (olonkho of Moma Yakuts), *Kyidaannaakh Kyys Bukhatyry* (olonkho of Verkhoyansk Yakuts) are used as the analyzed data. The comparative material is taken from the olonkho *Mighty Er Sogotokh* (olonkho of Vilyui Yakuts) and *Stubborn Kulun Kullustuur* (olonkho of Central Yakuts). It was established that the epic formula in linguistic terms is a binary attributive structure “specification + the specified”, which underlies the entire system of the Yakut language. In epic texts, this structure acquires a verse-forming character. It manifests itself in the form of alliteration and assonance substructures based on synharmonism (at the level of syntactic constructions), with the help of which poetic lines are formed and linked. The syntactic substructure of this structure – concordance – acts as a means of linking the members of the parallelism, and parallelism, in its turn, is a form of realizing epic formulas. Parallelisms expressing the epic formulas in the discussed olonkho, in general, have a typical form typical of this epic genre of Yakut folklore. In terms of content, the formulas discussed are characterized by certain differences due to their variability and non-contact conditions of their occurrence. Such research of epic formulas should be continued, as the systemic features of the Olonkho epic formulas will be fully revealed when all main epic formulas of this epic genre of folklore are analyzed.

Keywords: olonkho; epic formula; Moma Yakuts; Verkhoyansk Yakuts; Yakuts of Central Yakutia; Vilyui Yakuts; binary attributive structure; construction; origin; dwelling of the hero.

Введение

В якутской фольклористике эпическая формула представляется в виде художественно отшлифованной тирады – самой крупной законченной смысловой и ритмической группы стихотворного текста, содержащей целостную описательную картину и образ [1, с. 101]. В подобных формулах-тирадах отмечается краткость основного структурного ядра и наличие так называемого опорного словосочетания, ибо эпические «формулы по объему кратки, основная мысль концентрируется на опорном словосочетании» (курсив мой. – Н. Е.), по содержанию афористичны, по художественной форме поэтичны» [2, с. 28]. В лингвистическом плане эпические формулы-тирады, по нашим наблюдениям, образуются на базе основного закона строя якутского языка, который представляется в виде бинарной (замкнутой «двоичной») атрибутивной конструкции – «препозитивный уточняющий компонент + постпозитивный уточняемый компонент» [3]. В подобных конструкциях препозитивный компонент является семантически более определенным, нежели постпозитивный, потому он функционирует как уточняющий. В современном якутском языке эпическую формулу-тираду мы рассматриваем как стилистическое проявление указанной атрибутивной конструкции на уровне эпического текста [4], где она выступает в качестве периодически повторяющихся групп слов, объединенных «во взаимообусловленную в смысловом, метрическом и даже звуковом отношениях целостность» [5, с. 49]. При этом необходимо отметить следующий любопытный факт, связанный со сферой функционирования эпических формул в дореволюционном якутском языке. Как пишет П. А. Слепцов, для дореволюционного якута, для которого фольклор был родной стихией, подобные формулы представлялись в большинстве случаев как свойство родного языка [6, с. 212–213]. Таким образом, эпические формулы употребляются не только в фольклорной, но и в разговорной речи носителей якутского языка¹. Подобное явление обусловлено тем, что в якутском языке, как и в других тюркских языках, слова способны «сливаться в замкнутые семантические единства» [7, с. 31], образуя при этом языковые конструкции разного уровня и типа, в том числе эпического и формульного.

¹ В 1960-х гг. мне довелось наблюдать использование эпических формул в речи некоторых носителей якутского языка пожилого возраста, например, в разговорной речи сказительницы Е. Е. Ивановой – жительницы Амгинского района Якутской АССР. Речь Екатерины Егоровны и по форме, и по содержанию напоминала фольклорную, эпическую речь – была яркой и красочной.

Из вышеизложенного приходим к выводу о том, что эпическая формула в языковом плане – это бинарная атрибутивная структура «уточнение + уточняемое», которая лежит в основе всей системы якутского языка. Она в том или ином виде проявляется на разных уровнях языка. На уровне фонологии – это закон сингармонизма, морфологии – агглютинация, синтаксиса – способы связи подчинительных словосочетаний (примыкание, изафет, управление, согласование, послелоги), которые употребляются и на уровне сложноподчиненного (полипредикативного) предложения. На уровне текста – в сложных синтаксических целых – способы связи предложений представляются скрепами, образованными на базе указательного местоимения *ол* ‘тот’, снабженными падежными показателями или послелогами и служебными словами: *онно* (<ол-но – аффикс древнего местного падежа) ‘тогда’, *онуоха* (<ол-уоха – аффикс дательного падежа) ‘тогда’, *ол кэнниттэн* (<ол кэнниттэн – указательное местоимение + послелог) ‘после этого’, *ол тухары* (<ол + послелог) ‘в течение того времени’, *ол устата* (<ол + послелог) ‘в течение того времени’. Как видно из структуры подобных скреп, они также образованы с помощью способов связи слов.

В эпических текстах данные средства приобретают стихообразующее свойство. Например, аллитерационными и ассоансными структурами, основанными на сингармонизме (на уровне синтаксических конструкций), оформляются и связываются стихотворные строки. Согласование выступает в качестве средства связи членов параллелизма. А параллелизм является формой реализации эпических формул.

Ниже рассмотрим эпические формулы зачина и жилища богатыря в олонхо момских якутов [8] в сопоставлении с олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» («Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур») [9], а также в олонхо «Кыыдааннаах Кыыс Бухатыр» [10] в сопоставлении с олонхо «Могучий Эр Соготох» («Модун Эр Соботох») [11].

Зачин олонхо

В начале рассмотрим в сопоставительном плане зачин в олонхо «Кётёр Мюлгюн» («Кетэр Мүлгүн») и олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур». В зачине «Кётёр Мюлгюн» описывается богатырь, не знающий своего происхождения. В «Строптивый Кулун Куллустуур» изображается богатырь, который появился в древние времена (формула эпического времени). В качестве эпитета имени богатыря выступает синтаксическая конструкция, описывающая образ богатырского коня. Позиции конечных сказуемых в этих олонхо различаются характером лексического наполнения: в первом это аналитическая структура с именем наличия *баар* «быть, существовать, присутствовать» [12, с. 70] *баара* (эбитэ. – Н. Е.) *үhү*, во втором – структура со словорформой *үөскээ-* «расти, вырастать где-л.» [13, с. 505]: *үөскээбитэ* эбитэ *үhү*. Подобная форма сказуемого – *баар/-быт+a* *эбитэ* *үhү* – «широко употребительна в языке сказок» [14, с. 79]. Ср.: «Кётёр Мюлгюн»

Сэттэ биттэхтээх / Килбэлдьийбэт кэтийт үтүгэнтэн / Ааый кута буолан / Култэс гына көбөн / Үөскээбитин билбэтэх, / Ус хартыгастаах / Үрүн манган халлаантан / Түхэр хаары, самыры гытта / Түхэн сомоболонон-боловхолонон / Үөскээбитин билбэтэх, / Орто аан дайдыштан / Элиэни гытта элийэн, / Халыаны гытта халыйан, / Кётэр кыылы гытта көтөн, / Сүүрэр кыылы гытта сүүрэн, / Тон мастан тутуллан, / Ириэнэх мастан ингнэн, / Мутуктан булгу харбаан, / Айылаах саналаах / Аан ийэ дайдыштын / Ортотугар тохтоон, тоюоруудай, / Тобообутун билбэтэх, / Айыс иилээх-сафалаах, / Атыаннаах-мөбүөннээх / Аан ийэ дойдтуугар / Албан быарыгар, / Арајас хонутугар / Сэксээл киинигэр / Сэксээл хаба ортотугар / Тохтообутун билбэтэх, / Түүн төрүөн, / Төнүргэскэ төрүөбутун билбэтэх, / Күнүс төрүөн, / Чүөмпээ сүрэхтэммитин билбэтэх, / Хангас диехи хатыай диирэ, / Унга диехи нохоо диирэ *суюба* *эбитэ* *үhү*. / Сибилигин утуйан баран, / Унуктан олорор кини курдук санаммыт / Күүстээх-уохтаах Кётэр Мүлгүн бухатыр *баара* *үhү* [8, с. 14–15]. ‘Он не знал, родился ли он / Из тусклой широкой бездны / С семью распорками / В виде трясины, / Он не знал, родился ли он, / Спустившись, соединившись / Вместе с падающим снегом и дождем / С белого неба / С тремя ярусами, / Он не знал о том, что он / Вместе с крылатыми, кружась, полетев, / Вместе с огромными волнами

разливаясь, / Вместе с птицами улетев, / Вместе с зверями убежав / Из Среднего мира, / Задерживаясь на мёрзлом дереве, / Сцепившись за живое дерево, / Схватившись крепко за сучок, / Возвратившись, обосновавшись, / В центре Срединной матери земли / Благословленной / Остановился. / Он не знал о том, что остановился / На славном пригорке, / На желтой поляне, / В холмистом центре, / В крутящейся середине / Бескрайней, широкой, / Беспокойной, тревожной / Матери земли своей. / Он не знал о том, что, / Родившись ночью, / Родился ли в пеньке, / Он не знал о том, что / Родился ли он днем – / Был ли крещен в омуте. / Говорят, налево от него не было сестер, / Направо от него не было братьев. / Говорят, был Всемогущий Кётёр Мюлгюн богатырь, / выгляделевший человеком, который только что / уснул, и, проснувшись, сидел (пер. автора).

«Строптивый Кулун Куллустуур»

Былыргы дыыл быдан мындаатыгар, / Урукку дыыл кулан уорбатыгар, / Түөрт саха төрүү илигинэ, / Үс саха ўескуу илигинэ, / Икки саха шитилэ илигинэ, / Кулгааџар курабаачы кыыллаах, / Кэтэбэр кэбэ кыыллаах, / Санныгар сар кыыллаах, / Көхсүгэр көбөн кыыллаах, / Өттүгэр өтөн кыыллаах, / Борбуугар борчук куобахтаах, / Үөнэ Сибиргэ ааттамымт аата / Төбөтүнэн оонньюур / Чимэчи кугас аттаах, / Аллараа дойдуга ааттамымт аата / Атабынан оонньюур / Айдаар кугас аттаах, / Орто дойдуга ааттамымт аата / Куттуругунан оонньюур / [куннанык] Күйаар кугас аттаах / Куруубай хааннаах / Кулун Куллустуур диэн / Бухатыыр үөскээбитэ эбимэ унү [9, с. 8]. ‘На далекой вершине давних лет, / На отдаленном хребте минувших лет, / Когда четыре якута еще не родились, / Три якута не явились на свет, / Два якута еще не были вскормлены, / Народился, говорят, богатырь по имени / Строптивый Кулун Куллустуур, / Владеющий конем / С кроншнепом-птицей на ушах, / Кукушкой-птицей на загривке, / Сарычем-птицей на лопатках, / Селезнем-птицей на крупе, / Голубем-птицей на бедрах, / Серыми зайчатами на подколенках, / В Верхней Сибири названным: / Огненный Рыжий конь, / Который, резвясь, мотает головой; / В Нижнем мире названным: / Буйный Рыжий конь, / Который, резвясь, перебирает ногами; / В Среднем же мире названным: / Вихревой Рыжий конь, / Который, резвясь, помахивает хвостом’ [9, с. 286].

Рассмотрим в сопоставительном плане также зчин в олонхо верхоянских якутов («Кыыдааннаах Кыыс Бухатыыр») и олонхо вилюйских якутов («Могучий Эр Соготох»). Они отличаются, прежде всего, в содержательном плане. В зчине олонхо верхоянских якутов описывается эпическая богатырка, у которой есть сестра. В олонхо «Могучий Эр Соготох» изображается образование эпической страны. В первом олонхо большое внимание уделяются описания эпического времени. Ср.:

«Кыыдааннаах Кыыс Бухатыыр»

Быстыбат быдан үйэ мындаатыгар, / Уурайбыт одун үйэ уорбатыгар, / Ааспыт атын үйэ / Арбаыыгар эрдэххэ, / Араас бастаан / Адаам аба / Айылла илигинэ, / Дыиэбэ ийэ / Тэриллэ илигинэ, / Онгоруулаах уллуу дойдү / Уллуу хаан улаацатыттан / Ураанай кыыл / Туонахтатын саба буолан, / Умуулан уңуллан / Улаатарын сабана, / Бииргэ улааптыт / Кийэн халлаан кэтээбиттэн / Кисэ хатат / Киилин саба буолан / Кэрэлэнэн, кэтэхтэнэн, кэскиллэнэн / Кийэн халлаан кэтээбиттэн / Үөскүүрүн үөдүгээрин сабана, / Бииргэ үөскээбит, / Алгыстаах аан дайды / Араас бастаан / Айылларын сабана / Бииргэ айыллыбыт, / Сир ийэ хатын / Сигил халлаан сиксигиттэн / Сир чабычах уллугабын / Сиигин саба / Сииктэнэн, ситимнэнэн / Үөскүүрүн-үөдүгээрин сабана, / Бииргэ үөскээбит / Отто дайды / Дылпинийбэт / Дылиэ көмүс тирээбилэ, / Байгааттыбат / Бадый көмүс маңаната, / Тобус иилэх-саңалаах / Тойон туруу дайды / Гостубат суюн / Тулааына буоллааым мин диэн, / Сананар дъахтар – / Кыыдааннаах тыллаах, / Кысыл улаан аттаах / Кыыс бухатыыр, / Күннээх тангараа көстүбэтэх, / Халлааннаах тангараа / Хаыннаах буолуу диэн харахтаабатах, / Былгыттаах тангара / Быттахтаах буолуу диэн быкпатах / Күн Туналынса диэн / Дъахтар кини балыстаах эбим [10, с. 22–23]. ‘В то время, когда жили на вершине нескончаемого древнего века, / На хребте ушедшего судьбоносного века, / На загрибке прошлого другого века, / (Жила-была) женщина по имени Кыыс Богатырка,

/ Имеющая чалую лошадь, / С мощной речью, / Которая представляя себя: / Я – несгибающаяся Крепкая золотая опора, / Нешатающийся / Толстый золотой столб / Среднего мира, / Я – сильная, толстая подпорка / Главной, обжитой страны. / (Она) выросла вместе с великой страной, / Которая выросла, / Когда еще не был создан отец Адам, / Когда еще не было матери Евы, / Когда сотворенная великая страна величиной с пятно на голове лысухи / С глубины великого неба, / Погаснув, оторвалась; / (Она) выросла вместе с ней, / Которая величиною с твердое огниво в обруче образовалась, выросла, / Когда она / Из задней стороны великого неба, / С которым выросли вместе, / Разукрашившись, оформившись, имея будущее; / (Она) была создана вместе с / Благословенным миром, / Когда она создавалась / В самый первый раз; / (Она) выросла вместе с / Госпожой землей-матерью, / Когда она возникла из края неба, / Имея швы, связки, / подобные шву на дне / Небольшого берестяного сосуда-чабычах. / (Она) имеет, оказывается, младшую сестру / По имени Кюн Туналынгса, / Которая не показывалась / Солнечному небу, / Думая, что, мол, оно туманное, / Которая не смотрела / На ясное небо, / Думая, что оно с заморозками, / Которая не выходила (из дома), / Думая, что облачное небо / Нечистое" (пер. автора).

«Могучий Эр Соготох»

Былыргы дыылым / Быстар мындаатын / Быдан анараа өттүгэр, / Урукку дыылым / Охсууулаах уорбатын / Отой анараа өттүгэр, / Аасыт дыылым / Анысханнаах айдааннаах күнүн / Адьас анараа таңаатыгар, / Күонпүт дыылым / Кудулбанныах кудан өлүү уорбатын / Куюнарылаах хоннобор / Кини аймаңым / Кэпсэтэн билсэ илигинэ, / Саха аймаңым сангарсан дъааныйа илигинэ, / Ураанхай сахам, / Урана соннообум, / Уу ньамаан тыллааңым, / Унаты ултунгахтааңым, / Утарыта көрсөн, / Ол-бу дии илигинэ, / Иичээн эттээбүм, / Кудалаах ундоохтаахтарым, / Ойуун аймахтарым / Одудлаан көрө иликтэринэ, / Сир ийэ хотунум / Сиэрэй тиин тингилэбүн сабаттан / Тэнийэн-тэрбэйэн, / Үүнэн-үөскээн, / Сачарыы табам / Кулгааңын сарыытын / Тиэрэ тарныт курдук, / Сарбайа үүнэн, / Сарыадыйа улаатан испитэ эбитэ үү. / Ол курдук / Тонголохтоотор долгуйбат, / Баттыалаатар маталдыйбат / Баарааңай таңааланан / Туруу чөйөй хара буорум / Туоллан туругуран испит эбит. / Туруу чөйөй хара буорум / Туруу дъаанынан тулаланан, / Араат байдалынан арбастанан, / Уолбат муоранан улаажланан [испит]. / Сэттэ шилээх-сабалаах, / Сэттэ биттэхтэх / Сир ийэ аан дойдум / Сити курдук үөскээн испит эбит [11, с. 76, 78]. 'За дальней далью / конечной вершины древних моих лет, / далеко по ту сторону / хребта бранных / давних лет, / далеко за гранью / буйных суетных дней / канувших моих лет, / за чередой / гибельных хребтов / убежавших моих лет, / когда человеческие племена, / в разговоры вступая, – не спознались еще, / когда племена якутов, словами обмениваясь, – не знались еще, / когда – со ступнями продольными, / многоречивые, / в шубах, словно ураса, – / ураангхай саха мои, / друг с другом встретившись, / о том о сем не толковали еще, / когда провидцы мои, / с меченой костью / сородичи шаманы мои / [будущего] не прозревали еще, – / госпожа мать-земля моя, / величиною с пятку серой белки будучи, / расширяясь-растягиваясь, / разрастаясь, рождалась; подобно вывернутому, мягкому как замша, уху / двухгодовалой важенки / растопыриваясь во все стороны, / постепенно увеличивалась, оказывается. / Вот такой: / локтем толкнешь – не дрогнет, / надавишь её – не прогнется, – / такою крепкою твердью став, / неколебимая черная ширь земная, / мощь свою обретая, рождалась, оказывается. / Неколебимая черная ширь земная, / нерушимыми скалами по краям ограждаясь, / Араат-морем в середине вспучиваясь, / неубывающими морями вокруг окаймляясь, / семибодная-семикрайная, / с семью подпорками / изначальная мать земля-моя / вот так сотворялась, оказывается' [11, с. 77, 79].

Эпическая формула «Жилище богатыря»

Рассматриваемая формула в олонхо «Кётэр Мюлгюн» [8, с. 15–16] и «Строптивый Кулун Куллустуур» [9, с. 14] имеет существенные отличия как в структурном, так и в содержательном планах. В первом олонхо изображается, как герой олонхо строит себе жилище. Во втором же не указывается, кто его построил, а дается гиперболизированное описание его прочности и

нерушимости. В олонхо момских якутов предложения, в которых реализуется данная формула, характеризуются частицей *үхү*, выражющей «ссылку на чужую речь (‘говорят, сказывают, передают, мол’)» [13, с. 556]. В олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» подобные предложения снабжены частицей *эбит* ‘оказывается’, передающей «убеждение говорящего в достоверности, очевидности сообщаемой мысли» [15, с. 132]. Надо отметить, что предложения с формой на *-быт* (перфект), частицей *эбит* являются более древними средствами обозначения семантики эвиденциальности. Ср.:

«Кётёр Мюлгюн»

Үгүс маынан үрүттээн, / Элбэх маынан эккиннээн, / Отут уорбалаах, сүурбэ сүхүөхтээх / Көнгөй мас балаан диэн / Түттүбута үхү. / Айгырыацаа диэн / Абыс тиит чулката / Адыырбадыыр бааналаацаа үхү. / Синниэбэ диэн / Сэттэ тиит чулката / Тирээбиллээбэ үхү. / Үөнгөттэн улугэр хаан / Үргүйөбэ диэн / Ус хос үрүн көмүс үрүттээбэ үхү. / Ус харыс хара буорунан / Йыга уктуүн кэбиспүт, / Аллараттан алдьархай бөөр / Ааннаан алдьатыацаа диэн / Алта хат лаапты / Ладыыр муосталаацаа үхү. / Көрөн уктуүр / Көмүс муосталаацаа, / Ааџан уктуүр / Алтсан муосталаацаа, / Дибдигирээн уктуүр / Тимир муосталаацаа эбитэ үхү. / Орто аан дойдунттан / Ородохун-тишнүүк өлүү / Төрүөт-өнөл буолан / Көтүүр да салгыйыацаа диэн, / Ус хос кинкинэс курун мас / Холлобостообо үхү. / Ус харыс сыйбара буор / Сыбахтаацаа үхү. / Дыиэтин оттомугар киирэн / Тула көрө турган / Төхө киэн киэнтээх, / Унун усталаах дыиэн / Тутуннум диэн / Тула көрө турбут. / Киирэр кунум килбиэнэ киирдин диэн, / Сааскы кунум сардангата түстүн диэн, / Ойор күнүм уота манан киирдин диэн, / Ассыын ордуга, ассыын агаара усталаах / Түөрт уон түөрт / Киптирийээн таас түннүктээбэ үхү. / Кулунуттан барбыт / Курсиэллээх, кутуруктаах / Тоңс саастаах / Дуолан атыыр сылгыны / Баын бынан, иин хостоон, / Туруору анъянан кээспүт курдук / Хайыр таас турбалаацаа үхү. / Алаас-сыныы бынбаанын саңа / Кырдай таас состуоктаацаа үхү. / Сэттэ тэрээн тиити кулунчинаан ылан, / Чуулкалаан баран / Туруору симмит курдук / Сэттэ түүннээх-күнү мэлдүү / Ханкыныы-кинкинин убайа турар / Суода хара суюстуганнаах / Онохтообо эбитэ үхү [8, с. 15–16]. ‘Говорят’, он построил балаган огромной величины / Со многими пристроями из дуплистого дерева, / Из многих бревен сложил потолок, / Из многих бревен сложил стены, / Чтобы он не расшатывался, / Он имел крепкие столбы / Из восьми лиственничных бревен, говорят. / Чтобы он не развалился, / Имел подпорки / Из семи лиственничных бревен, говорят. / Чтобы с небес беда / Не спускалась, / Имел он серебряный потолок в три слоя, говорят. / Чтобы из Нижнего мира огромная беда / Не нагрянула и не разрушила, / Имел шестислойные лавочные / Постоянные полы, говорят. / Он имел золотые полы, / По которым шагают осторожно, / Он имел медные полы, / По которым ходят внимально, / Имел железные полы, / По которым наступали со стуками, говорят. / Чтобы из Среднего мира / Не проникал / Приступ острой боли / Как повод, как причина, / Имел сруб / Из сухостоя в три ряда, говорят. / Имел обмазку / В три больших пяди из сплошной глины, говорят. / Оказалвшись в середине дома, / Стоял и смотрел вокруг: / Какого просторного объема, / Какой длины дом / Построил я. / Чтобы проникало сияние солнечного заката, / Чтобы лучи весеннего солнца отразились, / Чтобы лучи восходящего солнца проникали через это (окно), / Имел сорок четыре / Стеклянных окна / Длиной в полтора аршина, говорят. / Имел трубу из скалы, / Подобно тому, как поставили вертикально, / Отрубив голову, вынув внутренности, / Девятитравового / Огромного жеребца / С длинной гривой и хвостом, / Выросшими с самого рождения, говорят. / Он имел каменный шесток камелька / Размером с половину аласа, поляны, говорят. / Имел, говорят, камелек / С невыносимым жаром, / Который горит с шумом / В течение семи дней и ночей, / Подобно тому, как набили (в камелек) вертикально, / Распилив на чурки, / Семь огромных лиственниц’ (пер. автора).

«Строптивый Кулун Куллустуур»

Сэттэ толуу толомон бухатыыр / Сэттинни ый түолар киэнтиттэн / Сэттэ эргэ-тэ буолуобар диэри / Сэгэлдьиппэт нэлим / Көмүс халбаннаах эбит; / Тоңс толуу толомон

бухатыыр / Тохсуннүү ый туолар киэнэтиттэн / Тоңус эргэтэ буолуоңар диэри / Уларыппат дынп-хаан олуурдаах эбит. / Маны тэлэ баттаатахха – / Тоңустаах дуолан хара атыыр оңус / Бурут оту сиэн баран / Үллэ сыйтийа сыйтарын курдук / Модун мас мөдьөбөлоох эбит; / Алларааттан алдъархай бөөр / Алдъатан тахсыаңа диэн / Алта хос чиргэл [мас] муосталаах эбит; / Үөнэттэн улугэр бөөр / Үргүйэн түүгүү диэн / Үс хос үргүн көмүс / Үрүттээх эбит; / Кэлэр-барар көй салгын / Көнгүтэ сыйннан барыаңа диэн / Түөрт хос көнгөдөй көмүс холлоостоох эбит; / Былыргы киңи оңото буолан, / Түөрт уон түөрт / Сулууда таас түннүктээх эбит, / Айгырыа диэн айыс уон / Адаардаах тиит баңанаах, / Силигирээ диэн сэттээ сийктийн / Силиргэхтээх тиит тирээбиллээх; / Толгууроо диэн тобус уон / Тонг тиит туланаыннаах эбит. / Сэттээ сийктийн, отут уорбалаах / Көннүнэн көрүлүүр көнгөдөй көмүс / Уоруктаах киңи эбит [9, с. 14]. ‘Оказывается, дверь [его жилища] из цельного серебра. / [Её] не приоткрыть / С вечера полнолуния до седьмого дня / Второй половины седьмого месяца / И семи отменно сильным богатырям; / У двери дома, оказывается, такой тяжелый засов, / Что его не сдвинуть / С вечера полнолуния до девятого дня / Второй половины девятого месяца / И девяти могучим богатырям; / Если настежь эту дверь распахнуть, / Увидишь из толстого дерева порог, / Похожий на девятитравого громадного / Черного быка-производителя, / Что лежит, распухнув, подохший, / Оттого что наелся ядовитой вех-травы; / Из твердого дерева [сделан] шестирядный пол – / Чтобы не вылезла из Нижнего мира / Разрушительная сила; / Из серебра [сделан] трехрядный потолок – / Чтобы не спустились из Верхнего мира / Многочисленные напасти; / Четырехрядные стены из дутого серебра – / Чтоб не разметало их ветрами, / Дующими с разных сторон, / Сын почтенных якутов [юрту] имел / С сорока четырьмя слюдяными окнами; / Чтобы [юрта] не рассохлась, вбили / Восемьдесят сучковатых столбов из лиственницы; / Чтобы не раскачалась, сделали / Семьдесят подпорок из лиственниц с корнями; / Чтобы не расшаталась, поставили / Девяносто стоек из крепких лесин. / У человека этого, оказывается, / Просторное жилище из дутого серебра / С семью креплениями, тридцатью стенами’ [9, с. 291–292].

В олонхо «Могучий Эр Соготох» описание жилища богатыря отсутствует. В олонхо «Кыыдааннаах Кыыс Бухатыыр» оно представлено параллелизмом, члены которого выражены целевыми бифинитными сложноподчиненными конструкциями со скрепой диэн ‘чтобы’. Ср.:

Дыиэтин инигэр киирэн / Толкуйдаан көрдөбүнэ: / Ахсаан ахсааныгар түүгүү диэн / Айыс уон тиит / Анаабыллаах эбит. / Тохтон түүгүү диэн / Тоңус уон тиит туланаыннаах, / Сингэн сип-пэнийэн хаалыа диэн / Сэттэ уон тиит тирээбиллээх, / Үөнээ дайдыттан / Улэбэр өлүү түүнэн, / Мэйши ыарыы буолуохтара диэн, / Алта хос / Кыыл көмүс муосталаах, / Отто дайдыттан / Ороюодонүүн өлүү / Уччуйан кэлэн / Ойо таңыйан / Көбүс ыарыы буолуохтара диэн, / Үс арсыын / Үргүн көмүс буордаах; / Баай тиит маңанаалаах, / Үтүө тиит өнүөллээх, / Элбэх тиит эркиннээх, / Дыонүн тиит туланаыннаах [10, с. 29–30]. ‘Когда она зашла в дом / И посмотрела, подумав: / Чтобы точно совпало число (бревен в срубе балагана), / [Балаган] имеет восемьдесят восемь подпорок из лиственницы. / Имеет девяносто опорных столбов из лиственницы, / Чтобы он не развалился, / Имеет семьдесят подпорок из лиственницы, / Чтобы он не обвалился, / Имеет шестислойные / Золотые полы, / Чтобы они не страдали головными болями, / Когда из Верхнего мира / Сойдет страшная болезнь, / Имеет в три аршина толщиной / Покрытие из серебра, / Чтобы они не страдали болезнью спины, / Когда из Средней страны / Настигнет вдруг / Стремительная смерть / И резко ударит, / Имеет столбы из богатой лиственницы, / Имеет стены их множества лиственниц, / Имеет столбы из добротных лиственниц’ (пер. автора).

Как видно из вышеприведенного примера, данная эпическая формула представлена параллелизмом с 9 членами, оформленными именем обладания на -лаах. В первом члене параллелизма употреблена частица эбит (1 раз), все остальные члены параллелизма передаются непосредственно формой на -лаах как очевидные события, свидетелем (наблюдателем) которых является сказитель. Подобный факт является собой основную смысловую особенность конструкции, препрезентирующющей формулу «Жилище богатыря».

Заключение

Структурно-семантический анализ двух эпических формул в олонхо северных якутов в сопоставлении с олонхо вилюйских якутов и якутов Центральной Якутии позволяет сделать следующие выводы.

Структуры параллелизмов, выражающих рассмотренные формулы в анализированных олонхо, в целом имеют типовые формы в виде многочленных параллелизмов, что характерно для данного эпического жанра якутского фольклора.

Структурные компоненты высказываний, описывающих данные формулы, в рассмотренных олонхо имеют определенные лексико-грамматические особенности. Например, в олонхо момских якутов и олонхо якутов Центральной Якутии позиции конечных сказуемых высказываний, выражающих эпическую формулу засина, различаются характером их лексико-грамматического наполнения. В первом олонхо – это аналитическая структура, представленная именем наличия *баар* (*баара* < *баар эбитэ*) в сочетании с частицей косвенной эвиденциальности *үhy*. Во втором олонхо данная позиция обозначена аналитической структурой, выраженной глагольной словоформой *үөскээбитэ* в сочетании с мириативной и эвиденциальной частицами – *эбитэ* *үhy*.

В структурно-семантическом плане данные формулы имеют определенные различия, обусловленные их вариативностью и неконтактными условиями их бытования. Например, засин в олонхо момских якутов характеризуется как бытийное высказывание, описывающее существование эпического богатыря, который не знает своего происхождения. В соответствии с этим параллелизм, выражающий данную формулу, представлен членами (с причастием *-батах*), детализирующими указанное событие. В засине олонхо верхоянских якутов актуализируется эпическое время, которое передано параллелизмом с 9 членами, оформленными темпоральными структурами (экзистенциальным глаголом *эр* – в форме причастия *-тых* в дательном падеже безличного склонения – *эрдэххэ*, формой *-а* или *и* в местном падеже, а также послелогом *саьана*). Само же высказывание завершается сказуемым, выраженным именем обладания (*-лаах*) в сочетании с мириативной частицей *эбит* – *балыстаах* *эбит* ‘младшую сестру имеет, оказывается’. А картина рождения главной героини олонхо представлена построением в форме сложной определительной конструкции, которая характеризуется разными препозитивными определениями (причастием на *-быт* – *үөскээбит*, притяжательными структурами, именем обладания *-лаах*). Засином олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» описывается рождение эпического богатыря, которое передается бытийной конструкцией. В данном построении актуализируется образ богатырского коня, что выражается параллелизмом с членами в форме атрибутивных и предикативных структур. Атрибутивные конструкции оформлены именем обладания (*-лаах*), предикативные – именем существительным (*ат-*). Этот параллелизм как компонент общего атрибутивного построения участвует в выражении формулы имени эпического героя. В «Могучий Эр Соготох» засином представляется картина возникновения эпической страны. Последнее изображается также бытийным построением с соответствующими структурно-семантическими компонентами.

Высказывания, описывающие жилище богатыря, встречаются во всех трех олонхо за исключением олонхо «Могучий Эр Соготох». В этих олонхо подобные высказывания в целом имеют общее структурно-семантическое оформление. Они представлены параллелизмами, члены которых выражены аналитическими сложноподчиненными предложениями цели. Зависимые части этих предложений формируются постпозитивной аналитической скрепой *диэн*, а главные части замыкаются именем обладания (*-лаах*).

Сопоставительные структурно-семантические анализы построений, описывающих эпические формулы, должны продолжаться, так как системные особенности эпических формул олонхо будут выявлены в полной мере тогда, когда будут проанализированы все основные эпические формулы данного эпического жанра фольклора.

Литература

1. Васильев Г. М. Якутское стихосложение. – Якутск : Кн. изд-во, 1965. – 125 с.
2. Илларионов В. В. Якутское сказительство и проблема возрождения олонхо. – Новосибирск : Наука, 2006. – 191 с.
3. Ефремов Н. Н. К проблематике формульности текста олонхо (в контексте связанных с ней языковых и иных явлений) // Олонхо – духовное наследие народа саха : сборник научных статей / [ответственный редактор Е. М. Махаров]. – Якутск : ИГИ АН РС (Я), 2000. – С. 150–159.
4. Ефремов Н. Н. Эпические формулы в тексте якутского героического эпоса – олонхо: лингвистический аспект // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – 2013. – № 1. – С. 64–67.
5. Роббек Л. В. Лексико-семантические особенности языка якутского героического эпоса олонхо. – Новосибирск : Наука, 2014. – 140 с.
6. Слепцов П. А. Якутский литературный язык: формирование и развитие общенациональных норм. – Новосибирск : Наука, 1990. – 277 с.
7. Убрыатова Е. И. Исследования по синтаксису якутского языка. II. Сложное предложение. Кн. 1. – Новосибирск : Наука, 1976. – 215 с.
8. Көтөр Мүлгүн // Муома олонхолору / [эпшиэттиир редактор В. В. Илларионов]. – Дьокуускай : Бичик, 2004. – С. 14–133. – (Саха боотурдара : 21 т. ; 4 т.). (На якутском яз.)
9. Строптивый Кулун Куллустуур = Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур : якутское олонхо / [сказитель И. Г. Тимофеев-Теплоухов]. – Москва : Главная редакция восточной литературы, 1985. – 605 с.
10. Кыыдааннаах Кыыс Бухатыр : олонхо / М. Н. Горохов – Муойа. – Дьокуускай : Бичик, 2016 – 208 с. – (Саха боотурдара : 21 томнаах ; 17 т.). (На якутском яз.)
11. Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и рус. яз.)
12. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын бынарыылаах тылдыыта : в 15 т. Т. II (Буква Б) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2005. – 911 с. (На якутском и рус. яз.)
13. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын бынарыылаах улахан тылдыыта : в 15 т. Т. XII (Буква У, Y) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2015. – 598 с. (На якутском и рус. яз.)
14. Коркина Е. И. Наклонения глагола в якутском языке. – Москва : Наука, 1970. – 307 с.
15. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын бынарыылаах улахан тылдыыта : в 15 т. Т. XV (Буква Э) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2018. – 575 с. (На якутском и рус. яз.)

References

1. Vasiliev G. M. Yakut poetry. Yakutsk, Book Publishing House, 1965, 125 p. (In Rus.)
2. Illarionov V. V. Yakut epic-telling and the problem of Olonho revival. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 191 p. (In Rus.)
3. Efremov N. N. To the problems of the olonho text formality (in the context of the related linguistic and other phenomena). In: Olonho – spiritual heritage of the Sakha people: collection of scientific articles. Executive editor E. M. Makharov. Yakutsk, Institute for Humanitarian Research of the Republic of Sakha (Yakutia) Publ., 2000, pp. 150–159. (In Rus.)
4. Efremov N. N. Epic formulas in the text of the Yakut heroic epic olonho: a linguistic aspect. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2013, no. 1, pp. 64–67. (In Rus.)
5. Robbek L. V. Lexical and semantic features of the language of the Yakut heroic epic olonho. Novosibirsk, Nauka Publ., 2014, 140 p. (In Rus.)
6. Slepsov P. A. Yakut literary language: formation and development of nationwide norms. Novosibirsk, Nauka Publ., 1990, 277 p. (In Rus.)
7. Ubryatova E. I. Studies on the syntax of the Yakut language. II. Compound sentence. Book 1. Novosibirsk, Nauka Publ., 1976, 215 p. (In Rus.)

8. Keter Myulgyun. In: Muoma olongkholoro. Executive editor V. V. Illarionov. Yakutsk, Bichik Publ., 2004, pp. 14–133. (Sakha booturdara: in 21 vol.; vol. 4). (In Yakut)
9. Stubborn Kulun Kullustuur: Yakut olonkho. Olonkho-teller I. G. Timofeev-Teploukhov. Moscow, Main Editing of the Eastern Literature Publ., 1985, 605 p. (In Yakut and Rus.)
10. Kyydaannaakh Kyys Bukhatyrr: olonkho. Olonkho-teller M. N. Gorokhov – Muoya. Yakutsk, Bichik Publ., 2016, 208 p. (Sakha booturdara: in 21 vol.; vol. 17). (In Yakut)
11. Yakut heroic epic. “Mighty Er Sogotokh”. Novosibirsk, Nauka Publ., 1996, 440 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Rus.)
12. Explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol., vol. II (Letter B). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2005, 911 p. (In Yakut and Rus.)
13. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. XII (Letters U, Y). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2015, 598 p. (In Yakut and Rus.)
14. Korkina E. I. Verb inclinations in the Yakut language. Moscow, Nauka Publ., 1970, 307 p. (In Rus.)
15. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. XV (Letter E). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2018, 575 p. (In Yakut and Rus.)

УДК 391:398.224(=512.153)
DOI 10.25587/SVFU.2023.63.27.005

М. Д. Чертыкова, Ч. А. Каксин
Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова

ХАНСКАЯ ЮРТА КАК ЦЕНТР ЭПИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА В ТЕКСТАХ ХАКАССКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЙ: *ÖRGE*

Аннотация. В статье предлагаются результаты лингвистического анализа семантико-когнитивной структуры этно-эпической константы *örgе* «дворец, замок, юрта хана, ставка хана». Цель статьи – описание и выявление функционально-семантических, этимологических и лингвокультурологических особенностей клишированных выражений с данным компонентом. Актуальность исследования обусловлена тем, что отдельные фрагменты фольклорной картины мира представляют собой кладезь традиционных знаний и ценностей наших предков. Хотя традиционная юрта, как объект материальной национальной культуры, постоянно привлекает внимание исследователей в гуманитарных науках, языковая репрезентация данной концептуальной сферы не только в хакасском, но и в других тюркских языках изучена недостаточно. Но-визна проведённого исследования заключается в том, что впервые описаны клишированные выражения с компонентом *örgе*: *ах örgе иб* «величественная ханская юрта; букв. белая дворец-юрта» и *ах örgе* «букв. белая юрта» в текстах героических сказаний. Для анализа отобраны клишированные выражения с данным компонентом, собранные из текстов героических сказаний «Албынчы» и «Ай Мичикнен Кюон Мичик», названных именами главных героев – богатырей. В ходе исследования проводится сравнительный лексико-семантический анализ использования лексемы *örgе* разными сказителями. На данном примере ещё раз подтверждается уникальность и индивидуальность языка и стиля исполнения героических сказаний, характерных для каждого отдельного мастера-сказителя. Употребления известными хайджи клишированных выражений *ах örgе иб* «величественная ханская юрта; букв. белая дворец-юрта» (С. П. Кадышев) и *ах örgе* «букв. белая юрта» (П. Т. Боргояков) маркированы соответствующими лексико-семантическими и грамматическими особенностями. Также на языковом материале показано, что в концептуальное поле ханского жилища включаются лексико-семантические и грамматические категории, реализующие понятия местонахождения, захода / выхода, направления / возвращения богатыря после героических подвигов. Тем самым в концепте ханского жилища обнаруживается совмещение понятий центра эпического пространства и символа родной земли богатыря.

Ключевые слова: хакасский язык; героическое сказание; ханская юрта; языковая репрезентация; концептуальные смыслы; лексема; клише; семантика; функционирование; описание; эпическое пространство.

ЧЕРТЫКОВА Мария Дмитриевна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, Абакан, Россия. ORCID 0000-0002-7467-4388.

E-mail: chertikova@yandex.ru

CHERTYKOVA Maria Dmitrievna – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher of Institute of Humanitarian Researches and the Sayan-Altai Tyurkologiya of the Khakas State University of N. F. Katanov, Abakan, Russia. ORCID 0000-0002-7467-4388.

E-mail: chertikova@yandex.ru

КАКСИН Чингиз Андреевич – студент Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, Абакан, Россия.

E-mail: kaksin@yandex.ru

KAKSIN Chingiz Andreevich – student of the N. F. Katanov Khakas State University, Abakan, Russia.

E-mail: kaksin@yandex.ru

M. D. Chertykova, Ch. A. Kaksin
N. F. Katanov Khakas State University

Khan's yurt as the center of epic space in the texts of Khakas heroic tales: örgө

Abstract. The article offers the results of a linguistic analysis of the semantic-cognitive structure of the ethno-epic constant *örgө* “palace, castle, khan's yurt, khan's headquarters”. The purpose of the article is to describe and identify the functional-semantic, etymological and linguocultural features of clichéd expressions with this component. The relevance of the study is due to the fact that individual fragments of the folklore picture of the world are an invaluable storehouse of traditional knowledge and values of our ancestors. Although the traditional yurt, as an object of material national culture, constantly attracts the attention of researchers in the humanities, the linguistic representation of this conceptual sphere, not only in Khakas, but also in other Turkic languages, has not been studied enough. The novelty of the study is that for the first time clichéd expressions with the *örgө* component are described: *ax örgө ib* “the majestic Khan's yurt; lit. white palace-yurt” and *ax örgө* “lit. white yurt” in the texts of heroic legends. For analysis, clichéd expressions with this component, collected from the texts of the heroic tales of *Albynchy* and *Ai Michkneng Kyn Michik*, named after the main heroes – warriors, were selected. In the course of the study, a comparative lexical and semantic analysis of the use of the lexeme *örgө* by different storytellers is carried out. In this example, we once again confirm the uniqueness and individuality of the language and style of performance of heroic tales, characteristic of each master storyteller. The use of clichéd expressions by well-known *haiji*- singer *ax örgө ib* “majestic khan's yurt”; lit. ‘white palace-yurt’ (Kadyshev) and *ax örgө* “white yurt” (Borgoyakov) are marked with the corresponding lexical-semantic and grammatical features. Also, using linguistic material, we showed that the conceptual field of the khan's dwelling includes lexical-semantic and grammatical categories that materialize the concepts of location, entry/exit, departure/return of the hero after heroic deeds. Thus, in the concept of the khan's dwelling, a combination of the concepts of the center of the epic space and the symbol of the hero's native land is found.

Keywords: Khakas language; heroic legend; khan's yurt; language representation; conceptual meanings; lexeme; cliche; semantics; functioning; description; epic space.

Введение

Тексты героических сказаний являются уникальным закодированным кладезем глубинных смыслов архетипического видения мира. Исследование данного языкового материала позволяет раскрывать идиоэтнические специфические и универсальные составляющие многовекового национально-исторического опыта конкретного этноса. Важнейшие направления изучения способов номинации и членения окружающего мира, запечатлённых в фольклорной / мифологической картине мира, способствуют сохранению и развитию духовных, мировоззренческих, языковых и ментальных факторов в сегодняшних национальных культурах. Как отмечает М. А. Ахматова: «Функционально-семантические особенности языковых единиц, наличествующих в эпосе, дают возможность выявить и описать стоящие за ними когнитивные структуры представления знаний» [1, с. 4]. Общеизвестно, что тексты героических сказаний сохраняют традиционные представления народа о модели построения мира. При этом основным средством передачи из поколения в поколение столь богатого и великого наследия является только язык. На современном этапе семантико-когнитивный и лингвокультурологический аспекты исследования текстов героических сказаний являются наиболее актуальными и приобретают базисный статус на основе взаимодействия междисциплинарных категорий культурологии, фольклористики, этнографии и лингвистики.

В жизненном пространстве человека ключевое место занимает дом, являющийся естественной точкой взаимодействия между внешним и внутренним мирами, из которой он выходит и куда возвращается, как в убежище. Проблеме презентации в языковой картине мира культурного концепта «дом; жилище» посвящены немало этно-/лингвокультурологических

исследований в разноструктурных языках [2; 3; 4; 5 и др.]. В хакасском языкоznании впервые обратила внимание на вопросы наименования жилищ, их зональных мест, а также ассоциативные связи дома с национальной ментальностью Р. П. Абдина в рамках своего исследования бытовой лексики хакасского языка [6; 7]. Значимость дома / жилища, как организующего начала духовных и материальных ценностей центра притяжения, определяется и в других смежных дисциплинах, например, в философии, литературе и этнографии. С присущими структурными элементами культурной и ментальной трансформации концепт «жилище» сохраняет ведущие позиции лингвокультуремы и в активной лексике современных языков.

Героическое сказание «Албынчы» [8] записано Д. И. Чанковым в 1948 г. от известного хакасского сказителя (*нымахчы / хайчы*) С. П. Кадышева. Героическое сказание «Ай Мичикнен Кюн Мичик» («Ай Мічікнен Күн Мічік») [9] записано О. В. Субраковой от не менее талантливого и известного сказителя П. Т. Боргоякова. Оба произведения транслируют идею подвигов богатырей во имя защиты родной земли от внешних врагов. «... в этих героических сказаниях, как и в других произведениях данного жанра, развитие событий происходит в соответствии с народными эпическими традициями, с широким использованием распространённых речевых оборотов» [9, с. 11].

Язык героического сказания в исполнении отдельного сказителя отличается своеобразной самобытностью и индивидуальностью стиля передачи, благодаря чему наборы клишированных выражений и грамматические, диалектные и другие языковые алгоритмы разворачивания сюжетных линий имеют характерные вариации. В частности, Л. Н. Арбачакова в своём исследовании стиля и характера исполнения шорских героических сказаний сказителя-*нымахчы* А. П. Напазакова (1937–2004) находит неоднократные подтверждения присутствия *хайчы* в эпическом мире. По наблюдениям автора, «эпическая речь» сказителя не является застывшей. А. П. Напазаков, в зависимости от настроения, состояния здоровья или каких-то иных обстоятельств, мешающих исполнению, мог варьировать зчин и концовку, сокращать их объём. Сказитель-*нымахчы* активно использовал не только собственные сказительские словоупотребления, но и «переносил в эпическую среду некоторые моменты из своего жизненного опыта, а также давал оценку действиям персонажей эпоса» [10, с. 100]. Таким образом, хотя язык героических сказаний считается языком высокого стиля, выработанным на протяжении многих столетий, каждый сказитель использует свои индивидуальные приёмы исполнения, включающие культовые, языковые, морально-этические, мифологические, интонационно-горловые и другие особенности. Однако исследователь, учитывая индивидуальное мастерство сказителя, должен рассматривать каждый текст героического сказания как совокупность всех собранных его вариантов. Имея такой комплекс определяющих признаков, язык героических сказаний – это «явление довольно сложное, поскольку тут переплетаются мифологическая, лингвистическая и поэтическая семантика» [11, с. 9].

1. Языковая презентация ханской юрты как центра эпического пространства

В тюркском эпическом пространстве ханское жилище является одним из базовых концептов в тюркской традиционной культуре. Его традиционно-культурный образ сформировался с учётом ценностных, перцептивных и образных характеристик. «Жилище – один из ключевых элементов, определявших традиционные схемы пространства в мировоззрении южно-сибирских тюрков» [12, с. 56].

В хакасских героических сказаниях ханское жилище репрезентируется лексемами *örgе* «дворец, замок, юрта хана, ставка хана» [13, с. 327]; *иб* «1) дом; жилище; <...>; 2) юрта; <...>; *ičenіç иби истіг, пабаның иби паарсах* посл. дом матери уютен, дом отца – ласков (для замужней молодой женщины)» [13, с. 112–113], *тұра* «1) здание, изба, дом; <...>; 2) квартира; <...>; 3) учреждение, общественное заведение; <...>; 4) комната; <...>; 5) уст. архит. город (часть прежних названий некоторых городов); *Аба тұра* Кузнецк, *Том тұра* Томск» [13, с. 677], *чұрт* «1) стойбище, стоянка; <...>; ўрен-чұрт фолькл. поколение-стойбище, семя-стойбище, населе-

ние; *Алтай сынның юстүнен әэн чуртты харап көр тур* фолькл. С высоты хребта Алтай [богатырь] смотрит на [своё] разорённое стойбище; *іччеем чахсы чуртты истең ырах чат халган* фолькл. материнское добротное стойбище далеко в мыслях осталось; *улуг чурттын улирга чөр*, *кічіг чурттын кістирге чөр* фолькл. большое моё стойбище разоряется, малая моя стоянка разрушается (букв. большое жилище моё завоет, малое жилище моё заржёт); 2) жилище, постройка, усадьба; <...>; 3) дом, хозяйство; <...>; 4) жизнь» [13, с. 1005].

В хакасском языке функционируют все названные лексемы, в фольклорных же текстах, по нашим сведениям, используются чаще первые две. Однако семантика лексемы *öргө* «дворец, замок, юрта хана, ставка хана» [13, с. 327] на современном этапе речевого использования несколько сузилась и она обозначает «дворец», например, *спорт* *öргөзі* «дворец спорта», *хоных хончатчатханнар* *öргөзі* «дворец бракосочетаний» (букв. дворец молодожёнов) и т. д.

Значимость ханского жилища в эпическом мире состоит в том, что он реализует взаимодействие внутреннего и внешнего мира людей. Ханское жилище представляется как центр единого эпического пространства, на который опираются такие основополагающие структурные объекты, как *сын*, *хыр* «гора; холм», *чазы* «степь», *аал* «селение», *чечпе / сарчын / теек* «коновязь», которые имеют важное функциональное значение и «тесно связаны с образом земли как опорным элементом космогонии» [14, с. 22]. Как правило, богатырь в эпизодах возвращения домой или же посещения юрты другого богатыря, спускается с горы (обычно, *Кирім сын* букв. «гора Кирим»), символизирующей границу между «своей» и «чужой» территориями. Данный «эпический ороним» является заимствованием с монгольского языка: «хэрэм крепость; крепостная стена; кремль; капитальная каменная или кирпичная стена; ограда; вал; город, городище; бэхлэлт хэрэм бастион; хот хэрэм кремль, крепость, городские стены; Их Цагаан хэрэм Великая китайская стена; хэрэм цөмлөх зэвсэг стенобитное оружие» [15, с. 1092]. Как видно, язык-донор (в нашем случае, монгольский) располагает более обширными семантическими и валентностными свойствами данной лексемы.

В хакасских эпических произведениях, богатырь, как правило, ненадолго останавливается на вершине горы Кирим, обозревает окрестности и направляется в сторону своей или чужой (если приходит на чужую землю) ханской юрты. Или же вместо *Кирім тағ / сын* используется термин *Аргалығ сын* «высокий хребет». Привязав своего коня к коновязи (*чечпе / сарчын / теек*), входит в юрту, здоровается и садится за золотой стол, например: *Аргалығ сын тобін ин парган, / аалга-күнгө чит парган, / Аран-чула хан позырах атты / Алтын сарчынга палган, / Ал позы ах торғы ибге, / Читіре парып, кире пастырган* [8, с. 88–89] ‘Спустившись с высокого хребта, / Доехал до солнечного селения, / Кроваво-рыжего крылатого коня / Привязал к золотой коновязи, / Сам же к бело-шёлковой юрте, / Подойдя, зашёл¹. Алтын чечпее чидіп, Хулатай, / Хара хула аттаң түзіп, / Алтын чечпее палган, / Ax öргө ибге кір килген [8, с. 27] ‘Дойдя до золотой коновязи, Хулатай, / Спешился с вороного коня, / Привязав [лошадь] к золотой коновязи, / Зашёл в белую юрту – дворец’. Часто в описании подобных эпизодов и ситуаций присутствуют обязательные материальные атрибуты ханской юрты: *алтын хаалха* «золотая дверь», *алтын сірее* «золотая скамья; золотой трон», *алтын стол* «золотой стол». Примеры: *Алып кізі Ай Мічік / Кирім сыннаң иніп түскен, / Ат палғачаң ала сарчынга / Чиде түсті. / Ax ой адын ала сарчынга / Палган салып, / Хаалхазын хазыра сазып, / Иркінін іде сазып, ах öргөзіне кире салды* [9, с. 47] ‘Богатырь Ай Мичик / Спустился с горы Кирим, / К пёстрой коновязи (на которую привязывают лошадь) / Подошёл. / [Свою] бело-буланую лошадь к коновязи / Привязав, / Настежь открыв **ворота**, / Перешагивая **порог** зашёл в белый дворец’. *Алтын хаалханы аза тартып, / Айланып кірген ах öргөе* [8, с. 33–34] ‘Золотые ворота открывая, / Зашёл в белый дворец’.

Далее следует эпизод приветствия, языковое описание которого имеет разные варианты, но обязательно в них присутствуют ключевые слова: *изен-минди* «приветствие», *изеннес-минділес-*

¹ Здесь и далее – перевод авторов.

«здороваться; приветствовать друг друга» и т. д. Отметим, что один из компонентов данного приветствия – *минди* – является монгольским заимствованием, связанным с понятиями здоровья и благополучия: «мэнд «1. 1) здоровье, благополучие; <...>; эруул мэндийн бичиг санитарная книжка; справка; <...>; 2) привет; мэнд хүргэх передавать привет; <...>; 2. благополучно; мэнд өнгөрөв всё прошло благополучно; мэнд сайн явлаа съездил благополучно; <...>; 3. осведомляться о здоровье; передавать привет; мэнд амар байна уу? здравствуйте!; мэнд амархан благополучие; мэнд асуух / мэнд мэдэх справляться о здоровье, приветствовать (при встрече)» [15, с. 252–253]. В хакасском языке лексема *минди* используется только в сочетании с синонимичным *изен* чаще в фольклорных текстах: *Изен ме, минди бе, Албынчы, / Иркем-кинчем, – тин турадыр* [8, с. 120–121] ‘Здравствуй, Албынчы, / Душа моя, – говорит’.

Отправление богатыря в военный поход описывается по такой же схеме, только на этот раз его путь представлен в обратном направлении: прощание, выход из юрты, отвязывание коня с золотой коновязи, движение в сторону горы Кирим: *Агар чаага кисчеч / Ай ўлгүзі пөрігін кизіп, / Ax öрге ибінен амды, / Айланып, сых чөрібіскен, / Алтын чечпені көре пас киліп, / Алтын чечпеде палган салған <...>; / Хара хула атты систіп турадыр. <...>; / Хара хула атты айланыра тартыбысхан, / Аргал чонны арали / Улуг аалың узына сығып, / Чирнің пәзігі Кирім сынга / Айланып, сығып, парыпчададаыр Хулатай* [8, с. 10–11] ‘Хулатай, надев [свою] кольчугу, / И остроконечный шлем, / Вышел из белой юрты – дворца, / Подошёл к золотой коновязи, отвязал [своего] вороного коня, / Который был привязан к золотой коновязи. / Сев на него, на глазах у народа, / Держит путь к краю большого аала, / И приближается к вершине мира – горе Кирим’.

Таким образом, эпическое пространство богатырей структурировано, что проявляется через определённые материальные компоненты: золотая коновязь, золотая чаша, золотой трон, золотой стол, золотая плеть и т. д., при этом их цвет, форма, назначение имеют символическое значение. И основой этой своеобразной модели эпического мира является ханская юрта, откуда богатырь начинает свой путь в окружающий мир и куда возвращается после трудных богатырских походов и подвигов. Соответственно статусу всесильного богатыря, являющегося олицетворением сверхчеловеческой мощи, бесстрашного защитника родной земли, гармонично вписывающаяся в окружающую среду белая ханская юрта является символом нерушимости/защитённости, благополучия не только её хозяина – богатыря, но и народа. Тем самым, ханская юрта – есть центр эпического мироздания, здесь кипит жизнь. В текстах хакасских богатырских сказаний для передачи той жизненной энергии, бьющейся в сфере ханской юрты, часто используются синонимичные глаголы *айлан-* ‘вращаться’, *ибіріл-* ‘крутиться’.

2. Лексема *öрге*: этимологическая справка

«Резиденция и ставки князей обозначались как *орда* или *öрге*. Порядок расположения их напоминал монгольскую орду, где впереди всегда находился шатёр правителя» [16, с. 49]. Наиболее распространённая лексема *öрге* / *өргээ* / *өргө* / *өргөө* в текстах героических сказаний монгольских и тюркских народов Саяно-Алтая обозначает жилище главного героя, резиденцию хана. В ЭСТЯ-І она представлена как многозначная лексема, включающая в свою семантическую структуру 10 лексико-семантических вариантов (ЛСВ), бытующих в тюркских языках, среди которых «возвышенность, на которую ставится деревянный остов юрты», «специальная комната (шалаш, палата) для жениха и невесты», «стоянка, ночлег», «восход» и др. [17, с. 546]. Происхождение данного слова вызывает у исследователей разногласия. Бытует мнение, что это монгольское заимствование является производным от глагола *ergüü-* / *örgüü-* ‘подниматься’, генетически связанного с тюрк. *öр-* ‘подниматься’, тур. *öر-* ‘возводить или поправлять стену» и др.-турк. *örgi* ‘возводить» [17, с. 546–547; 18, с. 501–502]. Б. И. Татаринцев допускает, что это слово может быть монгольским заимствованием, но при этом обращает внимание на развитую многозначность тувинского слова, в том числе и на наличие у него значений, отсутствующих у монгол («родной край; берлога; венец вокруг солнца и луны; ср.: также сойот. *өргээ* «берлога») [19, с. 410]. Мы тоже предполагаем, что, скорее всего, слово *öрге* / *өргээ* / *өргө* / *өргөө* познекло

путём присоединения к тюркскому основе-корню *öр-* «подниматься» продуктивного в старомонгольском языке словообразовательного аффикса *-гэ*. Отсутствие указанных Б. И. Татаринцевым значений тувинской лексемы *өргээ* в семантике монгольского *өргөө* подтверждается его словарной статьёй: *өргөө* I «1) палата, чертог; ставка; юрта высокопоставленного лица; бурхны *өргөө* домашний алтарь; бүх цэргийн жанжны *өргөө* ставка верховного главнокомандующего; замын *өргөөзээжий* двор; тансаг *өргөө* пышный чертог; ханы *өргөө* ханская ставка; Богд хааны “Зуны *өргөө*” музей музей “Летняя резиденция Богдо-хана”; 2) дворец; терем; охидын *өргөө* девичий терем; тусгай *өргөө* особняк; специальный дом; оосор бүчгүй орд цагаан *өргөө* аман. зох. белая юрта-дворец без каких-либо закрепляющих верёвок» [15, с. 433]. Также представленный в Большом академическом монгольско-русском словаре (БАМРС) омонимичный вариант слова *өргөө* показывает его переход в разряд топонимических названий: *өргөө* II Урга (нынешний Улан-Батор, столица Монголии) [15, с. 433]. В роли обозначения ханского жилища / юрты рассматриваемая лексема бытует в героических сказаниях как у монгольских, так и сибирских тюркских народов. В. И. Рассадин отмечает, что во всех монгольских и сибирских тюркских языках *öрге* / *өргээ* / *өргээ* / *өргөө* выражен существительным и обозначает «дворец, юрту, замок, ставку, резиденцию» хана (монарха, главы духовенства), также имеет более узкое значение в кирг.: *өргөө*, *өргө* «свадебная юрта; юрта для новобрачных; чистая юрта (у богатого киргиза)», сойот.: *өргээ* «медвежья берлога» [20, с. 242].

3. Лексема *öрге* в тексте героического сказания «Албынчы»

Как показывает исследуемый материал, лексема *öрге* в названном тексте используется только в составе устойчивого выражения (клише) *ах* *öрге* *иб* «величественная ханская юрта; букв. белая дворец-юрта». Общетюркская лексема *иб* / *ев* / *өй* / *үй* / *öг* во всех источниках показана как: «дом; жилище; юрта». Происхождение и звукоперходы *б*~*в*~*й*~*г* в составе данного слова имеют разные толкования у лингвистов. Но предположение Е. Д. Поливанова о том, что тюркское *ip~ib* восходит к древнекитайскому *ip* «город» находит поддержку у других исследователей [более подробно в: 17, с. 513–515; 18, с. 354–355].

Эпитет *ах* «белый» используется в фольклоре всех тюркских народов и выражает священное свойство объекта (явлений природы, животных, предметов домашнего обихода и т. д.). Белый цвет является не признаком предмета, а древнейшим идеализирующим эпитетом в эпосах не только тюркских, но и других народов, например: белая берёза, белые рученьки, белая река, белое море и т. д. В сочетании с существительными *öрге* *иб* «букв. дворец-юрта» прилагательное *ах* «белый» указывает на высокий статус обладателя жилища. А *öрге*, несмотря на его словарное, предметное выражение, субстантивируется и так же, как и *ах* «белый», выступая определением по отношению к лексеме *иб*, выражает величественный размер и красоту ханской юрты. По свидетельству М. В. Ондар, в тувинских текстах лексема *өргээ* тоже встречается в составе клишированных выражений *тос аыт долганыл чөттес өргээ* (ТТ, 219) «юрта, которую девять коней не могут обойти»; *тозан аыт долганыл чөттес докутчак ак өргээ* (ТТ, 164) «круглая белая юрта, которую девяносто коней не могут обойти», которая показывает размер юрты, обозначая тем самым благосостояние героя [21, с. 109]. Автор также отмечает, что в тувинском тексте клише с компонентом *өргээ* является «показателем высокого стиля, заимствованным из монгольского и оно фонетически видоизменено» [21, с. 109].

В тексте героического сказания «Албынчы» клишированное выражение *ах* *öрге* *иб* «величественная ханская юрта; букв. белая дворец-юрта» используется в описании следующих локативных ситуаций:

- местонахождение героев внутри белой юрты – дворца, конкретизация которого происходит путём сочетания *ах* *öрге* *иб* (+ аффикс Род. п. *-ниң*) с послелогами *истінде* «внутри», *ортызында* «в центре, посередине» и т. д. Примеры: *Че ол күн икі пала / Ах* *öрге* *ибнің* *истінде* / *Ойнап ойласчададырлар* [8, с. 57] ‘Но в этот день два ребёнка / Внутри величественной ханской юрты (букв. белой дворец-юрты) / Бегают, играя’. *Хулатайның* *изірігі* *тың* *улуг* *пол* *парыбысхан*, /

Aх ёрге ибнің ортызында / Чуулып, ойда киліп түскен [8, с. 66] ‘Хулатай сильно опьянел (букв. [его] пьянство стало сильно большим), / Посередине величественной ханской юрты (букв. белой дворец-юрты) / Упал без сознания’;

— местонахождение героев обозначается также клише *ах ёрге иб*, последний компонент которого *иб* принимает аффикс местного падежа *-де*: *Алты азыр пастығ ах ёрге ибде* син чуртизың, / *öкіс хулунны ат öскірерз, / öкіс олғанны ир öскірерз*; / *Ады чох кізее ат мүндирип, / Кібі чох кізее кип кизіртіп чуртизар* [8, с. 115] ‘Ты будешь жить в шестиугольной величественной ханской юрте (букв. белой дворец-юрте), / Сироту – жеребёнка вырастите, станет конём, / Сироту – ребёнка вырастите, станет мужчиной; / Безлошадного подсаживая на коня, / Бедного (букв. без одежды) человека одевая, будете жить’. *Алтын Теектің ах ёрге ибінде алыштар, / Анда көглезіп, анда сарназып турадырлар* [8, с. 104] ‘Богатыри в величественной ханской юрте Алтын Теека, / Поют песни и веселятся’;

— вход героя – богатыря вовнутрь величественной ханской юрты: *Хулатай инібök түсті, / Улуг аалға чидіп, Алып Хан Хыстың / Ах ёрге ибіне кірді. / Изен сала изеннезіп, / Минді сала минділес тур Хулатай* [8, с. 62] ‘Хулатай тоже спустился [с хребта], / Дойдя до большой деревни, / Зашёл в величественную ханскую юрту Алып Хан Хыса’. *Харады чох тасты чидініп, / Ах ёрге ибге кірділер, / ізік азып, ікі тас / Изеннес турадырлар, / Иркін алтап, ікі тас / Минділес турадырлар* [8, с. 81] ‘Ведя за собой слепого раба, / Зашли в величественную ханскую юрту, / Открывая дверь, два раба / Приветствуют [всех], / Перешагивая через порог, два раба / Здороваются [со всеми]’. *Хан Мирген, Хулатайны алып, Хан Хыс пичезінің / Ах ёрге ибіне кір килді* [8, с. 65] ‘Хан Мирген вместе с Хулатаем, / Зашёл в величественную ханскую юрту [своей] сестры Хан Хыс’. Как видно, во всех приведённых примерах последний компонент *иб* устойчивого выражения *ах ёрге иб* «величественная ханская юрта; букв. белая дворец-юрта» оформлен показателем дательного падежа *(-е)* и сочетается с глаголом *кір-* «входить». Каузативная форма данного глагола *кір-* «вводить» используется в предложении: *Алып Хан Хыс, арығ, сіліг паланы / Ах ёрге ибіне кір кілген* [8, с. 56] ‘Алып Хан Хыс чистого, красивого ребёнка / **Ввела в величественную ханскую юрту**’;

— выход героя-богатыря из величественной ханской юрты: *Ай Арыг, час орай паланы ху- чахтап, / Ах ёрге ибден ысығып кілген* [8, с. 53] ‘Ай Арыг с младенцем на руках / Вышла из величественной ханской юрты’. *Ол сағбаа Алып Хан Хыс / Ах ёрге ибден ысығып кілген* [8, с. 56] ‘Услышав [на улице] шорох, Алып Хан Хыс / Вышла из величественной ханской юрты’. *Анда одырған Хан Мирген / Ах ёрге ибден сых чөрібіскен* [8, с. 64] ‘Сидевший там Хан Мирген / Вышел из величественной ханской юрты’. *Ах ёрге ибден праизы сыххлап кілді, / Хан Миргенни көргелеп турлар. / Хан Мирген, алыштарны көре, ойлат килир, / Хан позырах аттың ўстүнде* [8, с. 44] ‘Все вышли из белой ханской юрты, / Высматривают Хан Миргена. / Хан Мирген скачет в сторону богатырей, / Верхом на рыжем коне’. Ситуативное значение «выход героя – богатыря из величественной ханской юрты» выражается прибавлением аффикса исходного падежа *-дең* к основному компоненту *иб* «дом, жилище, юрта» в сочетании с глаголом *сых-* «выходить»;

— направление пути героя – богатыря в сторону величественной ханской юрты: *Алып Хан Хыс, арығ, сіліг паланы / Холнаң чидініп, ах ёрге ибінзер чөрібісті* [8, с. 56] ‘Алып Хан Хыс, ведя за руку / Чистого, красивого ребёнка ушла в величественную ханскую юрту’. Соответственно, здесь основной компонент клише *иб* «дом, жилище, юрта» принимает аффикс направительного падежа *-зер*. В следующем предложении пространственное направление движения субъекта в сторону величественной ханской юрты транслируется сочетанием клише *ах ёрге иб* «величественная ханская юрта; букв. белая дворец-юрта» с послелогом *көре* (букв. смотря). *[Хан Мирген] Ах ёрге ибін көре, ырын ырлан, / Көгін көгелеп пас парчададыр* [8, с. 67] ‘[Хан Мирген], идёт, не торопясь / В сторону величественной ханской юрты и напевает песню’. Отличительная особенность функционирования послелога *көре* (букв. смотря) на материале геро-

ического сказания «Албынчы» проявляется в том, что он: «а) согласуется с именами в форме винительного падежа (а не дательного падежа, как отмечается в Хакасско-русском словаре); б) указывает на направление движения субъекта, (а не уподобительные и причинно-следственные отношения, как отмечается в Грамматике хакасского языка)» [22, с. 88]. Более подробно о специфических особенностях данного непопулярного в хакасском языке послелога написано в статье «Послелог *көре*: семантика и функционирование (на материале хакасского героического сказания “Албынчы”)» [22]:

— приближение героя (богатыря) к величественной ханской юрте: *Сүмекчін сыгара ойлаан, / Ax ёрге ибге чидіп килді* [8, с. 93] ‘Слуга выбежала, / Подошла к величественной ханской юрте’. *Iki тас улуг аалны көре ин түстілер, / Хан-пигнің ах ёрге ибіне читтілер* [8, с. 89] ‘Два раба спустились [с хребта] в сторону аала, / Дошли до величественной ханской юрты Хан пига’. Здесь ситуативное значение «приближение героя (богатыря) к величественной ханской юрте» реализуется глаголом *чит-* «доходить, добираться», управляемый им основной компонент *иб* «дом, жилище, юрта» в клише *ах ёрге иб* «величественная ханская юрта; букв. белая дворец-юрта» принимает аффикс дательного падежа;

— величественная ханская юрта как

а) точка отсчёта: *Aх ёрге ибнің алнында / Ат палгачаң алтын чечпеде / Ара-чула ах ой ат / Анда айланып тұрытчададыр* [8, с. 7] ‘Перед величественной ханской юртой / У золотой коновязи / Богатырская бело-буланая лошадь / Беспокойная, там стоит’;

б) как обозначение центра эпического пространства: *Улуг аалның ортызы чирде / Хан-пигнің ах ёрге ибі / Анда, хоосталып, тұрытчададыр* [8, с. 7] ‘В середине большой земли / Величественная ханская юрта / Стоит, красуясь, там’.

В тексте героического сказания «Албынчы» нам встретились также несколько трансформированных вариантов клишированной единицы *ах ёрге иб* «величественная ханская юрта; букв. белая дворец-юрта» – *ах ёрге иб* «белая юрта». Подобное нарушение привычной клишированной модели сказителем С. П. Кадышевым обнаружено в описании только одного события, приведшего к свадьбе главных героев: *Арығ күннің харагы сыхханда, / Хан Мирген ах ёргезінен сығып, / Алып Хан Хыс пичезінің ах ёргезіне / Кір киліп, көр тұрза, / Киче хайди чатхан Хулатайнаң Алып Хан хыс, / Сах ідөк хучахтасханнаң узупчададырлар* [8, с. 67] ‘Когда появились лучи солнца, / Хан Мирген, выйдя из [своей] белой юрты, / Зашёл в белую юрту [своей] сестры Алып Хан Хыс, / И смотрит, как вчера Хулатай и Алып Хан хыс спали, обнявшись, / Точно также спят до сих пор’. *Хан Мирген, ах ёргеден сыгара ойлан, / Арга чонға хыйғы салған: / – Артық той ползын, аргал чоным, / Алып Хан Хыс пичем Хулатайга парыбысты!* [8, с. 67] ‘Хан Мирген, выбежав из белой юрты, / Бросил клич всему народу: / – Пусть будет самая лучшая свадьба, мой народ, / [Моя] сестра Алып Хан Хыс вышла замуж за Хулатая’.

4. Лексема *ёрге* в тексте героического сказания «Ай Мічікнең Күн Мічік»

В тексте героического сказания «Ай Мічікнең Күн Мічік» ханская жилище сказителем П. Т. Боргояковым обозначается исключительно клишированным выражением *ах ёрге* «белая юрта». В редких случаях, как исключение, используется слово *тура* «1) здание, изба, дом» [13, с. 677], например: – *Иб ээзі хан кізі, Чир ханы, сых neer! / – Тура істінең табыс истілчे* [9, с. 127] ‘Хозяин дома, господин, Хан Земли, выходи сюда! – / Слышится голос из юрты’.

Устойчивое выражение *ах ёрге* «белая юрта» в тексте выполняет те же функции, что и *ах ёрге иб* «величественная ханская юрта; букв. белая дворец-юрта», в частности, используется:

а) в форме дательного падежа: *Оолах, ах ёрге кире салып, / Пичезіне чоохтапча: / Адым сарчында моонып турча, / Хайди итченү ниме полчаң?* [9, с. 97] ‘Мальчик, зайдя в белую юрту, / Говорит [своей] сестре: / [Моя] лошадь стоит и задыхается на коновязи, / Что же делать?’ *Анаң, пас киліп, / Ax ёргезіне кірді, / Алтын Сас ипчізінен сурды: / – Ax ой адымны хайдағ кізі / Мүніп ал парыбысхан?* [9, с. 50] ‘Затем, подойдя, / Зашёл в белую юрту, / Спросил у жены Алтын Сас: / – Кто же на [мою] бело-буланую лошадь / Сел и ускакал?’ *Айлан киліп, ах ёрге кіріп, /*

Алтын стол кистінде / Асха-сусха тұзіп одырлар [9, с. 15–16] ‘[Богатыри], возвратившись, зайдя в белую юрту, / За золотым столом / Сидят и кушают’;

б) в форме винительного падежа: Тооза чирні харады полза, / *Ax örgе* көр салып, / *Ax* ой адын сағысха кирді [9, с. 50] ‘Всматриваясь в синюю даль, / Увидев белую юрту, / Вспомнил [свою] бело-буланую лошадь’;

в) в форме направительного падежа: *Ax örgезер* кіріп, / Пазох от хазында чадыбысхан нимес [9, с. 109] ‘Зайдя в белую юрту, / Снова лёг возле очага’;

г) в форме исходного падежа: Хулатай хызыл тасха чорганын чаап, / Көзенезін тұзірібіскен, / *Ax örgеден* сых чөрібіскен [9, с. 32] ‘Хулатай, прикрыв одеялом красный камень, / Опустил шторы, / Вышел из белого дворца’;

Как видим, клишированное выражение *ax örgе* «белая юрта» принимает те же падежные формы, что и *ax örgе* *ib* «величественная ханская юрта; букв. белая дворец-юрта» и, соответственно, управляет глаголами: *кір*- «входить» и *сых-* «выходить».

В тексте героического сказания «Ай Мичикнен Кюн Мичик», в отличие от «Албынчы», частотны послеложные лексемы, указывающие на локацию богатыря относительно определённого ориентира, обозначенного клишированным выражением *ax örgе* «белая юрта»: *Андар, кіл, иніп тұскен, / Ax öргенің хырина пастыр парып, / Ала сарчының төзінде / Аттаң тұзіре, кіл, чачыраан* [9, с. 34] ‘[Он] спустился туда, / Прискакав **близко к белому дворцу**, / Возле пёстрой коновязи / Ловко спешился с коня’. *Күрелдей алыптың чиріне / Чиде салды нимес пе. / Ол алыптың чиріне чидіп, / Ax öргезінің хыринда сағбазын піліп алған* [9, с. 67] ‘Добрался / до владений богатыря Курелдей. / Добравшись до владений этого богатыря, / [Он] догадался, что тот [находится] **возле [своего] белого дворца**’. *Хыс Алып, Ай Мічіктің / Кілчеткенін піліп, / Ax öргенің алнында турча* [9, с. 68] ‘Хыс Алып зная, / Что Ай Мичик скакет, / Стоит перед белым дворцом’. *Аргалығ сыны индіре / Ax öрге читіре / Ax кибіс тәзел партыр* [9, с. 99] ‘Вниз по высокому хребту / **До белого дворца** / Белый ковёр застелен, оказывается’. Подобные примеры свидетельствуют о том, что в рассматриваемом тексте актуальны описания событий и действий богатырей, происходящих в близлежащих к юрте местах.

Тем самым в концептуальное пространство юрты включены такие полярные действия, как вход и выход, которые в тексте осуществляются при помощи превербов *сыгара* (от глагола *сых-* «выходить») «наружу» и *кіре* (от глагола *кір-* «входить») «внутрь». *Ax örgеден анчада / ўс хуу хат, сых кіліп, / Хара Молат оолахты, / Ат ўстүнен аңдара тартып, / Хара чабаганы ax сарчынга палғап, / оолах-чахсыны, холтыхха алып, / Ax öрге кіре сөйртеп парырлар* [9, с. 99] ‘Тогда выйдя / Из белой юрты три ведьмы, / Мальчика Хара Молат, / С лошади сорвав, / Привязав на коновязь вороного жеребца, / Подхватив под руки парня – молодца, / Потащили внутрь белой юрты’. *Алып кізі Ай Мічік / Ат палғачаң ала сарчынга / Адын палғи тартты, / Ax öрге кіре, кіл, пасты* [9, с. 68] ‘Богатырь Ай Мичик / На коновязь (на которую привязывают лошадь), / Привязал [свою] лошадь, / Внутрь белой юрты зашёл’. В следующих предложениях заход и выход выражаются сложными глаголами: *сыгара хон-* «выйти», *кіре сал-* «зайти»: *Аның соонаң амчогын тирген, / Ax öргеден сыгара хонған* [9, с. 70] ‘После этого попрощался, / Из белого дворца – юрты вышел’. *Аллығ хаалханы аза сазып, апчах кізі / Ax öрге кіре салған* [9, с. 93] ‘Старик, открывая широкую дверь, / Зашёл в белый дворец-юрту’. Надо отметить, что в описаниях подобных действий вспомогательные глаголы *хон-* «букв. ночевать», *сал-* «букв. положить», *тұс-* «букв. спускаться» выражают дополнительный оттенок внезапности / мгновенности действия.

Конкретизация места действия или же местонахождения героев происходит также при помощи некоторых объектов, относящихся к точке ориентации, например, *ізік* «дверь»: *Ax öргенің ізік алнында / Ала сарчында хан позырах ат турча. / Ax öргеден ачығ сыйыт истілчे* [9, с. 56] ‘Перед дверью белого дворца / [Привязанный к пёстрой коновязи] стоит рыжий конь, / Из белого дворца слышен горький плач’. *Ax öргенің ізігі азылды полза, / Улуг пичезі, сыгара хонып,* /

Алны идегін түрे хабынып, / Агаа удур ойлан сыхты нимес [9, с. 102] ‘Когда открылась дверь белого дворца, / [Его] старшая сестра соскочив, / Приподняв [свой] передний подол, / Побежала навстречу ему’.

В героическом сказании «Ай Мичикнен Кюн Мичик» [9] встречается семантически оппозитивная в плане цветообозначения лексема *ax ḍṛge* «белая юрта» – *xara ḍṛge* «чёрная юрта». *Пайагы хыр хозан, / Xara ḍṛgеден сыгара ойлан, / Тизін ойлабох париp* [9, с. 26] ‘Тот серый заяц, / Выскочив из чёрной юрты, / Убегает’. В тюркских языках лексема *xara* / *kara* / *gara* имеет широкий спектр значений: «1) чёрный; тёмный; мрачный; суровый; печальный; несчастный; 2) скот; толпа; народ; войско; 3) суша; земля; 4) холм; сопка; высокий бугор» [23, с. 161]. В фольклорных текстах данная лексема активно используется как компонент сложных слов, чаще при описании трагических событий, как символ хаоса и трагедии. Частый повтор лексемы *xara* производит на слушателя устрашающее восприятие: *Иди харап турза, / Xara талайның хазы чирде, / Xara масхылның төзі чирде / Xara ḍṛge турыбысты, / Xara ḍṛgenің хыринда / Xara сарчын турчадыр* [9, с. 22] ‘[Его] взору открывается, / Как на берегу Чёрного моря, / Возле чёрной скалы, / Появилась чёрная юрта, / Возле чёрной юрты / Стоит чёрная коновязь’. В героическом сказании «Албынчы» тоже встречаются подобные отрывки: *Албынчы, адазы Хулатайны / Xara мас ибдең сыгара сөзір киліп, / Xara хула аттың хузурұғына палғабысхан. / Xara хула атты чидініп, / Xara сынға сығып килген, / Xara сынның ўстүнде төгыс хулахтығ / Улар хазанды xara чух хайнап тур* [8, с. 119] ‘Албынчы [своего] отца Хулатая / Вытащив из чёрной каменной юрты, / Привязал на хвост чёрного вороного коня. / Схватив за узду чёрного вороного коня, / Поднялся на чёрный хребет, / На вершине чёрного хребта в большом казане / С девятым ручками (букв. ушами) кипела чёрная смола’. Однако вместе с тем отметим, что в мифологическом видении тюрков не только хаос и несчастье изображаются чёрным цветом. Также чёрный цвет является символом силы, чистоты, могущества и т. д. [более подробно в: 23, с. 161–170].

Заключение

1) Образ ханского жилища объективируется в текстах героических сказаний различными клишированными выражениями, в семантике которых отразились новые смыслы, имеющие ассоциативные связи традиционного и эпического феноменов родного очага. Главными компонентами таких клишированных выражений выступают синонимичные обозначения жилища: *ḍṛge*, *ib*, *tura*, *чурт*. Сравнительно-аналитическое рассмотрение двух текстов хакасских героических сказаний показало, что в них наиболее часто в составе клишированных выражений используется компонент *ḍṛge*: *ax ḍṛge ib* «величественная ханская юрта; букв. белая дворец-юрта» [8] и *ax ḍṛge* «букв. белая юрта» [9];

2) в концептуальное поле ханского жилища включаются лексико-семантические и грамматические категории, материализующие понятия местонахождения, входа / выхода из юрты, отправления / возвращения богатыря после героических подвигов. Тем самым в концепте ханского жилища обнаруживается совмещение внешнего и внутреннего мира богатыря, а сама юрта становится центром эпического пространства и символом сакрализованной родной земли богатыря. К тому же лингвокультурологическая значимость ханской юрты выражается в целостности интерпретационных и мировоззренческих установок нерушимости, благополучия и плодородия не только её хозяина – богатыря, но и подданного народа;

3) в целом клишированные выражения *ax ḍṛge ib* «величественная ханская юрта; букв. белая дворец-юрта» [8] и *ax ḍṛge* «белая юрта» [9] выполняют одинаковые (названные в пункте 2) лексико-семантические функции. Однако на примере этих двух видоизменённых вариантов клишированных выражений можно проследить процессы преобразования как плана выражения, так и плана содержания лексемы *ḍṛge* «дворец, замок, юрта хана, ставка хана» [13, с. 327]. Если клишированное выражение *ax ḍṛge ib* «величественная ханская юрта; букв. белая дворец-юрта» вступает в синтаксическую связь с глаголом, то соответствующие грамматические формы принимает только базовая лексическая единица *ib* «дом, жилище, юрта», а лексема *ḍṛge*

в качестве определения остаётся неизменяемой. В случае с *ax örge* «букв. белая юрта» последний компонент принимает на себя смысловую и грамматическую нагрузку, тем самым меняется его семантический и валентностный каркасы;

4) в тексте героического сказания «Ай Мичикнен Кюн Мичик» [9], в отличие от «Албынчы» [8], более обширная и насыщенная языковая репрезентация ханского жилища при помощи компонента *örge*, в частности:

- частотны послеложные лексемы, указывающие на локацию богатыря относительно определённого ориентира, обозначенного клишированным выражением *ax örge* «букв. белая юрта»;
- конкретизация места действия или же местонахождения героев происходит также при помощи некоторых объектов, относящихся к точке ориентации, например, *izik* «дверь»;
- встречается семантически оппозитивная в плане цветообозначения лексеме *ax örge* «белая юрта» – *xara örge* «чёрная юрта» при описании мрачных и трагических картин.

Литература

1. Ахматова М. А. Вербализация языковой картины мира в карачаево-балкарском нартском эпосе : дисс. ... д. филол. н. – Нальчик, 2021. – 346 с.
2. Филиппова Е. В. «Дом» как фрагмент фольклорной картины мира на материале английских и русских народных баллад : дис. ... к. филол. н. – Саратов, 2001. – 191 с.
3. Зиангирова Э. М. Лингвокультурологическое поле «ой» в татарском языке: на материале произведений М. Магдеева : автореф. дис. ... к. филол. н. – Казань, 2005. – 23 с.
4. Житникова М. Л. Дом как базовое понятие народного мировидения: лингвокультурологический аспект : дис. ... к. филол. н. – Томск, 2006. – 191 с.
5. Потпот Р. М. Дом в традиционной хантыйской модели мира : дис. ... к. филол. н. – Ханты-Мансийск, 2020. – 244 с.
6. Абдина Р. П. Семантика лексемы дом в хакасском героическом эпосе как проявление национальной ментальности и её репрезентация в русском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 6 : в 2 ч. Ч. I. – С. 13–16.
7. Абдина Р. П. Наименования жилищ и зональных мест традиционной юрты в хакасском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2019. – Т. 12. – Вып. 10. – С. 166–171.
8. Албынчы. Алыптыг нымах (героическое сказание). – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 2018. – 126 с. (на хакасском яз.)
9. Ай Мічікнен Күн Мічік. Богатырские сказания. – Абакан : Хакасское кн. изд-во им. В. М. Торосова, 2021. – 176 с. (на хакасском яз.)
10. Арбачакова Л. Н. Роль сказителя в сюжетостроении шорских героических сказаний // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2015. – № 2–4. – С. 98–100.
11. Субракова О. В. Язык хакасского героического эпоса. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 2007. – 164 с.
12. Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / ответственный редактор И. Н. Гемуев. – Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1988. – 225 с.
13. Хакасско-русский словарь – Хакас-орыс сöсттig / под общей редакцией О. В. Субраковой. – Новосибирск : Наука, 2006. – 1114 с.
14. Майнагашева Н. С. Отражение национального образа мира в эпосе хакасов и шорцев // Вестник Северо-Восточного федерального университета. Серия Эпосоведение. – 2017. – № 4. – С. 17–28.
15. Большой академический монгольско-русский словарь в четырех томах / ответственный редактор Г. Ц. Пирбееев. – Москва : ACADEMIA, 2001. – 2007 с.
16. Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов : пособие для учителей. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 1996. – 224 с.
17. Севорян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). – Москва : Наука, 1974. – 767 с.
18. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / Э. Р. Тенишев и др. – Москва : Наука, 2001. – 822 с.

19. Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Том IV: М, Н, О, Θ, П. – Новосибирск : Наука, 2008. – 442 с.
20. Рассадин В. И. Очерки по истории сложения тюрко-монгольской языковой общности / под редакцией А. В. Дыбо. – Санкт-Петербург : Нестор-История, 2019. – 608 с.
21. Ондар М. В. Особенности языка тувинских героических сказаний (в сопоставительном аспекте) : дис. ... к. филол. н. – Москва, 2020. – 302 с.
22. Чертыкова М. Д., Каксин А. Д. Последний *кёре*: семантика и функционирование (на материале хакасского героического сказания «Албынчы») // Вестник Северо-Восточного федерального университета. Серия Эпосоведение. – 2019. – № 4. – С. 88–98.
23. Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник. 1975. – Москва : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1978. – С. 159–179.

References

1. Akhmatova M. A. Verbalization of linguistic picture of the world in a Karachai-Balkar Nart epic. Dissertation of Doctor of Philological Sciences. Nalchik, 2021, 346 p. (In Rus.)
2. Filippova E. B. “Home” as a fragment of the folklore picture of the world on the material of English and Russian folk ballads. Dissertation of Candidate of Philological Sciences. Saratov, 2001, 191 p. (In Rus.)
3. Ziangirova E. M. Linguistic and cultural field “oh” in the Tatar language: based on the works of M. Magdeev. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Kazan, 2005, 23 p. (In Rus.)
4. Zhitnikova M. L. House as a basic concept of the people’s world view: linguoculturological aspect. Dissertation of Candidate of Philological Sciences. Tomsk, 2006, 191 p. (In Rus.)
5. Potpot R. M. House in the traditional Khanty model of the world. Dissertation of Candidate of Philological Sciences. Khanty-Mansiysk, 2020, 244 p. (In Rus.)
6. Abdina R. P. The semantics of the lexeme house in the Khakas heroic epic as a manifestation of national mentality and its representation in the Russian language. *Philological Sciences. Questions of theory and practice*. 2013, no. 6: in 2 parts. Part I, pp. 13–16. (In Rus.)
7. Abdina R. P. Names of dwellings and zonal places of the traditional yurt in the Khakassian language. *Philological Sciences. Questions of theory and practice*. 2019, vol. 12, iss. 10, pp. 166–171. (In Rus.)
8. Albynchy. Alyptyg nymakh (a heroic tale). Abakan, Khakas Book Publishers, 2018, 126 p. (In Khakas)
9. Ai Michkneng Kyun Michik. Bogatyr tales. Abakan, Torosov Khakas Book Publishers, 2021, 176 p. (In Khakas)
10. Arbachakova L. N. The role of the narrator in the plot construction of the Shor heroic legends. *Bulletin of the Kemerov State University*. 2015, no. 2–4, pp. 98–100. (In Rus.)
11. Subrakova O. V. The language of the Khakas heroic epic. Abakan, Khakas Book Publishers, 2007, 164 p. (In Rus.)
12. Lvova E. L., Oktyabrskaya I. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S. Traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and time. The real world. Ed. I. N. Gemuev. Novosibirsk, Nauka Publ., 1988, 225 p. (In Rus.)
13. Khakas-Russian dictionary. Edited by O. V. Subrakova. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 1114 p. (In Khakas and Rus.)
14. Mainagasheva N. S. Reflection of the national image of the world in the epic of the Khakasses and Shors. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2017, no. 4, pp. 17–28. (In Rus.)
15. Big academic Mongolian-Russian dictionary in four volumes. Rep. ed. G. Ts. Pyurbee. Moscow, ACADEMIA Publ., 2001, 2007 p. (In Rus.)
16. Butanaev V. Ya. Traditional culture and life of the Khakas: a guide for teachers. Abakan, Khakas Book Publishers, 1996, 224 p. (In Rus.)
17. Sevortyan E. V. Etymological dictionary of Turkic languages (Common Turkic and inter-Turkic bases for vowels). Moscow, Nauka Publ., 1974, 767 p. (In Rus.)
18. Comparative-historical grammar of Turkic languages. E. R. Tenishev, et. al. Moscow, Nauka Publ., 2001, 822 p. (In Rus.)
19. Tatarintsev B. I. Etymological dictionary of the Tuvan language. Vol. IV: М, Н, О, Θ, П. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 442 p. (In Rus.)

20. Rassadin V. I. Essays on the history of the formation of the Turkic-Mongolian linguistic community. Ed. A. V. Dybo. Saint Petersburg, Nestor-History Publ., 2019, 608 p. (In Rus.)
21. Ondar M. V. Features of the language of Tuvan heroic legends (in a comparative aspect). Dissertation of Candidate of Philological Sciences. Moscow, 2020, 302 p. (In Rus.)
22. Chertykova M. D., Kaksin A. D. Postposition köre: semantics and functioning (on the material of the Khakas heroic legend “Albynchy”). *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2019, no. 4, pp. 88–98. (In Rus.)
23. Kononov A. N. Semantics of color terms in the Turkic languages. In: Turkological collection. 1975. Moscow, Nauka Publ., 1978, pp. 159–179. (In Rus.)

УДК 398.224(=512.122)
DOI 10.25587/SVFU.2023.46.85.006

T. A. Коныратбай

Международный казахо-турецкий университет им. Х. А. Ясави

ЭТНИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР КАЗАХСКОГО ЭПОСА «КОБЛАНДЫ БАТЫР»

Аннотация. Изучением героического эпоса казахского народа ученые занимались еще в начале XX века. Были записаны многочисленные образцы, которые затем публиковались и стали объектом научного исследования. На сегодняшний день известны 29 вариантов главного эпического сказания казахского народа «Кобланды батыр», которые были записаны из уст известных сказителей в различных уголках Казахстана. Это единственное сказание, которое было издано на русском языке и изучалось виднейшими фольклористами в лице А. К. Боровкова, Б. Н. Путилова и др. Несколько ранее изучением данного сказания занимались представители казахской фольклористики – М. Ауэзов, А. Букейханов, М. Габдуллин, К. Жумалиев, А. Конратбаев, О. Нурмагамбетова и др. На методологическом уровне почти все они рассматривали эпос с позиции исторической школы и разрабатывали проблемы историзма и поэтики эпоса.

Актуальность настоящей работы заключается в том, что впервые в фольклористике осуществляется попытка освещения различных сведений этнического характера, отраженных в героическом эпосе «Кобланды батыр», с позиции этнической истории. Цель статьи – найти точки соприкосновения этнических сведений в эпосе с реальными событиями этнической истории тюркоязычных племен. В этой связи ставятся такие задачи, как определение историко-этнической эпохи происходящих событий в эпосе; этимологический и семантический анализ ономастических наименований – этнонимов, топонимов, антропонимов. Раскрывается сущность многих терминов этнического порядка, подвергнутых трансформации позднейшими сказителями эпоса.

Этнический характер сказания рассматривался в советское время с позиции исторического процесса. Почти все исследователи замыкались вопросом: в какую эпоху происходили эти события и какие столкновения средневековых этнических групп нашли отражены в героическом эпосе? Понятно, что эти проблемы ставились в рамках методологии исследования исторической школы. В данной же статье, путем углубления в познавательную специфику отдельных, выраженных в поэтической форме терминов, осуществляется попытка отыскать и охарактеризовать этнический характер отдельных терминов этнического порядка.

Ключевые слова: эпос; этнос; Кобланды; кипчак; кызылбас; кият; коктим; аймак; историзм; типология; этнический характер.

T. A. Kongyratbay

H. A. Yasawi International Kazakh-Turkish University

The ethnic character of the Kazakh epic *Koblandy Batyr*

Abstract. The study of the heroic epic of the Kazakh people has been studied by scholars since the early 20th century. Numerous samples were recorded and later published and became the subject of research. There are 29 variants of the main epic tale of the Kazakh people *Koblandy Batyr*, which were recorded by famous narrators

КОНЫРАТБАЙ ТЫНЫСБЕК АУЕЛБЕКУЛЫ – доктор филологических наук, профессор филологии и искусствоведения, профессор Международного казахо-турецкого университета им. Х. А. Ясави, Туркестан, Казахстан.

E-mail: tynysbek55@mail.ru

KONGYRATBAY Tynysbek Auelbekuly – Doctor of Philological Sciences, Professor of Philology and Art History, Professor, H. A. Yasawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan.

E-mail: tynysbek55@mail.ru

in different parts of Kazakhstan. This is the only tale published in Russian and studied by the most eminent folklorists such as A. Borovkov, B. Putilov etc. Somewhat earlier representatives of the Kazakh folklore studies were M. Auezov, A. Bukeykhanov, M. Gabdullin, K. Zhumaliev, A. Konratbaev, O. Nurmagambetova, etc., who studied this narrative. On the methodological level, almost all of them were considering the epic from the position of historical school and were developing the problems of historicism and poetics of the epic.

The relevance of this work is that for the first time in folklore studies there is an attempt to cover different information of ethnic nature reflected in the heroic epic *Koblandy Batyr* from the position of ethnic history. The aim of the article is to find points of contact between the ethnic data in the epic and real events of ethnic history of Turkic-speaking tribes. In this context, tasks are set such as defining historical and ethnic epoch of the events of the epic, etymological and semantic analysis of onomastic names – ethnonyms, toponyms and anthroponyms. The essence of many ethnic terms transformed by later narrators of the epic is revealed.

The ethnic character of the tale was considered in Soviet times from the perspective of the historical process. Almost all researchers have confined themselves to the question: in what era did these events take place and what kind of clashes between medieval ethnic groups are reflected in the heroic epic? It is clear that these problems were posed within the research methodology of the school of history. In this article, however, by delving into the cognitive specificity of certain terms expressed in poetic form, an attempt is made to find and characterise the ethnic nature of certain terms of ethnic order.

Keywords: epic; ethnos; Koblandy; Kipchak; Kyzylbas; Kiat; Koktim; aimak; historicism; typology; ethnic character.

Введение

В эпосоведении Казахстана были изложены различные точки зрения относительно генезиса эпоса «Кобланды», где описываются события, касающиеся этнических столкновений кипчаков с кызылбасами Ирана. Конечно, там имеются наслоения различных времен, которые должны быть изучены фольклористикой современного периода. Классический образец казахского герического эпоса «Кобланды» в свое время был использован Б. Н. Путиловым для сравнительно-типологического изучения эпических сказаний русского, алтайского и казахского народов – «Илья Муромца», «Кара Маадая» и «Кобланды». Исследователь находит много общего в сюжетно-композиционном строении этих сказаний, выявляет различные формы художественного клише. В результате приходит к заключению, что указанные эпические сказания созданы по определенному художественному шаблону [1]. Это было время, когда в эпосоведении советского периода вспыхнула подлинно научная полемика между двумя яркими представителями академической науки – В. Я. Проппом и С. А. Рыбаковым [2], и доминировал общеизвестный тезис В. Я. Проппа: «... эпос идет не позади истории, а впереди и выражает вековые идеалы народа» [3, с. 24].

Об историзме эпоса «Кобланды» писали многие ученые: А. Н. Буkeyханов, С. С. Сейфуллин, М. О. Ауэзов, К. Ж. Жумалиев, А. К. Конратбаев, М. Г. Габдуллин, О. А. Нурмагамбетова и др. Одни считали, что в основе сказания лежат определенные исторические события, а другие отрицали, утверждая, что эпос – плод художественной фантазии сказителей.

Обзор литературы и методы исследования

Многие исследователи отмечали, что «Кобланды» формировался в среде кипчакского племени [4, с. 126; 5, с. 64–65; 6, с. 53]. А. К. Боровков считал кипчакский эпос более древним по происхождению [7, с. 67]. Признание Кобланды представителем кипчакского племени наблюдается и в позднейших исследованиях [8, с. 172]. Однако временные категории, отраженные в эпосе, Б. Н. Путилов воспринимает как явление поэтическое и заключает, что это «результат обязательного наличия вымысла, фантастики, гиперболы» [1, с. 19].

В фольклористике XX века можно выделить два направления исторического освоения эпического времени и пространства. Первое направление истоки эпического времени и пространства ищет в историко-археологических сведениях, а второе – в различных эпических сюжетах [9, с. 360]. С первым утверждением согласиться сложно. Пусть не во всех, но в отдельных

эпических сказаниях можно отследить историко-социальные истоки понятий о времени и пространстве. У каждого народа существуют свои понятия относительно времени и пространства, которые веками формируются в рамках этнического сознания [10, с. 81]. С высказываниями исследователя об условном, гиперболическом времени в эпосе можно согласиться, ибо они весьма характерны для героического эпоса. Однако такие схематичные мерки не могут пояснить причину попадания в эпос величины времени, такой как «семнадцать дней».

Более продвинутыми нам показались суждения Д. С. Лихачева. Помимо понятий общества, социальной среды, этнических тенденций автор использует термин «эпическое время», приближая природу былины к реальной жизни [11, с. 347]. Если продолжительность или краткость отдельных эпизодов эпического времени и пространства в эпосе Б. Н. Путилов воспринимал условно и вне сюжета, то Д. С. Лихачев считает, что «неровность течения времени в былине – это неровность действий богатыря» [11, с. 349].

В исторических источниках можно встретить народные критерии времени и пространства. Указывается, что расстояние между Иртышем и Таразом – восьмидневный путь на быстроногом коне [12, с. 49]. Почему мы должны относиться к фактам подобного рода предвзято, с недоверием, если таковые сведения попадают в эпос и становятся ядром художественно-поэтического выражения? Почему мы забываем суждения С. Н. Азбелева, который твердил, что историчность эпоса не должна измеряться степенью сохранения исторических данных [13, с. 15]. Из этого мнения следует, что эпическим сказаниям присущи эмпирические измерения времени, нежели классический линейный отчет. Изучив характерные для разных племен и народов образцы времени и пространства, Л. Н. Гумилев заметил: «Люди считают время так, как им это нужно, и не применяют иные системы отсчета не потому, что не умеют; а потому, что не видят в этом практического смысла. Употребляя отсчет времени по месяцам и неделям, мы пользуемся циклической хронологией, а не линейной или квантовой» [10, с. 92].

Если так, то где логика измерения различных проявлений времени и пространства в казахском эпосе с понятиями, отраженными в эпических сказаниях других народов; зачем превращать их в типический образ. Рассмотрение столь важной проблемы в рамках поэтического феномена было бы однобокой оценкой.

Если предположить, что объектом научного исследования является этнокультурный процесс, отраженный в казахском эпосе, то такие же данные шлифовались и в рамках устной традиции. Например, в своей летописи, в которой акцентируется внимание на причине отделения Аз-Жанибека и Шахгерея от Абулхаир-хана в XV веке, Шахкерим приводит сведения о Кобланды батыре [14, с. 22–23].

Согласно М. Тынышпаеву, Кобланды жил во времена правления узбекского хана Абулхаира [15, с. 19–20]. В некоторых источниках отмечается, что могилы Кобланды и Куртки находятся на территории современного Узбекистана [16, с. 3].

Количество наименований этнонимов в эпосе «Кобланды» невелико, их пять: *кара-кипчак*, *кият*, *ногай*, *кызылбас* и *калмак*. Первые три из них являются автоэтнонимами (самоназвание этноса), а последние два — аллоэтнонимами (наименование этноса, данное ему соседними народами).

Если главный герой героического сказания выходец из рода *кара-кипчак*, то в исторической науке Казахстана вопрос о происхождении указанного этноса в определенной степени изучен [17; 18; 19]. Однако нас интересует не общая история кипчакского племени, а этногеографическая среда обитания караспанских кипчаков, нашедших отражение в эпосе «Кобланды». С этой целью также важно выявить эпических врагов кипчакского этноса, поскольку речь идет о походах *кызылбасов* не в кипчакскую степь (Дешт-и Кипчак), а в ногайлинский улус. Эта особенность была замечена отдельными исследователями [20, с. 187].

При этом, упомянутые в эпосе «Кобланды» этнонимы *кипчак* и *кызылбас* в военное столкновение не вступают. Караман – вождь племени *кият*, призывает Кобланды защитить общие для ногайского или земли. Природа антропонима Караман, который оставил заметный след

в этническом сознании казахского народа, также нуждается в оценке. Среди туркменских племен можно найти субэтнос Караман. Это мнение подтверждается и каракалпакской версией сказания, где Караман – брат жены Кобланды, а мать – старуха Гоклан. Согласно летописи Шахкерима, Караман происходит из племени сало [14, с. 63]. Такое же мнение мы встречаем в трудах А. Вамбери и письменном памятнике «Шарафнаме».

Известно, что кипчаки составили этногенез многих народов Турана [17, с. 136]. Сведения о кипчаках, населявших в древности Южную Сибирь и Северный Казахстан, мы находим у Н. Бичурина [21, с. 183], а также в древнетюркских (селенги) [22, с. 59], арабских и персидских источниках.

Известно, что в IX–X вв. объединившись с кимаками, кипчаки превратились в крупный этнополитический союз [17, с. 137]. В XIII веке термин *кипчак* был названием этнической группы [23, с. 395]. В записках арабских путешественников их территория именовалась как Дешт-и Кипчак (Кипчакская долина). Если по данным исторических источников распаду огузского улуса способствовали кипчакские племена, то монгольское нашествие привело к распаду Дешт-и Кипчака [24, с. 57]. После чего одно крыло кипчаков двинулось на юго-запад до самого Кавказа, а другое достигло территории Турции, Венгрии, Болгарии и даже Египта [25, с. 775].

Возникает вопрос: какие из этих событий могли быть отражены в казахском эпосе «Кобланды»? Если обратиться к историческим фактам, то миграция кипчаков в район Сыганака усилилась в XI веке. Карта этого периода была опубликована М. Кашкари в его словаре [26, с. 64]. Пока ясно одно: под Каракуком подразумевается гора Карагатай [27, с. 56].

По некоторым данным Карапашык – это название древнего города Фараба [28, с. 346]. В «Книге Большому чертежу» он значится как «Карачатова» гора [29, с. 74]. Название этого оронима в эпосе зафиксировано как Караспан, и эта гора по сей день существует в окрестностях реки Арысь.

Следует учесть, что Кобланды – выходец из племени *кара-кипчак*. Согласно казахской генеалогии они представляют собой средневековую ветвь кипчакского племени. А. Рычков и В. Радлов по-своему классифицировали кипчаков. О существовании этнонима *кара-кипчак* до XI века, вероятно, свидетельствует тот факт, что эта ветвь кипчакского племени составила также этногенез узбекского народа. У них имеются субэтносы, различающиеся по цветовому окрасу: *кара-кипчак*, *сары-кипчак* и *ак-кипчак* [17, с. 123–124]. В этом и проявляется некая общность узбеко-казахских народов. У узбеков они считаются родовым кипчакским племенем [17, с. 130].

При определении этнического характера эпоса, как уже было отмечено, немаловажная роль отводится этнониму *кият*. В эпосе они предстают в одном союзе с кипчаками. По некоторым данным *кияты* – это эльханулы. Эта версия связывает происхождение этноса кият с монголами. Государство эльханов, во главе которого находился потомок Чинхис-хана Хулагу, в XIII–XIV вв. управляло Ираном, Ираком, Кавказом и Анатолией [30, с. 200–201]. Информацию об этнониме *кият* мы также встречаем в сборнике летописей Рашид ад-Дина «Джами ат-таварих». По его словам, *кият* – это форма множественного числа имени киян. В монгольском языке *киян* означает поток воды, стекающего вниз с вершины горы [31, с. 153–154]. Вот почему оно было использовано для наименования храброго племени. *Кият* по Рашид ад-Дину – древнее название монгольских племен, которые разделились на различные этнические группы и приобрели новое значение, а первое наименование вышло из употребления [31, с. 155]. Хивинский правитель Абулгазы Бахадур-хан среди четырех групп кочевников называет кият-коныратов. Сам он правил улусом кият. Если мы склонны выводить родословную киятов из горного района Бэй-шань, что расположен в Западной Монголии, то существует мнение, связывающие ее с именем Борджугат. По словам Д. Банзарова, Борджугат – это название местности в Западной Монголии. В этом вопросе И. Березин занимает несколько противоречивую позицию. Несмотря на внешнюю близость он считает, что эти термины связывать нельзя, ибо они дают разные понятия. Поэтому мнение Рашид ад-Дина показалось нам более устойчивым и близким к истине.

Во время своего визита в Хиву в 1740–1741 гг. Гладышев писал, что среди каракалпаков есть род *кият* [32, с. 20]. Некоторые сведения можно найти и в трудах Н. Муравьева [33, с. 122]. В своей историко-географической работе «Путешествие в Среднюю Азию», написанной в XIX в., А. Вамбери показал, что среди племен, входивших в состав Хивинского ханства, был род *кият-конурат* [34, с. 169–170]. Появление этих двух этносов в одном этническом союзе свидетельствует об их исторической связи в более поздние времена. А. Вамбери приводит еще один примечательный факт относительно состава тюркских племен в Хиве: *конурат, кипчак, китаец, мангит, нукус, найман, кулан, кият, аз, таз, саят, чагатай, уйгур, айбет, дормеи, ошун, канжигалы, ногай, балгаль, муйтен, жасалаир, кенегиз, канли, ичкли, багурлүү, алишин, аймаклы, каракурсак, биркулақ, туркиши, кеттексесер, минг* [35, с. 171].

Если принять во внимание, что с приходом арабов в Мавреннахр центром Хорезма был Кят (Кият), а местом, где правили арабские эмиры, был Ургениш (ал-Джурджания), то все эти данные проливают свет на отношение киятов к историко-этническому процессу в Туране – Иране.

Понятно, что все эти этнологические проблемы не укладываются в рамки эпосоведения. В этой связи в статье использованы различные методы исследования фольклористики, как типологический, историко-типологический, историко-генетический, синхронный, диахронный, а также методологические постулаты этнографии, ономастики, этнологии и этнической истории.

Результаты и обсуждения

Непосредственным изучением этнического характера героического эпоса «Кобланды» ученые старшего поколения особо не занимались. Среди ученых, затронувших вопрос о *кызылбасах* – эпических врагах *кият-кипчаков* в эпосе «Кобланды», можно назвать имена М. О. Аузэзова, А. Н. Бокейханова, С. С. Сейфуллина, С. М. Муканова, К. Ж. Жумалиева, А. К. Конратбаева, М. Г. Габдуллина, О. А. Нурмаганбетовой и др. Если подытожить эти суждения можно увидеть следующую картину:

1. Сказание о Кобланды связано с событием завоевания Казанского ханства Иваном Грозным в 1552 г. (М. Аузэзов).
2. Кобланды воевал с Казан-ханом, погибшим в 1347 г. (А. Бокейханов).
3. Эпос «Кобланды» связан не с завоеванием города Казани, а с именем Газан-хана в чагатайском улусе (С. Сейфуллин).
4. В сказании описывались события, происходившие между правителем Ирана Газан-ханом и кипчакскими племенами, жившими в XIII в. (1295 г.) (М. Габдуллин).
5. Кобланды жил в XV в., но легенды о нем существуют со времен саков, древнего Вавилона. Убийство Даирходжи – это отголоски убийства сакского героя вавилонским царем Ассурой Банипалом (К. Жумалиев).
6. В содержании сказания сказочные и исторические сюжеты переплетены. Исторический фон охватывает события эпохи огузо-кипчаков (IX–XI вв.), пешенегов (IX в.), ногайцев (XV в.), узбеко-казахов (XVI в.) и периода джунгарского нашествия (А. Конратбаев).
7. В эпосе отражены события, происходившие между зороастризмом и шаманизмом. Аллотроним *кызылбас* существовал со времен Кира и означал представителя «чуждой религии» (С. Шаймерденов).
8. Термин *кызылбас* использовался для обозначения огузов, а не персов. В основе сюжетной канвы сказания лежат сражения IX–XI вв. между кипчаками и огузами (А. Сараев).
9. В эпосе отражены события, когда улус Абулхайра был разделен на части, пала Золотая Орда и образовалось Казахское ханство (О. Нурмаганбетова).
10. Проанализировав некоторые сведения о «Кобланды батыре» С. Муканов писал: «Сложно говорить, что правильно, а что нет, поскольку не имеем достоверных источников. И тем не менее ясно одно: в истории был человек с именем Кобланды батыр» [36, с. 595].

Прежде всего, заметим, что почти все ученые, прямо или косвенно, признали, что эпос был создан на основе исторических событий. Отдельные же исследователи считали эпос плодом

художественного воображения и утверждали, что исторического прототипа Кобланды нет. Тот же М. Габдуллин считал, что герой эпоса Кобланды – образ литературный, а не исторический [37, с. 113].

Непричастность эпоса «Кобланды» к историческим событиям 1552 года давно доказана и признана научной общественностью. Гипотеза группы исследователей – А. Букейханова, С. Сейфуллина, М. Габдуллина об отражении в эпосе кызылбасо-кипчакских войн XII–XIV вв., также не согласуется с историческим процессом. Если Хулагу Газан, о котором они писали, жил при елханах в XIII–XIV вв., то *кызылбасы* вышли на историческую арену Ирана в послемонгольский период, то есть при династии Сефевидов, которая восходит к 1501 г. Гипотеза М. Габдуллина о признании Газан-хана человеком не мусульманской религии, требует дополнительной аргументации [38, с. 192]. Несмотря на то, что многие подобные вопросы были объектом специального рассмотрения в трудах А. Конрагбаева [39, с. 157–159] и О. Нурмагамбетовой [40, с. 12–15], отдельные исследователи по сей день повторяют устаревшие установки прошлых лет [41, с. 136]. Суждение К. Жумалиева о том, что история XV века – это отголоски древнесакской легенды, является лишь предположением. Это – гипотеза, которая требует научного обоснования.

На первый взгляд кажется интересным, когда С. Шаймерденов в рамках эпической традиции находит следы двух верований – зороастризма и шаманизма. С автором можно согласиться в той части, что *кызылбас* – представитель чуждой религии [42, с. 2]. Но какой? Вопрос остался открытым.

Оглядываясь назад можно заметить, что, начиная с Узбек-хана (умершего в 1341 г.), почти все правители Золотой Орды придерживались мусульманской веры. После XV в. наблюдается разделение мусульман Мавреннахра. Шиитский курс следовали сторонники Али ибн Абуталипа, четвертой ветви династии Мухаммедов. Шиитско-суннитская конфронтация, рожденная на основе раскола внутри ислама, дошла до XIX в.

Название *кызылбас* связано с эпохой Сефевидов, а не Елханов в Иране. Его основателем является Шейх Сафи-ад-дин. Несмотря на свое социальное происхождение (дервиши), вера Сефевидов распространилась на шиитское течение и явно следовала этому направлению с XV в. В 1501 г. Исмаил ибн Хайдар, завоевавший Азербайджан, основал власть Сефевидов, в которую вошли многие племена тюркского происхождения. М. Габдуллин и Т. Сыдыков считали *кызылбасов* монголами с красной шапкой на голове [43, с. 193]. Известно, что власть Сефевидов установилась в Иране после монгольского нашествия. Но изучая многочисленные исторические источники, несложно заметить, что *кызылбасы* в одном случае курды [44, с. 226], в другом – таджики [45, с. 150], в третьем – туркмены [44, с. 22].

Исмаил-шах не ладил с османскими турками на Западе и туркмено-узбекскими племенами на Востоке. Последними должны быть кочевые узбеки. В результате города побережья Амударья находились в руках то *кызылбасов* шиитского направления [44, с. 292], то кипчаков суннитского верования.

Можно предположить, что события, происходившие в XI в., отчасти нашли свое отражение в эпосе «Кобланды батыр». Главный герой сказания Кобланды то в согласии со страной Коктим Аймак, то в разладе. В основе этих событий, вероятнее всего, лежат многолетние споры между Исмаилом-шахом и Шейбани-ханом. Перечитывая строки «Шейбанинами», мы видим, что в стане Мухаммеда Шейбани находились и казахские кланы [46, с. 209].

Некоторые страницы истории Сефевидов также можно найти в надписи «Шарафнаме». Как свидетель столкновений тех лет, автор наиболее полно освещает историю противостояния Исмаила и Шейбани. В одном конфликте Исмаил шах разгромил армию Шейбани и обезглавил его [47, с. 155–156]. Конфликты между *кызылбасами* и тюркскими племенами происходили и при Тахмасибе. В составе узбеков были также представители племени *кипчак, найман, тата, конырат, кият*, которые составляли этногенез народов Центральной Азии [46, с. 203].

Имеются и другие версии возникновения термина «кафир» – неверный. Как верно подметил автор «Шарафнаме», термин *кызылбас* не этноним, скорее аллоэтноним, который применялся по отношению к тюркско-монгольским племенам среди сефевидов [47, с. 154]. В некоторых версиях эпоса указывается даже географическое расположение: «На побережье Черного моря, у впадины Самарканда находится страна *кызылбасов*» [46, с. 132].

Не соответствует действительности утверждение А. Сараева о том, что примерно в XVI веке название *кызылбас* вытеснило прежний автоэтноним *огуз* [48, с. 107]. Поэтому нельзя утверждать, что после распада *огузы* преобразовались в *кызылбасы*. Спорным является и тот факт, что могли объединиться племена, состоящие в антитезе «мы – они», которые не представляют собой две стадии этнического процесса: *огуз* – *кызылбас*.

По этому поводу Ю. В. Бромлей пишет, что «важным компонентом этнического самосознания выступает представление об общности происхождения всех членов этноса» [49, с. 31]. Что же касается суждений отдельных исследователей о принятии казахским народом ислама в XIII–XIV веках и формирования эпоса «Кобланды» до XIII в. [50, с. 27], они больше склонны к предположениям. Перебирая эти данные, мы говорим о конфликтах между династией Сефевидов (*кызылбасы*) в Иране и тюркскими племенами (кипчак) в Туране. Следует помнить, что в период формирования династии Сефевидов Золотая Орда была разрушена крымским ханом Менлыгереем [44, с. 206]. Некоторые исследователи пренебрегли не только принципом историзма, но и позицией наиболее яркого представителя типологической школы – Б. Н. Путилова [51, с. 12].

Кызыл (бас) – антропоним, созданный эпической традицией по такому же принципу. Они, входя в состав туркменского племени, подразделяются на несколько ветвей: *кызыл*, *кызылаяк*, *кызылкөз*, *кызылыкөр*. Совершенно очевидно, что в основе антропонима *Кызыл ер* лежит субэтнос туркменского происхождения. М. Галкин выводит их из следующих кланов: *джасумит (кызыл), теке (кызылкоз)* Эрсары (*кызылаяк*) и Саррык (*кызылкөр*) [52, с. 8–11].

Для того, чтобы погрузиться в историко-этническую сущность эпоса, необходимо будет остановиться и на других наименованиях этнического порядка. Помимо упомянутых выше этнонимов *кипчак*, *кият* и *кызылбас*, в эпосе также встречаются названия *калмык* и *ногай*. Если первые три этнонаима хорошо вплетены в основную канву сюжета, то последние два позволяют проследить стадиальные этапы формирования эпического сказания, вошедшего в фольклорный оборот.

Встречающиеся в эпосе термины «ворота» и «крепость» характерны для городского образа жизни. Несложно понять, что этноним *калмык* был введен в сказание в более позднее время. На этой основе мы полагаем, что вышеизложенные сведения прямого отношения к эпосу «Кобланды» не имеют.

В эпосе немало терминов, трансформированных из этнонаима в топоним. Ярким примером являются имена Коктим, Аймак, Кызыл ер, Караман, Гоклан и др. Коктим Аймак здесь выступает в значении антропонима, затем топонима [1, с. 26–27]. Если по следам Б. Н. Путилова термин Коктим Аймак принять за художественное явление – удвоенный топоним, то неучтенным остается этническая природа эпического сказания. Признание Коктим Аймака исторической личностью эпохи распада Золотой Орды [40, с. 15] также нуждается в дополнительной аргументации.

В историко-этнических источниках *коки* и *аймаки* выступают субэтносами туркменского племени. В свое время академик В. Бартольд называл их кочевыми огузскими общинами [53, с. 119]. Другой ориенталист М. Галкин перечисляет эти имена среди 13 родов туркмен [52, с. 5]. Схожее мнение встречается и в работе С. Агаджанова: «Туркмены и огузы подразделялись на «оба», «бои», «коки», «аймаки», представляющие собой кочевые и полукочевые общины» [54, с. 119]. Здесь автор явно указывает на причастность этих имен к этническому процессу.

Заключение

Подытоживая результаты исследования, следует подчеркнуть, что в исторических источниках сложно найти наименование страны Коктим Аймак. Они были подвергнуты семантической

трансформации позднейшими сказителями эпоса и представляют собой то этнотопоним, то топоантропоним. Такое изменение этнонимов явление частое в казахском героическом эпосе.

Один из наиболее часто встречающихся антропонимов как в эпосе, так и в других фольклорных жанрах – Гоклан. Отношение этого антропонима, отрицательно характеризующегося в казахском фольклоре, к ветви гоклан неоспоримо. Примечательно, что в казахский эпос он попал в качестве антропонима. В обыденном казахском понимании Гоклан – враг, неприятель. При изучении этнических источников обнаружено, что гокланы происходят от ветви *кайы* огузского племени. В конечном счете одна сторона этого вопроса упирается в историю туркмен-османов. Из этого следует, что события, описываемые в казахском героическом эпосе «Кобланды», не следует воспринимать как войны между кипчаками и туркменами. Кызылбасы лишь эпические враги кипчаков средневековья, которые, в свою очередь, состояли из различных тюркоязычных племен. Туркменские племена, попавшие под власть Сефевидов, также назывались *кызылбасами*. Следовательно, врагами кипчаков являются не туркмены, а представители династии кызылбасов при Сефевидах.

Подытоживая вышеизложенное, этнонимы, встречающиеся в эпосе «Кобланды», можно разделить на три группы:

- 1) *автоэтнонимы* (эндоэтноним) – самоназвания племен кипчак и кият, которые легли в основу сюжета эпоса;
- 2) *аллоэтнонимы* (экзоэтноним) – наименования племен (кызылбас, калмык), присвоенные им соседними странами;
- 3) *этнотопонимы и топоэтнонимы* – термины, созданные на основе изменения и приобретения иной смысловой семантики.

Таким образом, в эпосе «Кобланды» можно наблюдать явления, характеризующиеся превращением этнонаима в топоним, топонима в этноним.

Литература

1. Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность. – Ленинград : Наука, 1988. – 223 с.
2. Фольклор. Проблемы историзма : [сборник] / ответственный редактор В. М. Гацак. – Москва : Наука, 1988. – 296 с.
3. Пропп В. Я. Русский героический эпос. 2-е изд. – Москва : Гослитиздат, 1958. – 603 с.
4. История казахской литературы : в 3 томах. Т. 1. – Алма-Ата : Изд-во АН Каз ССР, 1960. – 740 с. (На казахском яз.)
5. Ауэзов М. История литературы. – Алма-Ата : Ана тили, 1991. – 240 с. (На казахском яз.)
6. Васильева Г. П. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. – Москва : Наука, 1969. – 390 с.
7. Боровков А. К. Вопросы изучения тюркоязычного эпоса народов Средней Азии и Казахстана // Вопросы изучения эпоса народов СССР : [сборник статей] / редколлегия : И. С. Брагинский и др. – Москва : АН СССР, 1958. – С. 66–100.
8. Жубанов Е. Орнаменты эпического языка. – Алматы : Наука, 1978. – 184 с. (На казахском яз.)
9. Шамбинаго С. К. Застава богатырская // Сборник статей в честь М. К. Любавского. – Петроград : [б. и.], 1917. – 186 с.
10. Гумилев Л. Н. Этносфера. История людей и история природы. – Москва : Экопрос, 1993. – 544 с.
11. Лихачев Д. С. Эпические времена былин // Русское народное поэтическое творчество : хрестоматия по фольклористике / составитель Ю. Г. Круглов. – Москва : Высшая школа, 1986. – С. 334–351.
12. Кумеков Б. Е. Государство кимаков IX–XII в. по арабским источникам. – Алма-Ата : Наука, 1972. – 154 с.
13. Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора : автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. – Киев, 1984. – 44 с.
14. Кудайбердиулы Ш. Летопись турков, кыргыз-казах и царей. – Алматы : Казахстан-Сана, 1991. – 80 с. (На казахском яз.)

15. Тынышпаев М. Материалы к истории киргиз-казахского народа. – Ташкент : Вост. отд. кирг. гос. изд-во, 1925. – 62 с.

16. Муратбаев Ж. Надгробное сооружение Қобланды // Шалкар. – 1997. – № 2. – С. 3. (На казахском яз.)

17. Шаниязов К. Ш. К этнической истории узбекского народа. – Ташкент : Фан УзССР, 1974. – 342 с.

18. Плетнева С. А. Половецкая земля // Древнерусские княжества X–XIII вв. / ответственный редактор Л. Г. Бескровный. – Москва : Наука, 1975. – С. 260–300.

19. Аманжолов С. Вопросы диалектологии и истории казахского языка. – Алматы : Санат, 1997. – 608 с.

20. Ыбыраев Ш. Мир эпоса. Поэтика казахских героических сказаний. – Алматы : Наука, 1993. – 296 с.

21. Бичурин Н. Я. [Иакинф]. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Москва-Ленинград : АН СССР, 1950. – Т. 1. – 381 с.

22. Грум-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Уранхайский край. Т. II. – Санкт-Петербург : Нев. типография, 1926. – 896 с.

23. Бартольд В. В. Сочинения. Т. V. – Москва : Наука, 1966. – 495 с.

24. Кумеков Б. Е. О термине «казах» // Абай. – 1998. – № 4. – С. 55–59.

25. Голубовский П. Печенеги, тюрки и половцы до нашествия татар. История южно-русских степей IX–XIII вв. – Киев : Унив. типография, 1884. – 274 с.

26. Кошгари М. Девону луготит түрк. Соч. Т. I. – Ташкент : Фан Уз.ССР, 1961. – 427 б. (На узбекском яз.)

27. Кононов А. Н. Родословная туркмен, сочинение Абулгази хана хивинского. – Москва-Ленинград : Изд. АН СССР, 1958. – 190 с.

28. Кащаки М. Тюркский словарь. – Алматы : Хант, 1997. – Т. 2. – 586 с. (На казахском яз.)

29. Книга Большому чертежу или древняя карта Российского государства (СПб., Изд. Спасского, 1846) / подготовка к печати и редакция К. Н. Сербиной. – Москва-Ленинград : АН ССР, 1950. – 229 с.

30. Босфорт К. Э. Мусульманские династии. – Москва : Наука, 1971. – 324 с.

31. Рашид ад-дин. Сборник летописей. – Москва-Ленинград : Изд-во АН СССР, 1952. – Т. I. – Кн. I. – 221 с.

32. Ханыков Я. В. Поездка из Орска в Хиву и обратно, совершенная в 1740–1741 годах Гладышевым и Муравиным / издана с приобщением современной карты Миллерова пути от Орска до зюнгорских владений и обратно, изданной Я. В. Ханыковым. – Санкт-Петербург : Типография министерства внутренних дел, 1851. – 84 с.

33. Муравьев Н. Н. Путешествие в Туркмению и Хиву в 1819 и 1820 годах гвардейского генерального штаба капитана Н. Муравьева, посланного в эти страны для переговоров. – Москва : Типография Августа Семена, 1822. – Ч. 1. – 144 с.

34. Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. Описание поездки из Тегерана через Туркменскую степь по восточному берегу Каспийского моря в Хиву, Бухару и Самарканд, совершенный в 1863 году. С картою Средней Азии. Перевод с английского. – Санкт-Петербург : [б. и.], 1865. – 221 с.

35. Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. Описание поездки из Тегерана через Туркменскую степь по восточному берегу Каспийского моря в Хиву, Бухару и Самарканд, совершенный в 1863 году. С картою Средней Азии. Перевод с английского. – Санкт-Петербург : Типография Ю. А. Бокрама, 1865. – 221 с.

36. Героические сказания. Т. 1 / под общей редакцией С. Муканова. – Алматы : [б. и.], 1939. – 600 с.

37. Габдуллин М. О казахском героическом эпосе // Вестник АН Каз ССР. – 1952. – № 9. – С. 97–119. (На казахском яз.)

38. Габдуллин М. Устная литература казахского народа. 2-е изд. – Алматы : Санат, 1996. – 368 с. (На казахском яз.)

39. Конратбаев А. История казахского фольклора. – Алма-Ата : Ана тили, 1991. – 288 с. (На казахском яз.)

40. Нурмаганбетова О. Казахский героический эпос. «Қобланды-батыр». [Сравнительно-типологическое исследование]. – Алма-Ата : Наука, 1988. – 191 с.

41. Кузембайулы А., Абильев Е. История Казахстана. 2-е изд. – Алматы : Санат, 1996. – 352 с.

42. Шаймерденов С. О генезисе слова «Казан» // Қазак әдебиеті. – 1964, 17 января. – С. 2. (На казахском яз.)

43. Габдуллин М., Сыдыков Т. Героический эпос казахского народа. – Алма-Ата : Наука, 1972. – 338 с. (На казахском яз.)

44. Босфорт К. Э. Мусульманские династии. – Москва: Наука, 1971. – 324 с.

45. Ханыков Н. Записки по этнографии Персии. – Москва : Наука, 1977. – 152 с.
46. Конратбаев А. Казахский эпос и тюркология. – Алма-Ата : Наука, 1987. – 387 с. (На казахском яз.)
47. Шараф-хан ибн Шамсаддин Бидлиси. Шараф-наме. Т. 2. – Москва : Наука, 1976. – 350 с.
48. Сараев А. Был ли Кобланды в истории? // Жалын. – 1985. – № 4. – С. 36–43. (На казахском яз.)
49. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. – Москва : Наука, 1973. – 283 с.
50. Саник З., Садыхан Б. Каракерей Кабанбай. – Алма-Ата : Жазушы, 1991. – 176 с. (На казахском яз.)
51. Путилов Б. Н. Историко-фольклорный процесс и эстетика фольклора. – Москва : Наука, 1975. – 168 с.
52. Галкин М. Н. Этнографические и исторические материалы по Средней Азии и Оренбургскому краю. – Санкт-Петербург : Издание Я. А. Исакова, 1868. – 336 с.
53. Бартольд В. В. Султан Синджар и гузы // ЗВОИРАО, XX / основан бароном В. Р. Розеном. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1912. – С. 046–049.
54. Агаджанов С. Г. Сельджукиды и Туркмения в XI–XII вв. – Ашхабад : АН Турк. ССР, 1973. – 164 с.

References

1. Putilov B. N. Heroic epic and reality. Leningrad, Nauka Publ., 1988, 223 p. (In Rus.)
2. Folklore. Problems of historicism: [collection]. Executive editor V. M. Gatsak. Moscow, Nauka Publ., 1988, 296 p. (In Rus.)
3. Propp V. Ya. Russian heroic epic. 2nd ed. Moscow, Goslitizdat Publ., 1958, 603 p. (In Rus.)
4. History of Kazakh literature: in 3 volumes. Vol. 1. Almaty, Publ. House of the Academy of Sciences of the Kazakh SSR, 1960, 740 p. (In Kazakh)
5. Auezov M. History of literature. Almaty, Ana tili Publ., 1991, 240 p. (In Kazakh)
6. Vasilyeva G. P. Transformation of life and ethnic processes in Northern Turkmenistan. Moscow, Nauka Publ., 1969, 390 p. (In Rus.)
7. Borovkov A. K. Problems of studying the Turkic epic of Central Asia and Kazakhstan. In: Problems of studying the epic of USSR peoples: [collection of articles]. Editorial board: I. S. Braginsky etc. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1958, pp. 66–100. (In Rus.)
8. Zhurbanov E. Ornaments of the epic language. Almaty, Nauka Publ., 1978, 184 p. (In Kazakh)
9. Shambinago S. K. Bogatyrskaya Zastava. In: Collection of articles in honor of M. K. Lyubavsky. Petrograd, 1917, 186 p. (In Rus.)
10. Gumilev L. N. Ethnosphere. History of people and history of nature. Moscow, Ecopros Publ., 1993, 544 p. (In Rus.)
11. Likhachev D. S. Epic times of bylinas. In: Russian folk poetry: a reader in folklore studies. Compiled by Y. G. Kruglov. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1986, pp. 334–351. (In Rus.)
12. Kumekov B. E. The state of Kimaks in XIX–XII century in Arab sources. Almaty, Nauka Publ., 1972, 154 p. (In Rus.)
13. Azbelev S. N. Historicalism of bylina and a folklore specificity. Abstract of the thesis for the degree of Doctor of Philological Sciences. Kiev, 1984, 44 p. (In Rus.)
14. Kudaiberdiuly Sh. The annals of Turks, Kyrgyz-Kazyks and kings. Almaty, Kazakhstan-Sana Publ., 1991, 80 p. (In Kazakh)
15. Tynyshpaev M. Materials to history of Kirghiz-Kazakh people. Tashkent, Eastern branch of the Kyrgyz State Publ. House, 1925, 62 p. (In Rus.)
16. Muratbaev J. Tombstone construction of Koblandy. *Shalkar*. 1997, no. 2, p. 3 (In Kazakh)
17. Shanyazov K. Sh. To the ethnic history of the Uzbek people. Tashkent, Fan Uzbek SSR Publ., 1974, 342 p. (In Rus.)
18. Pletneva S. A. Polovtsian Land. In: Ancient Russian principalities of X–XIII centuries. Executive editor L. G. Beskrovny. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 260–300. (In Rus.)
19. Amanzholov S. Problems of dialectology and history of Kazakh language. Almaty, Sanat Publ., 1997, 608 p. (In Rus.)
20. Ybyraev Sh. The world of epic. Poetics of Kazakh heroic legends. Almaty, Nauka Publ., 1993, 296 p. (In Rus.)
21. Bichurin N. Я. [Iakinth]. A collection of information about the people who lived in Central Asia in ancient times. Moscow-Leningrad, USSR Academy of Sciences, 1950, vol. 1, 381 p. (In Rus.)

22. Grum-Grzhimailo G. E. Western Mongolia and Urankhai Krai. Vol. II. Saint Petersburg, Nev. Printing House, 1926, 896 p. (In Rus.)

23. Barthold V. V. Works. Vol. V. Moscow, Nauka Publ., 1966, 495 p. (In Rus.)

24. Kumekov B. E. About the term “Kazakh”. *Abai*. 1998, no. 4, pp. 55–59. (In Rus.)

25. Golubovsky P. Badjanaks, Turks and Kipchaks before the invasion of the Tatars. History of South Russian steppes in XIX–XIII centuries. Kiev, Univ. Printing House, 1884, 274 p. (In Rus.)

26. Koshgari M. Devonu lugotit turk. Tashkent, Fan Uz. SSR Publ., 1961, 427 p. (In Uzbek)

27. Kononov A. N. Genealogy of the Turkmen, the work of Abulgazi Khan of Khiva. Moscow-Leningrad, Publ. House of the USSR Academy of Sciences, 1958, 190 p. (In Rus.)

28. Kashkari M. The Turkic dictionary. Almaty, Hant Publ., 1997, vol. 2, 586 p. (In Kazakh)

29. Book of the Great Drawing or the ancient map of the Russian state (Saint Petersburg, ed. Spasskiy, 1846). Prepress and editing by K. N. Serbina. Moscow-Leningrad, Academy of Sciences Publ., 1950, 229 p. (In Rus.)

30. Bosfort K. E. Muslim dynasties. Moscow, Nauka Publ., 1971, 324 p. (In Rus.)

31. Rashid ad-din. A collection of chronicles. Moscow-Leningrad, Publ. House of AS USSR, 1952. vol. I, book I, 221 p. (In Rus.)

32. Khanykov Ya. V. The trip from Orsk to Khiva and back, made in 1740–1741 by Gladyshev and Muravin. Published with the addition of a modern map of Miller’s way from Orsk to zyungor possessions and back, published by Ya. V. Khanykov. Saint Petersburg, Publ. House of Ministry of Internal Affairs, 1851, 84 p. (In Rus.)

33. Muravyev N. A travel to Turkmenistan and Khiva in 1819 and 1820 by Captain N. Muravyev, a member of the Guards General Staff, who was sent to Turkmenistan for negotiations. Moscow, Tip. by August Semen, 1822, part 1, 144 p. (In Rus.)

34. Vamberi A. Journey through Central Asia. A description of the trip from Tehran to Khiva, Bukhara and Samarkand through the Turkmen steppe on the eastern shore of the Caspian Sea in 1863. With a map of Central Asia. Translated from English. Saint Peterburg, 1865, 221 p. (In Rus.)

35. Vamberi A. Journey through Central Asia. A description of the trip from Tehran through the Turkmen steppe to Khiva, Bukhara, and Samarkand, made in 1863, along the eastern coast of the Caspian Sea. With a map of Central Asia. Translated from English. Saint Petersburg, Tip. by A. Bokram, 1865, 221 p. (In Rus.)

36. Heroic tales. Vol. 1. Edited by S. Mukanov. Almaty, 1939, 600 p. (In Rus.)

37. Gabdullin M. On Kazakh heroic epic. *Bulletin of the Academy of Sciences of Kazakh SSR*. 1952, no. 9, pp. 97–119. (In Kazakh)

38. Gabdullin M. Oral literature of the Kazakh people. 2nd ed. Almaty, Sanat Publ., 1996, 368 p. (In Kazakh)

39. Konyratbaev A. History of Kazak folklore. Almaty, Anatoly Publ., 1991, 288 p. (In Kazakh)

40. Nurmaganbetova O. The Kazakh heroic epic. “Koblandy-batyr”. [Comparative typological study]. Alma-Ata, Nauka Publ., 1988, 191 p. (In Rus.)

41. Kuzembaiuly A., Abilev E. History of Kazakhstan. 2nd ed. Almaty, Sanat Publ., 1996, 352 p. (In Rus.)

42. Shaimerdenov S. About genesis of word “kazan”. *Қазақ әдебиеті*. 1964, January 17, p. 2. (In Kazakh)

43. Gabdullin M., Sydykov T. Heroic epic of Kazakh people. Alma-Ata, Nauka Publ., 1972, 338 p. (In Kazakh)

44. Bosfort K. E. Muslim dynasties. Moscow, Nauka Publ., 1971, 324 p. (In Rus.)

45. Khanykov N. Notes on the ethnography of Persia. Moscow, Nauka Publ., 1977, 152 p. (In Rus.)

46. Konyratbaev A. Kazakh epic and Turkic languages. Alma-Ata, Nauka Publ., 1987, 387 p. (In Kazakh)

47. Sharaf-khan ibn Shamsaddin Bidlisi. Sharaf-name. Vol. 2. Moscow, Nauka Publ., 1976, 350 p. (In Rus.)

48. Sarayev A. Was Koblandy in history? *Zhalyn*. 1985, no. 4, pp. 36–43. (In Kazakh)

49. Bromley Yu. V. Ethnos and ethnography. Moscow, Nauka Publ., 1973, 283 p. (In Rus.)

50. Sanik Z., Sadykhan B. Karakerei Kabanbai. Almaty, Zhazushy Publ., 1991, 176 p. (In Kazakh)

51. Putilov B. N. Historical and folklore process and aesthetics of folklore. Moscow, Nauka Publ., 1975, 168 p. (In Rus.)

52. Galkin M. N. Ethnographic and historical materials on Central Asia and the Orenburg region. Saint Petersburg, Publ. House of Ya. A. Isakov, 1868, 336 p. (In Rus.)

53. Bartold V. V. Sultan Sinjar and the Oguzes. In: Notes of the Eastern Department of the Imperial Russian Archaeological Society, XX. Founded by Baron V. R. Rosen. Saint Petersburg, Tip. Imperial Academy of Sciences, 1912, pp. 046–049. (In Rus.)

54. Agadzhanyov S. G. The Seljuks and Turkmenistan in XI–XII centuries. Ashkhabad, Academy of Sciences of the Turkmen SSR Publ., 1973, 164 p. (In Rus.)

УДК 398.224(=512.157)

DOI 10.25587/SVFU.2023.38.53.007

C. C. Макаров

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН

ЗМЕИ И СЕРПЕНТОМОРФНЫЕ ОБРАЗЫ В ЯКУТСКИХ ОЛОНХО
(к сравнительному изучению демонологии
тюрко-монгольских народов)

Аннотация. В статье рассматриваются серпентоморфные образы в сюжетах якутского героического эпоса (олонхо), предпринимается попытка установить их типологические параллели. Цель работы – представить анализ серпентоморфности как особого способа представления эпических персонажей в якутской традиции. Несмотря на довольно подробную освещенность персонажной системы якутского эпоса в целом, данный вопрос до сих пор не исследовался предметно. Актуальность исследования обусловлена интенсификацией в фольклористике исследований ареального и сравнительно-типологического плана, сохраняющимся вниманием к области народных демонологических представлений. Исследование построено на показательной выборке записей якутского эпоса, выполненных в разных ареалах бытования традиции, в качестве материала привлекаются также данные языка, мифологической прозы, «малых» жанров фольклора якутов и других тюркских и монгольских народов. В соответствии с задачами исследования в работе реализованы принципы сравнительно-типологического исследования фольклора. Установлено, что несмотря на фактическое отсутствие змей в природном мире Якутии, связанный с ними концепт активен в фольклорных произведениях якутов, в т. ч. в эпосе. Он оформляется преимущественно лексемами монгольского происхождения. Змееобразность предстает неотъемлемым признаком духов моря Нижнего мира и путевого перевала, а, возможно, олицетворенным воплощением всей преисподней, на что указывают шаманские тексты и этнографические описания мифо-ритуальной традиции якутов. Змееподобные черты обнаруживаются также в описаниях и именах демонической пары – прародителей демонов и хозяев Нижнего мира, в измененном (агрессивном) облике антагониста героя, а также в эпитетах духа огня, что в целом связано с последовательно проводимым пониманием серпентоморфности как маркера демоничности персонажей, их явной или скрытой противопоставленности человеческому началу. Выясняется связь этой образности с шаманскими космологическими представлениями тюркоязычных народов Сибири и, вероятно, с монгольским компонентом в культуре якутов.

Ключевые слова: героический эпос; якутский фольклор; олонхо; демонология; фольклорный персонаж; якутская космология; образ змеи; абасы; Арсан Дуолай; могой; луо балык.

Благодарности: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00655, <https://rscf.ru/project/23-28-00655/>.

S. S. Makarov

A. M. Gorky Institute of World Literature of the RAS

Serpents and serpent-like images in the Yakut heroic epic: Towards a comparative study of demonology of the Turkic-Mongolian peoples

Abstract. The paper considers serpent-like images that appear in the plots of the Yakut heroic epic (olonkho), an attempt is made to review some of their typological parallels. The study aims to present a systematic analysis

МАКАРОВ Семен Семенович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва, Россия. ORCID 0000-0002-5751-5967, Scopus Author ID 57203182372, РИНЦ Author ID 877161.

E-mail: others3@mail.ru

MAKAROV Semen Semenovich – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. ORCID 0000-0002-5751-5967, Scopus Author ID 57203182372, RSCI Author ID 877161.

E-mail: others3@mail.ru

of the idea of serpentomorphism as a special way of representing epic characters in the Yakut tradition. Despite the rather detailed description of the characters of the Yakut epic as a whole, this topic has not yet been studied in detail. The relevance of the study is due to the intensification in folklore studies of the areal and comparative typological plans, the continued attention to the field of folk demonological ideas. The study is based on an indicative sample of recordings of the Yakut epic made in different areas of the existence of the tradition, the data of the language, mythological narratives, “small” genres of the folklore of the Yakuts and other Turkic and Mongol peoples are also used as material. In accordance with the objectives of the study, the principles of a comparative typological study of folklore are implemented in the paper. It was established that despite the actual absence of snakes in the natural environment of Yakutia, the concept associated with them is vivid in the folklore works of the Yakuts, including the epic. It is formed mainly by lexemes of Mongolian origin. Serpent-like image appears as an integral feature of the spirits of the sea of the Lower World and the way pass, and, perhaps, the personified embodiment of the entire underworld, as indicated by shamanic texts and ethnographic descriptions of the mythological and ritual tradition of the Yakuts. Serpent-like features are also found in the descriptions and names of the demonic pair of an old man and an old woman – the progenitors of demons and masters of the Lower World, the changed (aggressive) appearance of the hero’s antagonist, as well as in the epithets of the spirit of fire, which is generally associated with a consistent understanding of ‘serpentomorphism’ as a marker of the demonic character of mythological characters, their explicit or hidden opposition to the human principle. The connection of this figurativeness with the “shamanic” cosmological ideas of the Turkic-speaking peoples of Siberia and, probably, with the Mongolian component in the culture of the Yakuts is being clarified.

Keywords: heroic epic; Yakut folklore; olonkho; demonology; folklore character; Yakut cosmology; image of serpent; abaasy; Arsan Duolai; Mogoi; Luo Balyk.

Acknowledgements: The study was supported by the Russian Science Foundation’s grant No. 23-28-00655, <https://rscf.ru/project/23-28-00655/>.

Введение

Представления о демоническом в той или иной степени отражаются практически во всех текстах традиционной культуры¹. Особое место в их ряду принадлежит эпическим жанрам: сказке, героическому эпосу. Несколько упрощая положение вещей, можно предположить, что, являясь малопродуктивными фольклорными формами с довольно консервативной образной системой, они удерживают в себе отчасти дублетный (по отношению к актуальной демонологической системе), отчасти отживший или альтернативно развивающийся пласт мифологических представлений, в том числе и ранние заимствования. В связи с этим обращение к этим областям фольклора приобретает особое значение в контексте фольклористических исследований сравнительного плана.

В настоящей статье рассматривается частный фрагмент демонологии якутского героического эпоса, связанный с образами змееподобного вида и с идеей серпентоморфности как особым способом представления эпических персонажей. Анализ и введение в научный оборот этих сведений, малоисследованных еще на якутском материале, имеет значение для ареальных и компаративных исследований фольклора народов мира.

Материалы исследования составили записи якутского эпоса, «малых» жанров фольклора якутов, а также фольклорно-этнографические сведения по устным традициям других тюрко-монгольских народов. В работе применялись принципы и методы, выработанные в сфере сравнительно-типологического и ареального исследования текстов фольклора, рассматривающие единицы устных нарративов, выделяемые на смысловом и текстуальном уровнях, в парадигматическом ракурсе – как относительно самостоятельные и замкнутые элементы фольклорных нарративов, имеющие свою «историю».

¹ Под «текстом» в данном случае вслед за работами по семиотике традиционной культуры мы имеем в виду любую последовательность знаков, образующую некое «сообщение»: устный нарратив, ритуальное действие, вышитый орнамент и т. д.

Из истории вопроса

Образная система и сюжетика якутского героического эпоса (олонхо) на сегодняшний день предстают довольно подробно описанными. Охарактеризованы ведущие сюжетные коллизии жанра, его ключевые мотивы и ситуации, соотношение и функции основных акторов, сюжето-порождающие символические оппозиции эпического повествования (Г. У. Эргис, И. В. Пухов, Н. В. Емельянов, В. В. Илларионов, Л. Л. Габышева и др.). Вместе с тем отдельные частные образы, являясь включенными в более широкие общности, не получили еще предметного рассмотрения. К таковым принадлежит круг серпентоморфных персонажей, широко изученных на разнообразном иноязычном материале и образующих также и в якутском эпосе свою особую нишу в среде демонических акторов.

Еще И. В. Пухов в фундаментальном обзоре основных образов якутского эпоса отмечал присутствие в их числе змееподобных персонажей, вид которых могут принимать в различных ситуациях противники героя [1, с. 157–160]. В систематизированном изложении сюжетов якутского эпоса, предложенном несколько позднее Н. В. Емельяновым, также обращается внимание на наличие в олонхо ряда серпентоморфных образов [2, с. 167, 252]. В то же время специальный анализ данной топики не входил в задачи этих исследований.

В ряде этнографических работ обращается внимание на присутствие в мифо-ритуальной системе якутов довольно устойчивого концепта змеи, воплощающегося в частных образах практически исключительно негативного плана и имеющих, по всему, достаточно глубокую укорененность в традиции (работы В. М. Ионова, А. А. Попова, Н. А. Алексеева, Р. И. Бравиной и др.).

В фольклористических исследованиях последних лет, посвященных образам антагонистов героя в олонхо, змееподобность как вариант измененной внешности персонажей отмечается довольно часто, однако еще не рассматривалась системно в соотнесении ряда вариантов. Стремлением восполнить эту лакуну объясняется специальное обращение к данной теме. Как мы постараемся показать, представляя определенный сегмент эпических персонажей и мифологических образов традиции в целом, «змеиный» топос может рассматриваться как один из важных объектов в компаративном исследовании якутского фольклора.

Змея в языковой картине мира якутов

Пресмыкающиеся из подотряда «змеи» отряда чешуйчатых представлены в Якутии лишь гадюкой обыкновенной (*Pelias berus*). По данным биологических работ, она спорадично встречается в южной части бассейна р. Лена [3, с. 56] и занесена в Красную книгу республики как исключительно редкий вид. На большей же части региона змеи как элемент фауны практически отсутствуют. Как отмечают зоологи, в целом отряд пресмыкающихся – самый немногочисленный на территории Якутии (зафиксировано наличие всего двух видов). Их бедная представленность, очевидно, объясняется неблагоприятными для них природно-климатическими условиями, царящими на большей части региона.

В свою очередь исследователи якутской лингвокультуры выделяют примечательный факт: несмотря на то, что в языке имеются лексемы и идиомы, используемые для выражения понятия «змея», фактически они не имеют референта в окружающем предметном мире, змея как таковая не относится к группе прототипичных животных для носителей якутской языковой картины мира [4, с. 65]!¹

Якутское имя для змеи – *мөйөй* – является монгольским заимствованием (ср. монг. *мөгөй* / *хүүх* – ‘змея’, ‘удав’); с фактами монгольских языков также, возможно, связаны и составные её обозначения: *эриэн үөн* ‘пестрый гад’, *эриэн қыыл* ‘пестрый зверь’². Якутский рефлекс искон-

¹ Показательно, например, что в якутских загадках, использующих образ змеи в качестве кодового денотата, последний сильно варьировал, тяготея к объектам из реального мира, ср.: *Эриэн қыыл*, *эриэн үөн* (*эриэн таба*, *эриэн ынах*) *эмээнтэнэн тыынар* (*ооннъур*) *үүх* [5, с. 274] / ‘Говорят, змея (пестрый олень, пестрая корова) дышит (играет) задом’ (отгадка: курительная трубка).

² Последние термины, называющие животное по внешнему признаку, напоминают своей формой стертыe эвфемизмы.

ной лексемы для змеи, присутствующей во многих других тюркских языках (ср. казах. *жылан*, тат. *елан*, чув. *çёлен*, кар.-балк. *джылан*, тур. *ylan*, узб. *ilon*, телеут. *ылан* и др.) и мотивированной, по некоторым данным, способом передвижения животного (от ‘извиваться’ и т. д.) [6, с. 106–107], реконструируется как **silan*, и подобная лексема действительно обнаруживается в языке, однако, по всему, она утратила свое значение и фигурирует сегодня только в ономастике¹.

Первый вывод, который напрашивается из рассмотрения этих фактов: змеи могли обитать в местностях проживания предков современных якутов в период их культурных контактов с носителями одного из исторических монгольских языков. Другая возможная ситуация – вторичное привнесение концепта змеи иноязычной группой на нынешнюю территорию проживания этноса. В любом случае достоин удивления тот факт, что несмотря на практическое отсутствие змей в окружающем природном мире (в «доэкранную» эпоху они представляли собой здесь фактически мифологический, ирреальный образ), связанный с ними концепт и ассоциативный ряд не были, однако, утрачены якутской устной традицией. Можно предположить, что не в меньшей степени это произошло благодаря их закрепленности и регулярной актуализации в фольклорных текстах².

Змеи в сюжетах олонхо: облик, функции, инокультурные параллели

Из рассмотренных номинаций змеи слово *мөйд* и его производные встречались нам в текстах олонхо значительно (примерно в семь раз) чаще, по сравнению с составными именами *эриэн үөн* и *эриэн кыыл*. Змееподобность в олонхо предстает неотъемлемым конститутивным признаком сравнительно небольшого круга персонажей, вместе с тем способность обращаться в змею присуща довольно широкому числу акторов. Змеиные черты или функции могут быть также явлены неочевидно или «зашифрованы» в имени персонажа. Рассмотрим эти случаи подробнее.

К первой категории образов следует отнести духа-хозяина путевого перевала (*аартык*), соединяющего Средний (земной) и Нижний (демонический) миры. Для этого персонажа серпентоморфный облик является преимущественным и исходным. Вот как описывается его появление в одном из текстов олонхо: «... стал внимательно всматриваться [герой]: / спереди-сзади будто змея / извиваться стала, / спереди-сзади / будто бы синий огонь зашипел ...» [8, с. 291]. Примечательно, что в текстах якутских шаманских призываний перевал миров прямо называется «гигантской змеей»³ – *кутур мөйд аартык* [9, с. 318], воображаемый спуск магического специалиста в иной мир и успешное возвращение оттуда (при благоприятном исходе камлания) – входом и выходом из тела змеи [9, с. 368].

Концептуализация преисподней (*үөдэн*) как утробы демонического существа поддерживается рядом других повторяющихся атрибутивных сочетаний олонхо: спуск в чужой мир в текстах подчас описывается как гортань огромного животного, светила иного мира представляются похожими на внутренние органы зверей (желудок утки, книжку зайца и т. п.), преимущественными чертами, приписываемыми этому пространству, становятся понятия тесноты, темноты, зловонности. Обратим также внимание на некоторые «пищевые» метафоры, описывающие Нижний мир как «мутнью» страну, похожую на неудавшуюся уху (*барбатах балык минин курдук*), неполучившийся кумыс (*көймөтөх кымыс уутун курдук*) и т. п.

Особое значение в свете этой образности приобретает общая семантика сюжетов олонхо, ключевое содержание которых образует путешествие героя-богатыря (одними из предметных ипостасей которого являются стрела или железная пика) в преисподнюю, на что уже обращали

¹ Ср., в частности, название наслега в Чурапчинском улусе Якутии [Полевые материалы автора], мужское прозвище [7, столбец (далее – стб.) 2443]. Слово не встречается в записях олонхо.

² Впрочем, в этом отношении данный концепт не уникален. Известно, что в якутском языке сохраняется круг зоонимов как монгольского, так и тюркского происхождения, которые не имеют денотатов в ближайшей естественной среде (специальные лексемы для льва (*хахай*), верблюда (*тэбизэн*), тигра (*баабыр*) и др.). Факт их присутствия в языке рассматривается в качестве свидетельства наличия «южного» (центральноазиатского) компонента в якутской культуре.

³ Здесь и далее – перевод автора.

внимание исследователи [10, с. 177]. Отметим, в свою очередь, что это же качество – умение погрузиться во враждебный мир и вернуться оттуда невредимым – «соблюдя все заклинания» – было важным и для шамана.

В фольклорных сюжетах более раннего типа, вероятно, речь могла идти не о возвращении, а о добывании некоей ценности героем из другого мира. При этом, однако, обращает на себя внимание тот факт, что змеи или другие животные «хтонической» природы не упоминаются в якутских космогонических повествованиях, как можно было бы ожидать, учитывая сказанное, либо они не сохранились в них. В большинстве этих сюжетов, отраженных, к слову, героическим эпосом,явление земли и всего сущего описывается чаще как самопроизвольный акт либо воля героя-демиурга (см. [11]). В качестве параллели в фольклоре народов Сибири к якутским представлениям о серпентоморфном путевом перевале, соединяющем миры, следует указать на шорские сюжеты о змеином мосте в иной мир (см. [12, с. 332–335]), демонстрирующие, впрочем, больше типологическое сходство (вероятно, это монгольское заимствование), а также тувинские представления о гигантской змее Алдын Баштыг Амырга Чылан – хозяйке земли и подземного мира [13, с. 144].

Следуя за эпическим героям далее, мы могли бы встретить другого персонажа, наделенного неотчуждаемыми серпентоморфными чертами – духа-хозяина моря Нижнего мира, еще одной преграды, которую преодолевает эпический герой в пути. Большой же частью, по нашим наблюдениям, змееобразный вид способны произвольно приобретать (при исходном «антропоморфном» облике) различные персонажи якутского эпоса, главным образом антагонисты героя: богатырь *абаасы*, яростные шаманки и демонические девы этого племени. Их презентация и роли в сюжетах олонхо рассмотрены в литературе довольно подробно (работы И. В. Пухова, В. В. Илларионова, А. А. Кузьминой, Н. А. Оросиной, О. К. Павловой и др.). Остановимся далее на значимых для настоящего исследования деталях.

Начальным вопросом, возникающим при обращении к текстам героического эпоса в ракурсе настоящего исследования, резонно становится наличие и характер сюжетов о змееборстве. Следует, однако, отметить, что в целом подобные конфигурации в сюжетном фонде олонхо не производят впечатления основных либо особо выделяющихся на общем фоне. Они не столь многочисленны в имеющихся записях якутского эпоса и выступают как одна из возможных реализаций эпической темы боя¹. Вероятно, они испытывали на себе некоторое влияние (через посредство русской традиции) международного сказочного типа о победителе змея ATU 300 и ATU 300A. В одном из текстов, например, находим: «...появился / огромный огненный змей / о трех головах / и о двух хвостах / и богатыря айыы [т. е. героя] быстро скрутил <...> огненным языком стал лизать / между двух лопаток» [14, с. 251].

Обращает на себя внимание та особенность, что, нападая, змеи в олонхо, с одной стороны, используют вполне естественные для них средства агрессии – обвивают, душат, жалят жертву, но также высасывают кровь, обжигают огненным дыханием, с другой. В образе антагониста-огнедышащего змея с множественными (двумя / тремя / пятью / восемью) головами и хвостами можно усмотреть характерные черты европейских представлений о драконе / Змее, которые, если это верно, довольно органично вписались в автохтонный мифофольклорный круг идей о демоническом противнике (в других вариантах антагонист героя в олонхо может иметь вид исполина-уродца, железного человека, гигантской птицы, горы и др.). В то же время рассмотрение текстов на фоне фольклора тюрко-монгольских народов заставляет задуматься о сохранении в якутском эпосе элементов исконного комплекса представлений о змеях и змееборстве.

Множественные образы червей, хищных рыб, лягушек, змей вкупе образуют в якутском эпосе характерный предметный фон страны антагониста: в Нижнем мире идут осадки из змей и ящериц [15, с. 272], при встрече с героям бесчисленные гады этой страны готовы напасть на него,

¹ См., например, олонхо «Нюргун Боотур» К. Г. Оросина, «Модун Эр Соготох» В. О. Карагаева, «Күн Тэгиэримэ» К. Л. Федорова, «Омуннаайы бухатыр» Д. А. Томской – Чайка.

высосать жизненные силы [16, с. 168], море страны *абаасы* кишит разнообразными плотоядными тварями, в том числе змеями [17, с. 90], изгороди и загоны из змей – один из атрибутов подворья антагониста [18, с. 169], даже звезда Чолбон (‘утренняя звезда, Венера’) Нижнего мира, согласно эпическому описанию, напоминает собой змеиный глаз [19, с. 223]. Объективизация круга этих частных образов зачастую образует в текстах олонхо пространные тирады из параллельных стихов. В одних сюжетах разнообразные гады упоминаются лишь как элемент природного ландшафта Нижнего мира, в других дополнительно описываются как скот, ездовые животные или пища *абаасы* (см., например [20, с. 106]). Круг этих существ, соотнесенных в олонхо с нижним ярусом мира, с одной стороны, кажется определенным естественными обстоятельствами: все они – обители низин, заболоченных участков и водоемов или обнаруживаются в непосредственной близости от грунта. С другой стороны, вызывает интерес практика изображения змей, рыб, лягушек на шаманских бубнах и плащах, неоднократно засвидетельствованная в традициях тюркских народов Южной Сибири: например, хакасов [21, с. 580], телеутов и шорцев [22, с. 194–202]. В этих композициях, репрезентирующих своеобразную модель универсума, образы пресмыкающихся тварей размещаются внизу, словно отмечая собой область подземного мира, хотя трактовались они как духи-помощники шаманов [22, с. 194–202]. Впрочем, последним в сибирском шаманизме практически всегда приписывается инфернальное происхождение, чем и объясняется способность магического специалиста эффективно коммуницировать с духами болезней и других бедствий.

В якутских олонхо серпентоморфные признаки присутствуют и в «исходном» облике непосредственных антагонистов героя, деятельных участников эпического сюжета. Длинный язык в виде живой змеи – частая портретная деталь владыки Нижнего мира Арсана Дуолая. Серпентоморфные черты присутствуют и в образе его супруги, демонической старухи Ала Буурай (букв. ‘Серо-пестрая’). В облике этих персонажей сложно переплетены антропоморфные и животные черты. Змееобразность антагонистов выражается, таким образом, не только в деталях их портретного описания, но и в именовании. Например, этимологию имени Арсан исследователи возводят к глаголу *арсай* / *ардъай* – ‘выставлять зубы, скалить зубы’ [23, с. 70], в некоторых текстах этого хтонического повелителя также называют Ала Могой (Ала Мөй) – ‘Пестрый змей’. На серпентоморфные признаки персонажа указывает и другая часть его сложного имени – Буор Мангылай (Буор Манылай) – ‘Земляное Брюхо’ [7, стб. 1499]. «Змеиного» эпитета удостаивается также и праматерь *абаасы* Верхнего мира¹, супруга грозного Улуу Тойона, госпожа Уорда Могой (Уорда Мөй) [24, с. 25] – ‘Свирепая Змея’). Некоторые исследователи предполагают наличие змееобразных черт и у самого Улуу Тойона (см. [13, с. 144]). Тексты эпоса, как кажется, свидетельствуют в пользу этой точки зрения – в одной из записей, например, имеется следующее описание данного персонажа: ‘С голодной пастью, окруженный непомерной жадностью, соседствующий с сильной алчностью, с переменчивым змеиным хвостом’ *Аас майах айахтаах, / Инсэ-обот энэрдээх, / Обот-солонг ойобостоох, / Кубулзат моной кутуруктаах* [16, с. 26]. В качестве несколько отдаленной функциональной параллели к этим парным персонажам можно указать на образы демонических змей – самца и самки Дьең Дылан’ов, фигурирующих в сюжете алтайского эпоса «Кан Алтын». Согласно гиперболизированному эпическому описанию, они также обитают на краю света и имеют гигантский рост, практически сливаясь тем самым с самой хтонической, подземной сферой.

Змей в олонхо может выступать своеобразной олицетворенной сущностью противника, отделяемой от его плоти деталью, наделяемой некоторой субъектностью. В типичном описании парня *абаасы* говорится среди прочего, что он «имеет шарф из кожи змеи» (*мөйд тириитэ*

¹ По представлениям якутов, *абаасы* обитают во всех трех мирах.

моойторуктаах [25, с. 50–51]¹. Змеи, выглядывающие из ноздрей – еще один атрибут демонического богатыря (см. [17, с. 154], образ находит параллель в тувинских сказаниях см., например: [26, с. 272–273]). В другом тексте, вероятно, как вариация этой же мифологической идеи упоминается «змеиное дыхание» антагониста (*ала моёй тыыннаах* [16, с. 98])². Впрочем, в сюжетах олонхо присутствует также и образ змеи как воплощение магической силы субъекта, хорошо известный во многих других более южных этнических традициях. Так, в вариантах якутского эпоса жизненная сила шаманки *абаасы* находится в змее, убив которую, герой избавляется и от самой демоницы [27, с. 115]; от тела богатыря *абаасы* (колдуна по умолчанию) в момент битвы отделяется змея – олицетворение магической силы противника, готовая, в свою очередь, немедленно напасть на героя [28, с. 179]. В другом сюжете появляется яркая и весьма близкая по своей семантике деталь – многохвостая плеть из живых огнедышащих змей, воплощающая собой всю разрушительную мощь демонического племени, при помощи которой антагонист без труда расправляется с героем [29, с. 367–369].

В контексте сказанного обращает на себя внимание характерный для олонхо мотив возможного «восстановления» физической сущности противника при попытке добить его завершающим ударом (нередко героя об этом просит сам антагонист). Примечательно, что весьма близкое представление, а точнее, директива, существовала в хакасской традиции относительно обращения со змеями: «...убив змею, необходимо прищемить ее к земле, чтобы она не ожила и не убежала. Нельзя рассекать змею пополам и оставлять в таком виде» [30, с. 242]. Столь близкая семантика регламентирующего текста и повествовательного мотива кажется не случайной – вполне возможно, за ними стоит некоторое общее мифологическое представление.

«Змеиные» черты в образе неосновных персонажей

Вернемся к эпическим именованиям. Как можно видеть по сказанному выше, «змеиные» эпитеты в целом являлись весьма частотными в личных номинациях противников героев³. Примечательным при этом оказывается другое обстоятельство: определение *моёй* в текстах олонхо обнаруживается в именных формулах и некоторых мифологических персонажей, более расположенных к человеку, контролирующих различные ресурсы, обеспечивающие его жизнь. В их числе оказался, в частности, дух-хозяин огня Аан Уххан – один из наиболее близких к человеку мифологических персонажей. В ритуальных обращениях (*алгысах*) к нему просители нередко называют его «дедушкой», «владыкой», «воспитателем» и т. д. В то же время в текстах олонхо зафиксированы и такие его определения, как «пестрый змей» (*ала моёй*), «светло-рыжий змей» (*тэлэ моёй*). Подобные описания могут интерпретироваться как результат наблюдений за мерцающей, струящейся фактурой пламени, либо признание его разрушительной силы, но не в меньшей степени за ними может стоять указание на потустороннюю, внеположную человеческому сторону персонажа-духа огня⁴. В качестве инокультурного контекста укажем на параллельные представления в шорском шаманизме, согласно которым духи-помощники в виде пресмыкающихся – лягушки, ящерицы, змеи – «жили в печке, в огне» и носили общее название *оттын ээзи* – «хозяева огня» [30, с. 322], что, возможно, восходит к общей мифологической

¹ Следует отметить, что эта деталь несколько выбивается из общей логики описания костюма антагониста, одетого, согласно текстам эпоса, большей частью в вещи из шкур жертвенного (*ытык*) или павшего в эпизоотию скота. Здесь мы не можем исключать, что слова *моёй* и *моийторук* были включены в перечислительный ряд в силу простого созвучия.

² Обратим также внимание на многозначность як. *тыын* – ‘дыхание’, но также и ‘жизнь; душа; жизненность’ [7, стб. 2948].

³ Кроме уже приведенных имен с компонентом *моёй*, для олонхо характерны и другие личные номинации с аналогичной семантикой: шаманки *абаасы* Уолах Могойдон (Уолах Могойдоон) (‘Молодая Змея’), Ала Могойдох (Ала Могойдоо) (‘С пестрой змеей’), демонический богатырь Уот Могой (Уот Могой) (‘Огненный Змей’) и др. «Змеиная» топика неизвестно присутствует и в частотных именах противников Уот Усутакы (Уот Унутаакы) (‘Огнедышащий’), Уот Куйбуур (‘Извивающаяся огнем’).

⁴ Как известно, разнообразные «духи-хозяева», «гении мест» и т. п. в различных архаических традициях, в сущности, нейтральны по отношению к человеку, способны реагировать на его действия (карать или помогать) в зависимости от его поведения.

идее о змеебразности духа огня, несколько затемненной в последующем понимании, но запечатленной в эпитетах.

В другом варианте определение *мойой* появляется в имени старшего сына Джылга-хана (Дылба Хаан), якутского божества судьбы, Одун-могоя (Одун-мойой) (букв. ‘Могучий Змей’) – также, вероятно, одного из распорядителей человеческих судеб¹ [32, с. 420]. В фольклорных текстах якутов чаще встречается имя Одун Хаан: *Одун Хаантан огоңуулаах, Чыңгыс Хаантан ыйяахтаах* ‘с предназначением от Одун Хана, с предопределением от Чыңгыс Хана’ (т. е. ‘имеющий небесное, чистое происхождение’) – часто называет себя говорящий в обрядовом тексте. В именах братьев божества Одун-могоя, также упоминаемых в рассматриваемом тексте, встречаются лексемы *эрилик* (‘выдающийся мужчина’), *тойон* (‘господин, знатный мужчина’). В этом случае слово *мойой* выглядит в отдельном эпическом варианте контекстуальным синонимом этих номинаций, подчеркивающих силу, грозность, маскулинное начало в называемых мифологических персонажах.

В материалах В. М. Ионова имеются сведения об одноименном образе, наделенном иными функциями: «Трижды девять разные болезни насылают на людей Одун монгой господин, Одун монгой госпожа, Монгой парень и Монгой дева. Старик “к тому человеку этой болезнью будь”, говоря, если бросит, в этом мире той болезнью человек заболевает» (цит. по: [33, с. 82]). В данном случае мы встречаемся с одним из многих примеров неоднородности традиционных представлений, в частности, когда одному имени соответствуют разные по своим функциям персонажи. Вполне возможно, что последнее описание было фактом индивидуальной шаманской мифологии – по крайней мере, это единичное свидетельство подобного рода. Образная структура описания и проявление «змеиной» семантики в именах последних акторов позволяют сблизить их с одной из упомянутых выше демонических пар.

Особняком в числе серпентоморфных образов якутского эпоса стоит группа персонажей, объединяемых общим компонентом имени *луо*. Еще Э. К. Пекарский справедливо связывал эту номинацию с монг. *луу* – ‘дракон’² [7, стб. 1480]. Стремясь обобщить довольно большое число частных употреблений слова, исследователь охарактеризовал его как «частичку, прибавляемую к мужскому или женскому имени». Действительно, слово *луо* дает в якутских фольклорных записях разнообразные контексты. В центре этого своеобразного спектра оказывается *луо балык* – хтоническая ‘рыба *луо*’, обитающая в водоеме Нижнего мира и тем самым знаменующая собой самый нижний уровень мироздания, его абсолютный конец. В шаманских текстах традиции зачастую можно встретить также расширенный вариант имени персонажа – *Ёлю Луо балык* (*Өлүү Луо балык*) или *Ёлёр Ёлю Луо балыга* (*Өлөр Өлүү Луо балыга*) / ‘Рыба Луо Погибельной Смерти’, где *өлүү* (як. ‘смерть, умирание’), возможно, является созвучным адаптирующим дублетом, оформившим включение иноязычного имени в якутскую традицию в определенном качестве и как бы «объяснившим» его значение (*луо* > *ölü*: –ср. [l] в анлауте практически не характерен для исконных якутских основ).

Данный мифологический образ понимался в традиции как «источник смерти и несчастий» – чудовищная рыба «имеющая одну голову и два хвоста» [33, с. 81]. Сложилось так, что обозначение *луо* оказалось созвучно в традиции якутов концептам «*луога*» (*луоңа*) – ‘болото, топь’ и «*луогу*» (*луоҕу*) – ‘нечто подгнившее, утратившее свежесть’, имеющимся в языке, что, как кажется, усилило негативную окрашенность заимствованного понятия, наделило его соответствующими ассоциациями.

И имени *луо* может сопутствовать также изофонное определение *луоҕайар* ‘медленно, тяжело двигающийся’, приписываемое в некоторых шаманских и эпических текстах Господину Луо Хаан Тойону, имеющему супругой Госпожу Луо Хаан – варианты образов владык Нижнего

¹ Ср. монг. *одон* – ‘судьба; счастье’ [31, с. 225].

² Монголизм, в свою очередь, является заимствованием из уйгурского и в конечном счете восходит к китайскому *lung* (龍 – ‘дракон’). См. обстоятельное исследование истории этого термина в [34, с. 169–177].

мира [33, с. 80]. Некоторое количество фольклорных текстов традиции также рисует образ демонического быка Луо Хаан или Луо бисирик огус (Луо бинирик обус), выступающего своеобразным функциональным дублетом Луо-рыбы. По каким причинам произошел этот переход имени – не вполне ясно. Исследователи ссылаются на находки якутами в толще земли останков мамонтов, например, бивней, интерпретировавшихся в традиции как рог демонического быка. По фольклорным описаниям, имеющимся в обрядовых текстах якутов, хтонический синепестрый бык, известный в мифологии и других тюркских народов, также обитает в водной среде, олицетворяет собой эту стихию.

Заключение

Итак, «змеиная» топика якутского эпоса, несмотря на свою неяркую, на первый взгляд, выраженность, предстает многослойной и неоднозначной областью эпического сюжета. В контексте данной темы появляется возможность обсуждать как варьирующие реализации мифологической, в сути, семантики имени и образа эпического персонажа в рамках отдельной традиции, так и возможные типологические и генетические связи сюжетов якутского эпоса с фольклорными традициями других тюрко-монгольских народов.

Нет сомнений в том, что рассмотренный компонент персонажной системы олонхо, равно как и другие элементы его сюжета, наследовал «шаманской» космологии традиции, был, если можно так выразиться, ее изложением в другом жанрово-тематическом модусе. Связь концепта *моёй* ‘змей’ с иномирным хтоническим началом оказывается наиболее общей идеей, последовательно проводимой через всю мотивную систему якутского героического эпоса. Как представляется, при этом невозможно говорить лишь о некоторых типологических соответствиях в фольклоре якутов и других тюрко- и монголоязычных народов. Анализ материала выявляет несколько достаточно специфичных параллелей, подсказывающих наличие круга общих мифологических идей, отражаемых, в свою очередь, и схожими мотивами в повествовательном фольклоре. «Ядро» этих представлений в своих общих чертах прослеживается на Алтае и в Центральной Азии и, возможно, восходит к добуддийской монгольской традиции. Как элемент «шаманской» мифологии эти идеи довольно легко могли стать предметом заимствования (на это в некоторой степени указывают мотивы в контактных сибирских традициях). Впрочем, этот вопрос требует дальнейшего более тщательного изучения с использованием междисциплинарной оптики и расширенного круга материалов.

Мысль о продуктивности комплексного изучения устных нарративов и ритуальных практик нельзя назвать новой, но она дополняется в рамках данного исследования некоторым конкретным методологическим содержанием.

Особенность «змеиного» топоса в изучении этой проблематики, в частности, видится в том, что он, по всему, основывается на довольно раннем слое представлений об окружающем мире, закрепляемом в традиционном знании прежде всего практическими задачами и естественными ассоциациями. В силу этого он, вероятно, становится стабильным и довольно распространенным элементом мифологической картины мира и может рассматриваться наряду со схожими концептами в качестве информативного объекта сравнительных исследований.

В изучении «змеиного» аспекта демонологии якутского эпоса, в частности, представляется важным обратить внимание на несколько повторяющихся смысловых доминант: 1) концептирование нижнего яруса мира как живого змееподобного существа и 2) приписывание явных или неочевидных серпентоморфных черт хтонической супружеской паре (иногда снабжаемой «небесными» дублерами), прародителям антагонистов героя в героическом эпосе, духов болезней и всех иных несчастий – в актуальных демонологических представлениях. Дальнейшее их изучение в ракурсе сравнительных исследований мифологии и фольклора сибирских и шире – алтайских народов видится плодотворным.

Литература

1. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо: Основные образы. – Москва : АН СССР, 1962. – 256 с.
2. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – Москва : Наука, 1980. – 375 с.
3. Сидоров Б. И., Тяптиргянов М. М. Пресноводные рыбы, земноводные и пресмыкающиеся Якутии : справочник-определитель. – Якутск : Бичик, 2004. – 64 с.
4. Афанасьева Е. Н. Переводная лексикография: проблема эквивалентности в условиях опосредованного перевода // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2022. – № 3 (40). – С. 61–70. – DOI: 10.25693/SVGV.2022.40.3.006.
5. Саха таабырыннара = Якутские загадки / составитель С. П. Ойунская. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1975. – 374 с. (На якутском и рус. яз.)
6. Этимологический словарь чувашского языка. В 2 томах. Т. II / составитель М. Р. Федотов. – Чебоксары : ЧИГН, 1996. – 509 с.
7. Словарь якутского языка : [в 3 томах] / составитель Э. К. Пекарский. 2-е изд. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1958–1959. – Т. I. – 1280 стлб. ; Т. II. – 2508 стлб. ; Т. III. – 3858 стлб.
8. Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. –(Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и рус. яз.)
9. Попов А. А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. – Новосибирск : Наука, 2008. – 458 с. (На якутском и рус. яз.)
10. Семенова Л. Н. Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетика. – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2006. – 228 с.
11. Кузьмина А. А. Представления о сотворении мира в эпическом фольклоре якутов // *Studia Litterarum*. – 2022. – Т. 7. – № 2. – С. 248–263. – DOI: 10.22455/2500-4247-2022-7-2-248-263.
12. Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. – Москва-Ленинград : Изд-во АН СССР, 1940. – 448 с. (На шорском и рус. яз.)
13. Абаев Н. В. Архаические формы религии и тэнгрианство в этнокультурогенезе народов Внутренней Азии. – Улан-Удэ : Изд-во БГУ, 2015. – 246 с.
14. Нюргун Боотур Стремительный : олонхо / К. Г. Оросин. – Якутск : ЯкГИЗ, 1947. – 410 с. (На якутском и рус. яз.)
15. Дыырай бэргэн : олонхо / У. Г. Нохзоров. – Якутск : Бичик, 2009. – 333 с. (На якутском яз.)
16. Ньургун Бөө : олонхо / Н. А. Абрамов. – Якутск : Бичик, 2011. – 509 с. (На якутском яз.)
17. Улуу Даарын бухатыр : олонхо / М. Т. Шараборин. – Якутск : Бичик, 2008. – 270 с. (На якутском яз.)
18. Уол Дуолан бухатыр : олонхо / М. З. Мартынов. – Якутск : Бичик, 2010. – 243 с. (На якутском яз.)
19. Көр Буурай : олонхо / Н. С. Александров. – Якутск : Бичик, 2014. – 333 с. (На якутском яз.)
20. Тон Саар Бухатыр: олонхо / С. Н. Карагаев. – Якутск : Бичик, 2004. – 237 с. (На якутском яз.)
21. Наречия урянхайцев (сойотов), абакинских татар и карагасов / тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым // Образцы народной литературы тюркских племён, изданные В. В. Радловым. Ч. IX. – Санкт-Петербург : Типография Императорской академии наук, 1907. – VI, XXXII, 658 с.
22. Функ Д. А. Миры шаманов и сказителей. – Москва : Наука, 2005. – 398 с.
23. Габышева Л. Л. Семантика и структура текстов олонхо // Язык – миф – культура народов Сибири : сборник научных трудов. Вып. 2. – Якутск : Изд-во ЯГУ, 1991. – С. 61–79.
24. Алантай Боотур : олонхо / Е. Г. Охлопков. – Якутск : Бичик, 2015. – 189 с. (На якутском яз.)
25. Күн Тэгиэримэ : олонхо / К. Л. Федоров. – Якутск : Бичик, 2012. – 231 с. (На якутском яз.)
26. Тувинские героические сказания. Хунан Кара, Боктут-Кириш, Бора-Шэлэй / составитель С. М. Орус-оол. – Новосибирск : Наука, 1997. – 584 с. (На тувинском и рус. яз.)
27. Уолусхан улаан аттаах Унук Туйгун бухатыр : олонхо / П. М. Терютина. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2015. – 191 с. (На якутском яз.)
28. Тойон Ньургун / И. М. Давыдов. – Якутск : Бичик, 2003. – 240 с. (На якутском яз.)
29. Элик Боотур Ньыгыл Боотур икки // Образцы народной литературы якутов / под редакцией Э. К. Пекарского : [в 3 томах]. Т. 1. Вып. 4. – Санкт-Петербург : Типография Императорской академии наук, 1910. – С. 311–395. (На якутском яз.)

30. Алексеев Н. А. Этнография и фольклор народов Сибири. – Новосибирск : Наука, 2008. – 493 с.
31. Большой толковый словарь якутского языка : в 15 томах. Т. VII (Буквы Нь, О, Θ, П) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2010. – 519 с. (На якутском и рус. яз.)
32. Үүт аас бэйэлээх Үрүн Айын Тойон ыччаттара // Образцы народной литературы якутов / под редакцией Э. К. Пекарского : [в 3 томах]. Т. 1. Вып. 5. – Санкт-Петербург : Типография Императорской академии наук, 1911. – С. 401–426. (На якутском яз.)
33. Бравина Р. И. Погребальный обряд якутов (XVII–XIX вв.). – Якутск : Изд-во ЯГУ, 1996. – 232 с.
34. Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд. – Москва : Индрик, 2019. – 520 с.

References

1. Pukhov I. V. Yakut heroic epic olonkho: Main images. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1962, 256 p. (In Rus.)
2. Emelyanov N. V. Plots of the Yakut olonkho. Moscow, Nauka Publ., 1980, 375 p. (In Rus.)
3. Sidorov B. I., Tyaptirgyanov M. M. Freshwater fish, amphibians and reptiles of Yakutia: a guide-determinant. Yakutsk, Bichik Publ., 2004, 64 p. (In Rus.)
4. Afanasyeva E. N. Translation lexicography: the problem of equivalence in the context of mediated translation. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*. 2022, no. 3 (40), pp. 61–70. DOI: 10.25693/SVGV.2022.40.3.006. (In Rus.)
5. Yakut riddles. Compiler S. P. Oyunskaya. Yakutsk, Yakut Publ. House, 1975, 374 p. (In Yakut and Rus.)
6. Etymological dictionary of the Chuvash language. In 2 vols. Vol. 2. Compiler M. R. Fedotov. Cheboksary, Chuvash Institute for the Humanities Publ., 1996, 509 p. (In Chuvash and Rus.)
7. Dictionary of the Yakut language: in 3 volumes. Compiler E. K. Pekarsky. 2nd ed. Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1958–1959, Vol. I, 1280 col.; Vol. II, 2508 col.; Vol. III, 3858 col. (In Yakut and Rus.)
8. Yakut heroic epic. “Mighty Er Sogotokh”. Novosibirsk, Nauka Publ., 1996, 440 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Rus.)
9. Popov A. A. Shamanic spells of the former Vilyui district. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 458 p. (In Yakut and Rus.)
10. Semenova L. N. The epic world of Olonkho: spatial organization and plot. Saint Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2006, 228 p. (In Rus.)
11. Kuzmina A. A. Perception of the creation myth in Yakut epic folklore. *Studia Litterarum*. 2022, vol. 7, no. 2, pp. 248–263. DOI: 10.22455/2500-4247-2022-7-2-248-263. (In Rus.)
12. Dyrenkova N. P. Shor folklore. Moscow-Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1940, 448 p. (In Shor and Rus.)
13. Abaev N. V. Archaic forms of religion and Tengrianism in the ethnocultural genesis of the peoples of Inner Asia. Ulan-Ude, Buryat State University Publ., 2015, 246 p. (In Rus.)
14. Nyurgun Bootur the Swift. Olonkho by K. G. Orosin. Yakutsk, Yakut State Publ. House, 1947, 410 p. (In Yakut and Rus.)
15. Dyyray bergen. Olonkho by U. G. Nokhsorov. Yakutsk, Bichik Publ., 2009, 333 p. (In Yakut)
16. Nyurgun Bege. Olonkho by N. A. Abramov. Yakutsk, Bichik Publ., 2011, 509 p. (In Yakut)
17. Uluu Daaryn bukhatyrr. Olonkho by M. T. Sharaborin. Yakutsk, Bichik Publ., 2008, 270 p. (In Yakut)
18. Uol Duolan bukhatyrr. Olonkho by M. Z. Martynov. Yakutsk, Bichik Publ., 2010, 243 p. (In Yakut)
19. Ker Buurai. Olonkho by N. S. Alexandrov. Yakutsk, Bichik Publ., 2014, 333 p. (In Yakut)
20. Tong Saar Bukhatyrr. Olonkho by S. N. Karataev. Yakutsk, Bichik Publ., 2004, 237 p. (In Yakut)
21. Dialects of Uryanghais (Soyots), Abakan Tatars and Karagases. Texts collected and translated by N. F. Katanov. In: Samples of folk literature of Turkic tribes, published by V. V. Radlov. Part IX. Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1907, VI, XXXII, 658 p. (In Rus.)
22. Funk D. A. Worlds of shamans and storytellers. Moscow, Nauka Publ., 2005, 398 p. (In Rus.)
23. Gabysheva L. L. Semantics and structure of olonkho texts. In: Language – myth – culture of the peoples of Siberia. Issue 2. Yakutsk, Publ. House of Yakut State University, 1991, pp. 61–79. (In Rus.)
24. Alantai Bootur. Olonkho by E. G. Okhlopkov. Yakutsk, Bichik Publ., 2015, 189 p. (In Yakut)
25. Kun Tegierime. Olonkho by K. L. Fedorov. Yakutsk, Bichik Publ., 2012, 231 p. (In Yakut)

26. Tuvan heroic legends. Hunan Kara, Boktug-Kirish, Bora-Sheley. Compiler S. M. Orus-ool. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 584 p. (In Tuvan and Rus.)
27. Uoluskhan ulaan attaah Usuk Tuigun bukhatyr. Olonkho by P. M. Teryutina. Yakutsk, NEFU Publ. House, 2015, 191 p. (In Yakut)
28. Toion Nyurgun. Olonkho by I. M. Davydov. Yakutsk, Bichik Publ., 2003, 240 p. (In Yakut)
29. Elik Bootur and Nigyl Bootur. Olonkho by R. Timofeev. In: Samples of Yakut folk literature. Edited by E. K. Pekarsky: in 3 volumes. Vol. 1. Iss. 4. Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1910, pp. 311–395. (In Yakut)
30. Alekseev N. A. Ethnography and folklore of the peoples of Siberia. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 493 p. (In Rus.)
31. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 volumes. Vol. VII (Letters H', O, E, P). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2010, 519 p. (In Yakut and Rus.)
32. Descendants of Yuryung Aiyy Toyon. Olonkho by M. N. Androsova-Ionova. In: Samples of Yakut folk literature. Edited by E. K. Pekarsky: in 3 volumes. Vol. 1. Iss. 5. Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1911, pp. 401–426. (In Yakut)
33. Bravina R. I. The funeral rite of the Yakuts (XVII–XIX centuries). Yakutsk, Publ. House of Yakut State University, 1996, 232 p. (In Rus.)
34. Nekljudov S. Yu. Folklore landscape of Mongolia. Myth and ritual. Moscow, Indrik Publ., 2019, 520 p. (In Rus.)

УДК 398.224(=512.157)(571.56-37)
DOI 10.25587/SVFU.2023.84.38.008

A. A. Кузьмина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

МОТИВИРОВКА ВЫЕЗДА БОГАТЫРЯ ИЗ ДОМА В ВИЛЮЙСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. Актуальность данной темы обусловлена необходимостью системного исследования внутренней структуры якутского героического эпоса, в частности типического места, связанного с мотивировкой выезда богатыря из дома и занимающего важное место в сюжете. Новизна исследования состоит в том, что впервые изучаются особенности и виды типического места «Мотивировка выезда богатыря из дома» в олонхо Вилуйского региона. Цель работы – выявление и изучение видов мотивировки выезда богатыря из дома в героическом эпосе вилуйчан. Для достижения цели были поставлены следующие задачи: выявление видов мотивировки выезда богатыря из дома в вилуйской эпической традиции; системный анализ данного типического места в тексте олонхо С. Н. Карапаева «Богатырь Тонг Саар». В качестве методов исследования используются метод сплошной выборки, структурный анализ при определении типических мест олонхо, сравнительно-сопоставительный метод, системный анализ поэтики – для выявления специфики мотивировки выезда богатыря из дома в вилуйской эпической традиции. Выявлено, что мотивировка выезда богатыря из дома одновременно является и типическим местом, и сюжетным мотивом, и сюжетным элементом (заязкой сюжета), т. е. важным компонентом сюжетно-повествовательной структуры эпоса. Причина богатырского похода служит определяющим моментом при разграничении сюжетно-тематических типов олонхо. Установлены следующие поводы для богатырского похода: героическое сватовство; защита племени людей от агрессивных действий чудовищ-абаасы; защита чести от оскорблений богатырей *абаасы*; желание самого богатыря мериться силами с другими богатырями. Определено, что по мере трансформации сюжета олонхо Вилуйского региона мотивировками выезда богатыря из дома могли стать вредительство родственников богатыря и поиск чудесной страны с целью перерождения. В одном тексте олонхо могли быть несколько причин для богатырского похода. Анализ эпического текста показал, что типическое место «Мотивировка выезда богатыря (богатырь) из дома» представляет сочетание разнообразных вариаций эпических формул, нестереотипных выражений, опорных слов, использующих для поэтичности приемы аллитерации, синтаксического параллелизма и др. Перспектива данного исследования видится в дальнейшем изучении типических мест олонхо Вилуйского региона с привлечением более широкого сопоставительного материала.

Ключевые слова: якутский героический эпос олонхо; поэтика олонхо; типическое место; сюжетный мотив; сюжетно-повествовательная структура; мотивировка выезда богатыря из дома; вилуйская эпическая традиция; эпическая формула; аллитерация; синтаксический параллелизм.

Благодарности: Выражаю благодарность ЦКП ФИЦ ЯНЦ СО РАН за возможность проведения исследований на научном оборудовании Центра по гранту № 13.ЦКП.21.0016.

КУЗЬМИНА Айталина Ахметовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия. ORCID 0000-0001-7051-900.

E-mail: aitasakha@mail.ru

KUZMINA Aitalina Akhmetovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, Russia. ORCID 0000-0001-7051-900.

E-mail: aitasakha@mail.ru

A. A. Kuzmina

Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North of SB RAS

Motivation of the bogatyr's departure from home in the olonkho of Vilyui epic tradition

Abstract. The relevance of the topic is due to the need for a systematic study of the internal structure of the Yakut heroic epic, in particular the typical place associated with the motivation of a bogatyr leaving home and which occupies an important place in the plot. The novelty of the research lies in the fact that for the first time the features and types of a typical place “Motivation of a bogatyr leaving home” in the olonkho of the Vilyui region are studied. The aim of the work is to identify and study types of motivation of a bogatyr's departure from home in the heroic epic of the Vilyui region. In order to achieve the aim, the following tasks were set: to identify types of motivation of a bogatyr's departure from home in the Vilyui epic tradition; to systematically analyze this typical place in the text of the olonkho *Bogatyr Tong Saar* by epic teller Semen Karataev. The methods of research are: the method of sampling, structural analysis in determining the typical places of the olonkho, comparative and comparative method, system analysis of poetics – to identify the specificity of motivation of the departure of a bogatyr from the house in Vilyui epic tradition. It is revealed that the motivation of a bogatyr's departure from his home is simultaneously a typical place, a plot motif and a plot element (plot beginning), i. e. an important component of the narrative and story structure of an epic. The reason of a bogatyr campaign serves as a defining moment when distinguishing the plot and thematic types of the olonkho. The following reasons for the bogatyr campaign were established: heroic matchmaking; protection of the tribe from aggressive actions of *abaasy* demons; protection of honour from insult of *abaasy* demons; desire of the bogatyr to compete with other bogatyrs. It is defined that as the plot of the Vilyui region olonkho transformed, the motifs for a bogatyr to leave home could be the sabotage of the bogatyr's relatives and search for a magic land in order to be reborn. There could be several reasons for a bogatyr's march in one text of the olonkho. The analysis of the epic text showed that the typical place “Motivation for the departure of a bogatyr (or woman-warrior) from home” is a combination of various variations of epic formulas, non-stereotypical expressions, reference words using alliteration, syntactic parallelism, etc., for poetic effect. The prospect of this study is seen in the further study of typical places of the olonkho of the Vilyui region with the involvement of a wider comparative data.

Keywords: Yakut heroic epic olonkho; poetics of olonkho; typical place; plot motif; plot-narrative structure; motivation for the departure of the hero from the house; Vilyui epic tradition; epic formula; alliteration; syntactic parallelism.

Acknowledgements: Author gratitude to Shared core facilities of the Federal Research Center ‘Yakutsk Science Center SB RAS’ for the opportunity to conduct research on the scientific equipment of the Center under grant No. 13.SCF.21.0016.

Введение

Фольклористов всегда интересовал вопрос преемственности устной традиции. Новосибирская школа эпосоведения во главе Е. Н. Кузьминой, обратив внимание на то, что сюжетосложение героических эпосов народов Сибири происходит по определенным канонам, «в которых немаловажную роль играют типические или “общие” места эпоса», составила указатель типических мест [1, с. 4]. По их определению, типическими местами являются «интертекстуальные повторы, переходящие из одного сказания в другое», обеспечивающие устойчивость и образующие некую повествовательную схему [1, с. 5]. Большую роль играют эпические формулы, которые являются ключевыми составными их частями.

Поэтический язык якутского героического эпоса прошел длительный путь развития. По П. Д. Ухову, типические места появились поздно, каждый эпос имел «самостоятельную словесную ткань», и с течением времени появившиеся новые типические места стали переходить из одного сюжета в другой [2, с. 10]. Следовательно, мы имеем дело с относительно поздним явлением, точная датировка которого не представляется возможным.

Среди типических мест выделяется «4. Мотивировка выезда богатыря (богатырки) из дома (на охоту, для пересчета скота, осмотра владений; получение вести; поиски суженой; на битву с противниками; вещий сон и т. д.)», играющая большую роль в сюжетно-композиционной структуре эпоса [1, с. 8]. В якутском эпосоведении этой теме не удалено достаточно внимания, как правило, рассматривались лишь основные моменты. От причины богатырского похода зависит принадлежность текста олонхо к определенному сюжетно-тематическому типу (заселение Среднего мира, родоначальники *ураанхай-саха*¹, защитники племени *айыы аймага*²).

Актуальность данной темы обусловлена необходимостью системного исследования внутренней структуры якутского героического эпоса, в частности типического места, связанного с мотивировкой выезда богатыря из дома и занимающего важное место в сюжете. Необходимо выявить и исследовать значение типических мест в олонхо, использования в них эпических формул, их локальных особенностей.

Цель работы – выявление и изучение видов мотивировки выезда богатыря из дома в героическом эпосе вилюйских якутов. Новизна исследования состоит в том, что впервые изучаются особенности и виды типического места «Мотивировка выезда богатыря из дома» в олонхо. В данной статье также впервые определяется специфика данного типического места вилюйской эпической традиции.

Основным материалом исследования является олонхо известного вилюйского сказителя С. Н. Каратаева «Богатырь Тонг Саар» [3]. В качестве сопоставительного и дополнительного источника использованы тексты якутского эпоса, относящиеся к вилюйской традиции [4; 5; 6; 7; 8; 9].

Наше исследование основывается на трудах фольклористов по эпосу сибирских народов [1; 10; 11]. Важной является научная работа П. Д. Ухова по типическим местам в русских былинах [2]. При разработке проблематики внутренней структуры в якутском эпосе мы используем труды якутских фольклористов В. В. Илларионова [12], Т. В. Илларионовой [13], Л. Н. Семеновой [14], Н. В. Покатиловой [15], Н. В. Павловой [16], А. Н. Даниловой [17], Н. А. Оросиной [18; 19], О. К. Павловой [20], Ю. П. Борисова [21; 22], С. Д. Львовой [23], А. А. Кузьминой [24].

В качестве методов исследования используются метод сплошной выборки, структурный анализ при определении типических мест олонхо, сравнительно-сопоставительный метод, системный анализ поэтики – для выявления специфики мотивировки выезда богатыря из дома в вилюйской эпической традиции.

Типическое место «Мотивировка выезда богатыря из дома» в текстах олонхо Вилюйского региона

Вилюйская эпическая традиция имеет особенности по сравнению с другими локальными (региональными) традициями олонхо, появление которых обусловлено следующими причинами: «Сохранность традиционной культуры, верований, фольклора вилюйских якутов, отдаленность от центра, меньшее распространение христианства, массовой культуры...» [24, с. 98]. Выявляются некоторые отличия в сюжетно-композиционной структуре, поэтико-стилевых средствах вилюйского олонхо.

Типическое место «Мотивировка выезда богатыря из дома» тесно связано с сюжетным мотивом, который можно назвать аналогично, и сюжетным элементом «Завязка сюжета». Как выше отмечено, мотивировка выезда богатыря из дома тесно связана с сюжетно-тематическим типом олонхо. Не все типические места могут стать сюжетным мотивом. Как отмечает эпосовед Т. В. Илларионова, «типические места имеют важное значение и в развитии мотивов», с помощью которых создаются «живые эпические картины (например, описание страны героя, портретные характеристики персонажей, рассказ о героических действиях богатырей и т. д.)» [13, с. 57].

¹ *Ураанхай-саха* – фольклорное самоназвание якутов.

² *Айыы аймага* – букв. родственники божеств *айыы*, т. е. люди Срединного мира.

Несмотря на кажущуюся «одинаковость», олонхо характеризуется обилием различных сюжетов, в том числе разностью мотивировок выезда богатыря (богатырки) из дома. Если для центральной эпической традиции, в особенности для таттинской школы сказительства, характерно наличие сюжетно-тематической группы олонхо о защитниках племени *айылы аймага* [18; 19, с. 18], то у вилюйчан преобладает сюжетно-тематическая группа о родоначальниках *ураангай-саха*. Последнее обстоятельство характеризует появление мотивировок выезда богатыря из дома с целью создания семьи и продолжения рода.

Так, в олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева богатырь Харыаджылаан Бэргэн благодарит верховное божество Юрюнг Айыы (букв. Белый Создатель) за то, что он указал ему на суженую, и отправляется в путь за своей невестой:

Чэйший, мин диэтэх кишихэ
Хоойго сытар
Холоонноох добору,
Тэллэххэ сытар
Тэннээх добору
Бийан биэрбиккэр
Тоновостоох бэйбэр
Тоёус уон бокулуон буоллунууй,
Байдал дирингин саца
Махталаах баыыба буоллун! –
Дии турбута [9, с. 280].

Ну-ка, за то, что мне, молодцу,
на ложе лежащую
достойную подругу,
на постели рядом лежащую
равную подругу
указал, – за это
от меня тебе, спинной хребет имеющему,
девяносто поклонов приношу,
равное глубине моря
«спасибо» с благодарностью говорю, – так
сказал [9, с. 281].

Однако в некоторых олонхо герои не хотят жениться, тогда его близкие разными способами находят причины для его выезда и в конце эпоса добиваются своей цели. Так, в олонхо «Уол Эр Соготох» мать-старуха советует богатырю жениться, но тот отказывается; тогда мать велит сыну найти мужа ей и указывает дорогу к богатырю Таас Луоппуну [8, с. 42–52].

Разные персонажи могут указать богатырю на его суженую:

- родители [8, с. 42–45],
- богатыри Верхнего мира [9, с. 407],
- верховное божество [9, с. 280–281],
- книга судеб [7, с. 28],
- шаман [3, с. 52],
- дух-хозяйка земли Аан Алахчын Хотун [3, с. 45–46],
- брат-бык [3, с. 151] и др.

При этом очень часто невестой оказывается девушка, которую похитили богатырь *абаасы*¹ или его сестра-шаманка. Так, в олонхо А. С. Васильева «Могучий Эр Соготох» шаманка *абаасы* Йытык Хомурдуостай (Священный Жук) крадет старшую дочь Юргэл Тойона [7, с. 35]. Также у богатыря могут похитить жену, мать, сестру [7, с. 90; 9, с. 404–405].

К мотиву похищения девушки (суженой) представителями Нижнего мира примыкает мотив сообщения вестника о похищении девушки богатырем *абаасы*. Вестниками выступают черные вороны, трехглавый орел *ексекю*, богатырь из другой страны в облике сокола, богатырский конь и др. [9, с. 407; 7, с. 89].

Главный герой часто узнает о своем предназначении у предсказателей судьбы (старик Сээркээн Сэсэн, шаман, дух-хозяйка земли Аан Алахчын). Например, в олонхо «Юрюнг Ёрюёл» старик-мудрец Сээркээн Сэсэн рассказывает богатырю Юрюнг Ёрюёлу об его предназначении убить богатыря *абаасы* Таас Лаапыйдаана и сражаться с женщинами-богатырками Кыыс Кытальктай Кую и Кыыс Кыраатынай Кую [24, с. 46].

¹ Абаасы – чудовище, представитель Нижнего мира, агрессор, противник героя.

Следующей серьезной причиной для богатырского похода служит защита людей племени *айыы аймага* от агрессивных действий *абаасы*. Как отмечает Л. Н. Семенова, защита людского племени является «восстановлением космического равновесия, нарушенного противником-абаасы» [14, с. 152]. В олонхо «Уол Дуолан» М. З. Мартынова из Сунтарского района дух-хозяйка земли Аан Дархан Хотун рассказывает, что богатырь *абаасы* Тимир Килиэдимэр обижает людей племени *айыы* [24, с. 50]. А в олонхо «Богатырь Кёр Буурай» Н. С. Александрова – Ынта Никинти из Верхневилюйского района главный герой отправляется спасать Айталы Кую, дочь Алайдаан Кую Хотун (Госпожи) и Томуруон Баай Тойона (Господина), похищенную богатырем *абаасы* Кюдюк Кюёнчю, и 130 богатырей *айыы*, заключенных в темницу [4, с. 28–29]. При этом уточняет, что не собирается жениться на этой девушке. Богатырь Кёр Буурай признается, что он создан, чтобы защищать и заботиться о людях, племени *айыы аймага*:

*Агдатыттан тэһиииннээх,
Айныылаах айыы улууңун
Кинитэ буоллун диэн,
Көхсүттэн быалаах
Көмүскэстээх күн улууңун
Күүстээбэ буоллун диэн
Миигин айбыттарын
Манна бары билэбүт* [4, с. 29].

Вы все знаете, что
Меня создали для того, чтобы
Я стал человеком
Заботливого улуса айыы
С поводьями на грудной клетке,
Силачом солнечного мира
С веревкой на спине (пер. автора).

Конфликт между богатырями начинается также после оскорбления главного героя. В олонхо «Могучий Эр Соготох», «Одун Чуураа», «Джирибинэ Бootур» богатырю приезжает *абаасы* и предлагает служить ему рабом, после чего герой чувствует себя оскорблённым и приходит в состояние гнева [24, с. 56].

«Космическое равновесие» нарушается и «самим героем, “взорвавшим” своей строптивостью собственный мир» [14, с. 152]. Здесь речь идет о том, что богатырь испытывает необходимость состязаться с другими богатырями, испытать себя на прочность. Например, в олонхо «Богатырь Кюн Саарыстыба» богатырь решает состязаться с богатырями Верхнего мира [24, с. 44]. Аналогичный мотив встречается в олонхо «Уол Туйгун» [24, с. 59]. Кроме того, с предложением помериться силами приезжают и богатыри из Нижнего («Кюн Эрили»), Верхнего («Тёбё Тёрюёх») миров, родственники главного героя («Тюмэн Тююрэй») [24, с. 45].

По мере развития сюжета появились олонхи о сложностях внутрисемейных отношений. Выезд богатыря из дома может происходить по злому умыслу со стороны родичей. Так, в олонхо «Эрбэхтэй Мэргэн» Б. А. Алексеева родной брат главного героя три раза заставляет отца отправить Эрбэхтэй Мэргэна на выполнение опасных поручений, втайне желая заполучить его жену в случае гибели богатыря [5, с. 87]. В олонхи «Адаам Саар», «Богатырка Кыыс Джуурая» главные герои отправляются в путь в поисках своих родных [24, с. 45; 6, с. 31].

Интересным представляется еще одна мотивировка выезда богатыря из дома – поиск чудесной страны с целью перерождения. В олонхо «Богатырка Кыыс Джуурая» Г. В. Дуякова сын богатырки Кётёр (Летающий) Мёнгюл, рожденный в облике птицы, решает отправиться в поход, чтобы найти страну, где рождаются во второй раз [6, с. 78].

Мотивировка выезда богатырей в олонхо С. Н. Каратаева «Богатырь Тонг Саар»

Олонхо С. Н. Каратаева «Богатырь Тонг Саар», относящееся к вилюйской эпической традиции, наглядно показывает, что мотивировка выезда богатыря может быть не единственной. Этот эпический текст состоит из двух частей. В первой части говорится о героическом сватовстве богатыря Тонг Саара.

1 – *Бу үөр кус көрдүк өлөссүүлээх,*
 2 *Соноңос атыыр көрдүк содуомнаах,*
 3 *Атыыр оңус көрдүк айдааннаах,*
 4 *Барбыт баыллыбат,*
 5 *Тохтубут сомсулгубат,*
 6 *Өлбүт тишлибэт,*
 7 *Быстыбыт салжаммат*
 8 *Дойдуга ханна эрэ баар! –*
 9 *Ол кынан кэбинэн баран*
 10 *Иккинин санаабыта:*
 11 – *Баай гиэнин*
 12 *Бастыңын барыллыы байан,*
 13 *Тот гиэнин дохсунун*
 14 *Торуулуу тотон,*
 15 *Дъэ, добоор, мин обургу*
 16 *Ойо್бо суох уңук мун,*
 17 *Кыына суох*
 18 *Кыдышык кынапба,*
 19 *Дыхтара суох*
 20 *Чахчы алъархай,*
 21 *Дъэ, добоор, мин*
 22 *Ийэ дойдү элкэйитин,*
 23 *Аан дойдү аартыгын*
 24 *Арыйан аймыныбын* [3, с. 36].

– Где-то находится эта страна,
 Убийственная как утиная стая,
 Устраивающая погром как молодой жеребец,
 Шумная как бык-производитель,
 Где ушедший не возвращается,
 Выпавший обратно не черпается,
 Умерший не воскрешает,
 Отрезанный не наращивается!
 После этого
 Подумал второй раз:
 – Разбогатев лучшими богатствами,
 Наевшись стремительной едой,
 Друг мой,
 Я испытываю страдание от того, что
 Нет жены,
 Проблему от страстного влечения к девушке,
 Беду от отсутствия женщины,
 Друг мой,
 Я встревожу
 Веху своей родины,
 Дорогу мира,
 Начав свой путь (пер. автора).

В этой речи главного героя обозначены две причины выезда богатыря из дома:

- 1) найти место, страну, где можно побороться с другими силачами;
- 2) найти себе жену.

Чтобы передать трудность их выполнения, сказитель вводит мотивы указания дороги духом-хозяйкой земли и шаманом. Дальнейшие препятствия на пути также усиливают героику подвигов богатыря Тонг Саара.

В строках 1–7 с помощью эпитетов дается описание места схватки богатырей, где они меряются силами. При этом олонхосут умело использовал аллитерацию: в первой строке преобладают гласные звуки [ө], [ү], во второй – [о], [ү], в третьей – [а], в четвертой – [а], [ы], в пятой – [о], [ү], в шестой – [ө], [ү], [и], [э], в седьмой – [ы], [а]. В данном отрезке встречаются рифмы, образованные с помощью аффиксов имени прилагательного *-лаах* и причастия *-бат*.

Следует отметить, что описание таящего опасность Нижнего мира делится на два смысловых блока, которые отличаются и ритмически. В первом блоке (1–3 строки) стихи состоят из 9–10 слогов, а во втором блоке (4–7 строки) – из 5–7 слогов. При таком сказывании обстоятельное описание мира в медленном темпе сменяется быстрым темпом, подготавливая аудиторию к чему-либо захватывающему.

В строках 1–3 эпитеты представлены в виде сравнения, с использованием послелога *көрдүк* (вместо общеупотребительного *курдук*, которое было бы уместно при создании внутристорочной аллитерации). При сравнении использованы опорные слова, обозначающие животных и птиц, особенно бросается в глаза традиционное парное употребление опорных слов *соноңос атыыр* ‘молодой жеребец’ и *атыыр оңус* ‘бык-производитель’, относящиеся к конному и рогатому скоту, способствующие созданию полноценной картины мира, связанной с традиционными видами хозяйства народа саха [25, с. 144].

В строках 4–7 все слова выражены причастиями: первые слова в стихах описывают человека, совершившего какое-то действие (ушедшего, умершего и т. д.); вторые слова в строках переданы с помощью аффикса *-бат* (соответствующего отрицательной частице «не» в русском языке), указывающего на несостоятельность, невозможность чего-либо. Так реализована эпическая формула описания таящего опасность Нижнего мира. Эмоциональное высказывание с восклицательным знаком: *Дойдута ханна эрэ баар!* [3, с. 36] досл. ‘Где-то находится эта страна!’ (пер. автора) – показывает сильное, неудержимое желание богатыря посетить такую страну.

Первое и второе желания богатыря связаны с предложением: *Ол қынан кэбинэн баран / Иккинин санаабыт* досл. ‘После этого / второй раз подумал’ (пер. автора). После первого желания состояться как богатырь, признав себя и как богатый человек, герой осознает свою потребность иметь жену. В данном отрывке сказитель активно использует ряды синтаксического параллелизма:

- 1) в строках 11–12 и 13–14 (*Баай гиэнин бастынъын / Барылты байан, / Тот гиэнин дохсунун / Торулдуу томон*),
- 2) в строках 16, 17–18, 19–20 (*Ойоюо суюх / Унук мунг, / Кыына суюх / Кыдыкык кыналъа, / Дъахтара суюх / Чахчы алъархай*),
- 3) в строках 22–23 (*Ийэ дойдүү элкээйтин, / Аан дойдүү аартыгын*).

Второй и третий синтаксические ряды отделены фразами: *Дъэ, доюор, мин обургу;* *Дъэ, доюор, мин* ‘друг мой, я’ (пер. автора).

Вторая часть повествования олонхо связана с героическим сватовством сына богатыря Тонг Саара – Юрюнг Кыыртая. Если его отцу идея о состязании с другими богатырями и сватовстве приходит сама, то Юрюнг Кыыртая эту мысль подсказывает его брат-бык Сююлэлджин Боотур.

Сначала бык заманивает в поход своего брата описанием воинственной страны:

<i>Улахан охсунуулаах, Элбэх этиниилээх, Күтүр мөккүөннээх Дойдүү баараа буолаарай, нойоон, – Диэн баран Тус арбэа диэки Ойус батайы субурус гыммыта</i> [3, с. 149].	Может быть есть страна, парень, С большой битвой, Со множеством ссор, Со страшным спором, – Сказав это, Бык, вытянувшись, Устремился на запад (пер. автора).
---	--

Затем, в середине пути, когда они ехали уже полтора года, бык, наконец, оказывает ему на суженую Йытык Йылмырдырып Кую, к которой приехали свататься богатыри-абаасы:

<i>Айыыттан айыллар, Иэйэхситтэн илгэлэнэр, Дүүнэгэйтэн төрүүр төрүүттэнэр Эн анабыллаах аргынъын буолуођа, Сэрэбэйдээх сэгэринг буолуо этэ, Тунааннаах доюорунг буолуо этэ. Мөө, мөө диэти</i> [3, с. 151].	Созданная Айыы, Благодатная от Иэйэхсит, Имеющая происхождение от Джюсэгэя, Станет твоей посвященной спутницей, Подругой, выбранной по судьбе, Другом, предназначенным свыше. Говорю мёё, мёё (пер. автора).
--	--

По В. Я. Проппу, здесь бык-братья выполняет функцию чудесного помощника вместо традиционного говорящего богатырского коня [26, с. 91]. Маркируя его животное происхождение, использованы звуководражательные слова «мөө, мөө», характерные для рогатого скота. Он называет Юрюнг Кыыртая «нойоон», что означает обращение к младшему по возрасту [27, с. 470].

При описании воинственной страны употребляется эпическая формула, выраженная эпитетами: *Улахан охсунуулаах, / Элбэх этиниилээх, / Күтүр мөккүөннээх* ‘С большой битвой, /

Со множеством ссор, / Со страшным спором', с использованием аллитерации и рифмы. Образ такой устрашающей страны предстает для героя олонхо привлекательным, где он может реализоваться как богатырь, победитель. Быстрая езда быка передается с помощью образного глагола в моментально-однократной форме *субурус гыммыта* 'вытянувшись, устремился'. Если описанию долгого пути, продолжающегося в течение полутора лет, сказитель уделил большое внимание, то, как только бык выполнил свою миссию, его быстро убирает с поля эпического повествования, с тем, чтобы слушатель перенес свое внимание на его младшего брата – уже главного героя.

Невеста героя определена как предназначенная ему божествами Айы (Айысыт), Иэйх-сит, Джюсэгэй. При этом олонхосут с помощью синтаксического параллелизма использует по три раза и определение божественного происхождения невесты, и её роль как «посвященную спутницу», «подругу, выбранную по судьбе», «свыше предназначенного друга». Почти во всех текстах олонхо именно предназначеннность суженой является поводом для женитьбы богатыря. Случайная женщина не может стать женой героя. Поддержка данного брачного союза со стороны божеств еще раз подтверждает правильность совершения богатырских деяний, героических поступков.

Следует отметить, что в пределах одного текста олонхо можно обнаружить использование разных эпических формул, словосочетаний, опорных слов при описании мотивировки выезда богатыря из дома. Это говорит о большой вариативной возможности, о богатом фонде стереотипных и нестереотипных выражений в одном обозначенном типическом месте.

Олонхосуты пытались разнообразить мотивировку выезда, особенно если сюжетная структура была усложнена введением дополнительных героев, их деяний. Повторы ослабили бы остроту художественного восприятия, и сказители использовали способ введения новых персонажей, таких, как бык-брать, чтобы поддержать интерес слушателей.

Заключение

Таким образом, выявлено, что мотивировка выезда богатыря из дома одновременно является и типическим местом, и сюжетным мотивом, и сюжетным элементом (завязкой сюжета), т. е. важным компонентом сюжетно-повествовательной структуры эпоса. Причина богатырского похода служит определяющим моментом при разграничении сюжетно-тематических типов олонхо.

Установлено, что в вилюйской эпической традиции особенно развиты сюжеты о родонаучальниках *ураангхай-саха*, что повлияло на появление мотивировки выезда богатыря из дома с целью создания семьи и продолжения рода. Тем не менее героическое сватовство также тесно связано и с защитой людей племени *айыы аймага* от агрессивных действий *абаасы*, когда главный герой спасает похищенную девушку *айыы*, побежденных богатырей. Защита своей чести, когда его оскорбляет богатырь *абаасы*, также является весомой причиной для выезда из дома. Следующим традиционным поводом для начала богатырских деяний является желание самого богатыря помериться силами с другими богатырями. Затем по мере трансформации сюжета олонхо мотивировкой выезда богатыря из дома могли стать злые умыслы родичей богатыря, поиск чудесной страны с целью перерождения. В одном тексте олонхо могли быть несколько причин для богатырского похода.

Анализ эпического текста показал, что типическое место «Мотивировка выезда богатыря (богатырки) из дома» представляет сочетание разнообразных вариаций эпических формул, нестереотипных выражений, опорных слов, используемых для поэтичности приемы аллитерации, синтаксического параллелизма и др.

Литература

1. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов) : экспериментальное издание. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.
2. Ухов П. Д. Атрибуция русских былин. – Москва : Наука, 1970. – 809 с.
3. Карагаев С. Н. Тон Саар бухатыр : олонхо. – Якутск : Бичик, 2004. – 237 с. (На якутском яз.)
4. Александров Н. С. – Ынта Никиитэ. Көр Буурай бухатыр : [олонхо]. – Якутск : Сайдыс, 2000. – 192 с. (На якутском яз.)
5. Алексеев Б. А. – Олонхонут Барыыс. Эрбэхтэй Мэргэн : олонхо. – Якутск : Бичик, 2017. – 152 с. (На якутском яз.)
6. Дуяков Г. В. Кыыс Дьуурайа бухатыр : олонхо. – Якутск : Бичик, 2011. – 288 с. (На якутском яз.)
7. Илларионов В. В. Олонхонут А. С. Васильев олоо уонна айар үлээтэ. – Якутск : Изд-во ДНиСПО МО РС (Я), 2000. – 120 с. (На якутском яз.)
8. Тагров Н. Г. Омуннаах-төлөннөөх Уол Эр Соготох = Неистовый Эр Соготох : [олонхо]. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2012. – 368 с. (На якутском и рус. яз.)
9. Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. –(Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и рус. яз.)
10. Кузьмина Е. Н. Отражение архетипических моделей в «loci communes» героических сказаний народов Сибири // Сибирский филологический журнал. – 2019. – № 2. – С. 18–26.
11. Чистобаева Н. С. Своеобразие типических мест героического эпоса хакасов (на примере мотивировки выезда богатыря из дома) // Гуманитарные науки в Сибири. – 2006. – № 4. – С. 60–63.
12. Илларионов В. В. Искусство якутских олонхосотов. – Якутск : Кн. изд-во, 1982. – 128 с.
13. Илларионова Т. В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох»: сравнительный анализ разновременных записей. – Новосибирск : Наука, 2008. – 96 с.
14. Семенова Л. Н. Семантика эпического пространства и её роль в сюжетообразовании (на материале якутского эпоса олонхо) : диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии. – Москва, 2000. – 160 с.
15. Покатилова Н. В. Эпос олонхо в исследованиях Н. В. Емельянова: от систематизации к закономерностям эпического сюжетосложения // Северо-восточный гуманитарный вестник. – 2021. – № 2 (35). – С. 65–76.
16. Павлова Н. В. Особенности формул чудесного роста героя в якутской сказке и олонхо в сравнительном аспекте с тюрко-монгольским эпосом // Северо-восточный гуманитарный вестник. – 2022. – № 4 (41). – С. 110–121.
17. Данилова А. Н. Особенности мотива чудесного рождения героя в современных текстах, созданных на основе олонхо // Северо-восточный гуманитарный вестник. – 2020. – № 1 (30). – С. 117–123.
18. Оросина Н. А. Олонхо о богатырях Нюргунах – защитниках племени // Сохранение и популяризация нематериального этнокультурного наследия: традиции и современность : сборник материалов Международного научного симпозиума (Якутск, 20–22 июня 2022 г.) / [ответственный редактор Р. Н. Анисимов]. – Якутск : Дани-Алмас, 2022. – С. 215–218.
19. Оросина Н. А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Махачкала, 2015. – 25 с.
20. Павлова О. К. Поэтические средства в текстах олонхо северо-восточной традиции якутов: ступенчательные сравнения // Мир науки, культуры, образования. – 2019. – № 6 (79). – С. 600–602. –DOI: 10.24411/1991-5497-2019-10258
21. Борисов Ю. П. Эпические формулы северной, центральной и вилюйской региональных традиций якутского олонхо: сравнительный аспект // Научный диалог. – 2019. – № 12. – С. 120–137. –DOI: 10.24224/2227-1295-2019-12-120-137
22. Борисов Ю. П. Ритмико-сintаксический параллелизм в якутском олонхо и тюрко-монгольских эпосах: сравнительный аспект : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Якутск, 2017. – 195 с.

23. Львова С. Д. Состав объектов сравнений в олонхо (на материале текста олонхо «Уол Дуолан») // Эпосоведение. – 2022. – № 2 (26). – С. 17–27. – DOI: 10.25587/z2347-0267-7345-k
24. Кузьмина А. А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск : Наука, 2014. – 160 с.
25. Васильева А. П. Репрезентация образа коня/лошади в традиционной культуре якутов // Вестник Северо-Восточного федерального университета. – 2013. – Т. 10. – № 5. – С. 141–146.
26. Пропп В. Я. Морфология сказки. – Ленинград : Academia, 1928. – 152 с.
27. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын бынаарыылаах улахан тылдыята : в 15 томах. Т. VI: (Буквы Л, М, Н) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2009. – 519 с. (На якутском и рус. яз.)

References

1. Kuzmina E. N. Index of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvans, Khakases, Shors, Yakuts): experimental edition. Novosibirsk, Publ. House of the SB RAS, 2005, 1383 p. (In Rus.)
2. Ukhov P. D. Attribution of Russian epics. Moscow, Nauka Publ., 1970, 809 p. (In Rus.)
3. Karataev S. N. Tong Saar bukhatyrr: olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2004, 237 p. (In Yakut)
4. Alexandrov N. S. – Ynta Nikiite. Ker Buurai bukhatyrr: olonkho. Yakutsk, Saidys Publ., 2000, 192 p. (In Yakut)
5. Alekseev B. A. – Olonkhohut Baryys. Erbektei Mergen: olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2017, 152 p. (In Yakut)
6. Duyakov G. V. Kyys D'uraia bukhatyrr: olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2011, 288 p. (In Yakut)
7. Illarionov V. V. Life and work of olonkho-teller A. S. Vasiliev. Yakutsk, Publ. House of the Department of primary and secondary vocational education of the Ministry of education of the Republic of Sakha (Yakutia), 2000, 120 p. (In Yakut)
8. Tagrov N. G. Furious Er Sogotokh: olonkho. Yakutsk, NEFU Publ. House, 2012, 368 p. (In Yakut and Rus.)
9. Yakut heroic epic. “Mighty Er Sogotokh”. Novosibirsk, Nauka Publ., 1996, 440 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Rus.)
10. Kuzmina E. N. Reflection of archetypal models in the “loki communes” of the heroic tales of the peoples of Siberia. *Siberian Journal of Philology*. 2019, no. 2, pp. 18–26. (In Rus.)
11. Chistobaeva N. S. The originality of the typical places of the heroic epic of the Khakas (on the example of the motivation for the departure of the hero from the house). *Humanitarian Sciences in Siberia*. 2006, no. 4, pp. 60–63. (In Rus.)
12. Illarionov V. V. Art of the Yakut olonkhsuts. Yakutsk, Book Publ. House, 1982, 128 p. (In Rus.)
13. Illarionova T. V. Textology of the olonkho “Mighty Er Sogotokh”: a comparative analysis of records of different times. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 96 p. (In Rus.)
14. Semenova L. N. Semantics of the epic space and its role in plot formation (based on the Yakut epic olonkho). Dissertation thesis for the degree of Candidate of Cultural Studies. Moscow, 2000, 160 p. (In Rus.)
15. Pokatilova N. V. The epic olonkho in the studies of N. V. Emelyanov: from systematization to the laws of epic plot construction. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*. 2021, no. 2 (35), pp. 65–76. (In Rus.)
16. Pavlova N. V. Features of the formulas of the miraculous growth of the hero in the Yakut fairy tale and olonkho in a comparative aspect with the Turkic-Mongolian epic. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*. 2022, no. 4 (41), pp. 110–121. (In Rus.)
17. Danilova A. N. Features of the motif of the miraculous birth of the hero in modern texts created on the basis of olonkho. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*. 2020, no. 1 (30), pp. 117–123. (In Rus.)
18. Orosina N. A. Olonkho about the heroes Nyurguns – the defenders of the tribe. In: Preservation and promotion of intangible ethno-cultural heritage: traditions and modernity. Proceedings of the International scientific symposium (Yakutsk, June 20–22, 2022). Executive editor R. N. Anisimov. Yakutsk, Dani-Almas Publ., 2022, pp. 215–218. (In Rus.)
19. Orosina N. A. Tattinsky local tradition of the Yakut epic olonkho: forms of existence, main images and motifs. Abstract of the thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Makhachkala, 2015, 25 p. (In Rus.)

20. Pavlova O. K. Poetic means in the olonkho texts of the North-Eastern Yakut tradition: stepwise comparisons. *Mir Nauki, Kul'tury, Obrazovaniya*. 2019, no. 6 (79), pp. 600–602. DOI: 10.24411/1991-5497-2019-10258 (In Rus.)
21. Borisov Yu. P. Epic formulas of the Northern, Central and Vilyui regional traditions of the Yakut olonkho: a comparative aspect. *Nauchnyi dialog*. 2019, no. 12, pp. 120–137. DOI: 10.24224/2227-1295-2019-12-120-137 (In Rus.)
22. Borisov Yu. P. Rhythmic-syntactic parallelism in the Yakut olonkho and Turkic-Mongolian epics: a comparative aspect. Dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Yakutsk, 2017, 195 p. (In Rus.)
23. Lvova S. D. The composition of the objects of comparison in the olonkho (based on the text of the olonkho “Uol Duolan”). *Epic studies*. 2022, no. 2 (26), pp. 17–27. DOI: 10.25587/z2347-0267-7345-k (In Rus.)
24. Kuzmina A. A. Olonkho of the Vilyui region: existence, plot-compositional structure, images. Novosibirsk, Nauka Publ., 2014, 160 p. (In Rus.)
25. Vasilyeva A. P. Representation of the image of a horse/steed in the traditional culture of the Yakuts. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2013, vol. 10, no. 5, pp. 141–146. (In Rus.)
26. Propp V. Ya. Morphology of the fairy tale. Leningrad, Academia Publ., 1928, 152 p. (In Rus.)
27. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 volumes. Vol. VI: (Letters L, M, N). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2009, 519 p. (In Yakut and Rus.)

УДК 398.224(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2023.71.84.009

С. Д. Львова

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

ЭПОС ЯКУТОВ ДО УХОДА ИЗ ЮЖНОЙ РОДИНЫ

Аннотация. Статья посвящается изучению текста сказания минусинских тюрок – предков современных хакасов «Алтын Кёк» («Золотая Кукушка») в сравнении с якутским олонхом. Исследование проведено с использованием сравнительно-исторического метода, включающего структурный анализ, а также обзора научной литературы и описательного метода.

История текста «Алтын Кёк», представляющего большой интерес для сравнительных исследований эпосов тюркских народов, ранее еще не была изучена. Его запись была произведена в 1847 г. М. А. Кастреном во время экспедиции в Сибири, а публикация – в 1859 г. в переводе А. А. Шифнера на немецкий язык. В результате проведенной работы выяснено, что основная структура этого сказания идентична с сюжетами архаических вариантов якутского олонхоб одиноком герое Эр Соготохе. Установленная общность, во-первых, является ярким подтверждением развития двух отдельных эпических традиций – якутской и хакасской, из единого первоисточника. Во-вторых, она дает четкое представление об основной структуре эпоса якутов до их ухода из южной родины: о сюжетно-композиционном строении, мотивах и эпизодах, образах, реалиях и мифологических представлениях, а также о некоторых речевых средствах эпической образности. В тексте «Алтын Кёк», на наш взгляд, также прослеживается определенный этап развития самостоятельной эпической традиции (или влияние другой традиции), о чем говорят структурные элементы, не характерные якутскому олонху.

В перспективе важными определяются исследование мифологических основ сказания «Алтын Кёк» на более глубоком уровне с привлечением этнографических данных, в особенности – об удаганском культе, продолжение сравнительного изучения якутского олонхоб в сравнении с другими текстами минусинских тюрок, а также изучение языковых аспектов на материале оригинальной рукописи на «татарском» (хакасском) языке.

Ключевые слова: эпос; минусинское сказание; якутское олонхоб; одинокий герой; Алтын Кёк; Эр Соготох; сестра-удаганка; минусинские тюрки; хакасы; якуты.

S. D. Lvova

North-Eastern Federal University

Yakut epic before leaving the Southern homeland

Abstract. The article is devoted to the study of the text of the tale *Altyn Kyok* (*Golden Cuckoo*) of Minusinsk Turks, the ancestors of the modern Khakas people, in comparison with the Yakut olonkho. The study was conducted using the comparative-historical method including a structural analysis, as well as a review of scholarly literature and the descriptive method.

ЛЬВОВА Сахая Даниловна – старший научный сотрудник, заведующий сектором «Олонховедение» Научно-исследовательского института Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия. ORCID 0000-0003-1311-8609.

E-mail: lvovasakhaya@mail.ru

LVOVA Sakhaya Danilovna – Senior Researcher, Head of the Sector “Olonkho Studies”, Olonkho Research Institute, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. ORCID 0000-0003-1311-8609.

E-mail: lvovasakhaya@mail.ru

The history of the text *Altyn Kyok*, which is of great interest for comparative studies of Turkic epics, has not yet been studied. It was written down in 1847 by Kastren during his expedition to Siberia, and published in 1859 in a German translation by Schifner. This work established that the main structure of the tale is identical to the plots of archaic variants of the Yakut oloncho about a lonely hero Er Sogotokh. The established similarity firstly proves the development of two separate epic traditions, the Yakut and the Khakas, from the common primary source. Secondly, it provides a clear idea of the basic structure of the epic of the Yakuts before their departure from their southern homeland: about plot structure, motifs and episodes, images, realities and mythological notions, as well as about some verbal means of epic imagery. The text of *Altyn Kyok*, in our opinion, also shows a stage of development of a separate epic tradition (or the influence of another tradition), as evidenced by structural elements, which are not typical of the Yakut oloncho.

As far as the future prospects are concerned, our aim is to investigate the mythological basis of the epic tale *Altyn Kyok* on a deeper level using ethnographic data, in particular the Udagan cult, to continue the comparative study of the Yakut oloncho in comparison with other texts of Minusinsk Turks, as well as to study linguistic aspects on the original manuscript in the “Tatar” (Khakass) language.

Keywords: epic; Minusinsk tale; Yakut oloncho; lonely hero; Altyn Kyok; Er Sogotokh; sister-udaganka; Minusinsk Turks; Khakas; Yakuts.

Введение

Эпос об одиноком богатыре Эр Соготохе по праву занимает главное место в эпической традиции якутского народа: ареал его распространения охватывает всю Якутию; в 40-е гг. XX в., в период массового сбора фольклорного материала в Якутии, олончо с таким названием значился в репертуаре около ста сказителей; было записано 13 полных вариантов этого олончо, а также отрывки текстов под названием «Эр Соготох» [1, с. 435]; герой с именем Эр Соготох фигурирует и в других текстах, в том числе – в одном из первых записей олончо, произведенном А. Я. Уваровским в 1848 г. [2, с. 58–65]. Из записей раннего периода также можно отметить текст «Эр Соготох с младшей сестрой Хара Холорукай», записанный в 1888 г. на языке оригинала и изданный в «Образцах народной литературы якутов» Э. К. Пекарского [3, с. 471–472], текст «Эр Соготох (Одинокий)», записанный С. В. Ястремским в 1895 г. [4, с. 13–55], и четыре варианта – «Эрыйдах Буруйдах Эр Соготох» [5, с. 174–176], «Эрыйдах-буруйдах Эр-Соготох (2-я вариация)», «Эр Соготох», «Эрбях Юрдюгяр сяття эргияр Эрыйдах Буруйдах Эр Соготох (Крутящийся до семи раз на большом пальце несчастный богатырь Эр Соготох)» [6, с. 165–174], опубликованных В. Л. Приклонским в 1890, 1891 гг. в журнале «Живая старина». Также это олончо является одним из немногих эпосов, сохранившихся по устной преемственности до 80-х гг. XX в. – две последние фиксации (аудиозаписи) олончо были произведены в 1984 и 1986 гг., со слов сказителей А. С. Васильева и В. О. Карапаева. В исполнении последнего олончо «Могучий Эр Соготох» было записано 3 раза (1975, 1982, 1986). На материале записей этих вариантов Т. В. Илларионовой был проведен сравнительный анализ сюжетов, мотивов, типических мест, эпических формул [7], который стал первой в якутской фольклористике работой, посвященной изучению структуры разновременных записей олончо от одного сказителя.

Изучение текстов олончо об Эр Соготохе в сравнении с материалами других тюркских эпосов, к удивлению, оказалось мало. И. В. Пухов, трудившийся над поиском общих древних истоков якутского олончо и эпосов алтай-саянских народов, к сожалению, в своих изысканиях не привлек тексты олончо с главным героем Эр Соготохом. Основу его источникового материала составляли такие олончо, как «Нюргун Бootур Стремительный» К. Г. Оросина, «Строптивый Кулун Куллустуур» И. Г. Тимофеева-Теплоухова, «Неспотыкающийся Мюлджю Бёгё» Д. М. Говорова, «Ёлбёт Бэргэн» Н. Т. Абрамова. Исследователь главным образом выделил алтайский эпос, в частности ссылаясь на текст сказания «Маадай Кара», отметил, что «отдельные произведения <...> схожи с якутским героическим эпосом олончо не в каких-нибудь частностях и деталях, а почти полностью: в стиле, композиции, в трактовке образов» [8, с. 290–291]. Среди

рассмотренных эпосов был и хакасский, в результате работы над которым ученый пришел к выводу, что хакасский эпос в целом не имеет отчетливо близких связей с олонхо, в подавляющем большинстве отмечается только пережиточные явления, «лишь сходство в деталях, в отдельных мотивах, а не в целом» [8, с. 160]. Обратим внимание, что в материал его исследования были включены четыре текста хакасского эпоса – «Алтын Арыг», «Кюн тенгис на сереброкрылом сивом коне», «Хан Хырчотой» и «Немой Хан-Мирген».

Глубокое типологическое сходство древних сюжетов и мотивов хакасского и якутского эпосов было обнаружено хакасским исследователем В. Е. Майногашевой: «... алыптых нымахи, особенно сагайские¹, в своих наиболее древних сюжетных пластиах и образах сходны с якутскими олонхо. <...> Все это признаки того, что сказители и алыптых нымаха, и олонхо в древности не только жили по соседству и в сходных культурных условиях, но и черпали многие сюжеты, мотивы из общей мифологии своих предков» [12, с. 19–20]. Исследователь отметила, что общность двух эпосов проявляется в таких мотивах, как похищение врагом сестры (жены, коня) богатыря, измена старшей сестры богатыря, превращение – оборотничество героев, сообщение герою важной вести конем на человеческом языке, а также в образе стихии – препятствия в виде огненного моря.

Эпические тексты, в которых фигурирует «самый популярный герой якутского олонхо – Эр Соготох», предстающий «как первопредок и культурный герой» [9, с. 299, 302], широко использовал Е. М. Мелетинский. В своем труде «Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаические памятники» (1963) он рассмотрел вариации в сюжетах, образах и формулах в этом олонхо, провел некоторые параллели с материалами других эпосов. Далее он опубликовал отдельную статью «О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири» (1964), посвященную героям тюрко-монгольских народов Сибири (алтайцев, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов, бурятов), «не знающих своих родителей и тайны своего происхождения» [10, с. 427]. В этой статье он дважды ссылается на хакасское сказание «Золотая Кукушка», который представляет большой интерес для настоящей работы. Золотая Кукушка в этом тексте оказалась не традиционной магической птицей², которая активно участвует в сюжетах вариантов известного хакасского эпоса «Ай-Хуучин» [11, с. 467], а именем главного героя, изолированно живущего с сестрой, без родителей. И, что самое главное, сюжетная структура этого сказания в действительности оказалась идентичной с сюжетами архаических вариантов якутского олонхо об Эр Соготохе.

Из истории записи, перевода, публикации текста «Алтын Кёк»

В научных исследованиях сказание «Алтын Кёк» («Золотая Кукушка») чаще упоминается как текст, переведенный на русский язык Н. Ф. Катановым, и изданный в 1885 г. отдельным оттиском [13]. Судя по дате публикации, Н. Ф. Катанов работал над переводом текста будучи совсем молодым, в первые годы своего студенчества в Петербургском университете [14, с. 194]. В издании нет сведений об оригинальном источнике материала, также таких других данных, как дата записи, имена информанта и собирателя. В обложке издания указаны жанр произведения и этническая принадлежность информанта: «Богатырская поэма минусинских тюрков». Минусинские тюрки (или татары) – это одно из устаревших самоназваний хакасов, тюркского коренного народа Хакасии, наиболее распространенного в Южной Сибири на левобережье Хакасско-Минусинской котловины³.

¹ Сагайцы – этническая группа хакасского народа, проживающая в основном в долине р. Абакан, начиная от р. Уйбат и до верхних притоков. Как было указано В. Я. Бутанаевым в работе «Происхождение хакасских родов и фамилий» (1995), этоним *сагай* (в монг. форме «сакайт») известен по письменным источникам, начиная с XIII в., и, возможно, самоназвание якутов «саха» генетически восходит к тому же корню [Сагайцы. – URL: https://nbdrx.ru/pdf/staty/ax0000028_9.pdf, <https://ru.wikipedia.org/wiki/Сагайцы> (дата обращения: 17.03.2023)].

² С хакасским текстом «Золотая Кукушка» автор ознакомилась при изучении образа кукушки в якутском олонхо в сравнении с материалами других тюркских эпосов, этой теме посвящена отдельная статья.

³ Хакасы. – URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Хакасы> (дата обращения: 02.02.2023).

Обзор источников также позволил установить, что исследователи иногда ссылаются на текст, переведенный на немецкий язык: в 1859 г. был издан сборник «Heldensagen der Minussinschen Tataren» («Героические сказания минусинских татар»), составленный из «этнографических материалов, собранных М. А. Кастреном и П. Титовым» [15, с. 4]. Сборник включает всего 15 текстов богатырских сказаний в немецком переводе А. А. Шифнера, члена Петербургской академии наук. Во введении книги указано, что семь текстов из них, в числе которых под № 13 значится «Alten Kök» («Золотая Кукушка»), были записаны М. А. Кастреном на «татарском» языке из уст татарского певца [16, с. 7–8].

Известно, что финский ученый М. А. Кастрен с 1845 по 1849 гг. по поручению Санкт-Петербургской академии побывал в экспедиции в Сибири для изучения местных языков, во время которой посетил Минусинские степи. Главным образом его интересовала культура самодийских племен, но он также собрал немалый материал по минусинским татарам (тюркам). В 1860 г. была опубликована книга «Путешествие в Сибирь: 1845–1849», в которую вошли путевые записки М. А. Кастрена, осуществленные во время экспедиции. В результате изучения их содержания (по тексту переиздания с адаптацией орфографии) установлено, что М. А. Кастрен записал эти тексты в 1847 г. [17, с. 208–236]. В «путевом отчете» он пишет, что пожилой «татарин», пустивший его на ночлег, оказался певцом: «по счастью, мой хозяин был из рода певцов и почти всю ночь занимал меня древними сказаниями о богатырях» [17, с. 219]. Он отметил, что такие сказания поются под аккомпанемент музыкального инструмента и певец почти никогда не успевает докончить в одну ночь даже одно сказание, поэтому он попросил своего информанта рассказать содержание сказания вкратце. Далее он кратко приводит свои размышления по поводу некоторых мифологических образов.

К сведению, в отчете М. А. Кастрена особый интерес вызывают и заметки об устройстве быта минусинских племен. Он описал татарскую деревню, которую упомянул как «так называемый улус, состоящий из нескольких берестяных юрт», вокруг юрт пасутся многочисленные стада диких и ручных лошадей, коров и др. В описании жилища зажиточного татарина он приводит следующие сведения: «Юрта его была больше других и отличалась круглым основанием и куполообразной крышей. У минусинских татар бывают и конусообразные юрты <...>, но в этих, перешедших, вероятно, от прежних обитателей страны, живут только бедные семейства. Впрочем, внутреннее устройство как в тех, так и в других одинаково. <...> Дверь всегда на восток, и насупротив её в каждой юрте диван из мягких войлоков – ложе хозяина и хозяйки. Направо от входа женское, а налево – мужское отделение» [17, с. 212–213]. Отмечаем, что здесь описывается постройка, сходная по форме и по расположению входа в неё с якутской юртой-урасой с её внутренним распределением на «супружескую», «мужскую», «женскую» части. На наш взгляд, этнографические данные о минусинских племенах, отражающиеся в заметках М. А. Кастрена, составляют весьма интересный материал для сравнительного изучения с якутской этнографией и требуют отдельного специального рассмотрения.

Минусинское сказание и якутское олонхо: структурная общность и особенности

Краткое изложение сюжета минусинского богатырского сказания «Алтын Кёк» следующее:

1) зачин – жил в юрте одинокий мальчик с сестрой, без родителей, они никого не знали, разводили много лошадей и коров; у мальчика был конь, оба были безымянными; **2) завязка** – приход вестников от самих семи богов, весть о выходе из нижнего мира чудовища Ай Кюн (Лунный День¹), с которым просят мальчика сразиться, так как это чудовище под силу только ему; мальчик оседлав коня, отправляется в путь; **3) развитие** – мальчик прибывает к горе на берегу белого моря (*ах талай*), на вершине которой лежит чудовище, у подошвы горы наполовину из земли высунулись семь чертей, недалеко стоит юрта, кочуют туда-сюда богатыри и ханы, а на верху одного облака (*пулум*) сидят семь богов, созерцая землю; увидев мальчика, чудовище на-

¹ Перевод Н. Ф. Каганова.

смехается над ним и его конем; начинается борьба (*кюрэс*), продолжающаяся целый год, которая приводит мир в хаос; **4) кульминация** – мальчик одолевает чудовище, связывает, режет его, чудовище наконец выдаст место, где спрятана его душа (*тын*) – у 12-главой змеи в переметной суме, привязанной к седле коня чудовища; мальчик отсекает все головы змеи, после чего чудовище и его конь погибают, а семь чертей исчезают; **5) развязка** – семь богов, а также 70 ханов и 70 богатырей благодарят мальчика, нарекают его именем Алтын Кёк (Золотая Кукушка), выдают за него замуж девочку Аязын Кoo (Красивая Ладонь¹), устраивают девятидневный пир, а затем назначают главным ханом (*улуг хан*) над всеми 70 ханами; **6) заключение** – богатырь по возвращению домой повторно устраивает свадьбу-пир, во время которой, ночью получает письмо от семи богов о том, что его сестра призывается в верхний мир, чтобы жить с богами; сестра выполняет волю богов, а брат остается жить в на земле, его больше никто – ни другие богатыри, ни чудовища не осмеливаются беспокоить.

Изложенное выше говорит о сходстве основной композиционной структуры и сюжетного содержания сказания минусинских тюрков и ранних вариантов якутского олонхо об Эр Соготохе. Это можно ясно проследить по текстам двух вариантов олонхо, записанных В. Л. Приклонским в начале 1881–1883 гг. [6, с. 168–172, 172–174]. Черты общности проявляются и в второстепенных и эпизодических мотивах, например, в мотивах, связанных с второстепенным персонажем – сестрой главного героя. Так, когда герой отправляется в поход, его сестра Алтын Арчол (Золотой Платок²) пытается остановить его, ссылаясь на его юный возраст. В отчаянии она берется за повод его лошади. Мальчик же, рассердившись, бросается на сестру, режет её удилиами коня, отбрасывает её в сторону и скакет за вестниками. Похожий эпизод выявлен в олонхо «Хаан Джаргыстай», записанном И. А. Худяковым в 1867–1968 гг. В этом олонхо также в достатке живут брат с сестрой, к ним в качестве вестника приходит шаман-чудовище; брат отправляется в путь, а сестра, превратившись в стерха, подлетает к нему и, также схватившись за поводья коня, в слезах умоляет его остаться; тогда брат заставляет коня сделать сильный рывок, отчего у девушки с кистей рук срывается кожа в виде перчаток [18, с. 34]. Также, в заключительной части минусинского сказания «Алтын Кёк», когда боги призывают Алтын Арчол в Верхний мир, она, искупавшись в море и умывшись «росмарином», надевает «платье с орлиными крыльями» и улетает навсегда. Это купание в море, символизирующее очищение от земных грехов перед отправлением в мир богов, вызывает ассоциации с эпизодами в олонхо, в особенности раннего типа. Во-первых, в текстах «Эриэдэл Бэрэгэн» (1844 г. записи) и «Олонхо» А. Я. Уваровского (1848) у главных героев утром заведено искупаться в море, чтобы очиститься от приставшей ночью нечисти. Во-вторых, общеизвестно традиционными являются образы стерхов в олонхо, которые снимают свои шкуры и превращаются в прекрасных девушек, и образы удаганок, принимающих облик стерхов, например, в олонхо «Шаманки Уолумар и Айгыр» (1886) [19, с. 74], «Потомки Юронг Айыы Тойона» (1890-е) [3, с. 409], «Строптивый Кулун Куллустуур» (1905) [20, с. 177, 200], «Мас Батыйя» (1945) [21, с. 119] и др. При этом образы девушек-стерхов присутствуют и в долганском эпосе-олонгко «Сын лошади Аталаиии богатырь» (1931) [22, с. 58]. Считается, жанр олонгко вместе с самим языком долганы (в основе объякутившаяся группа) заимствовали у якутов, и их эпосы «сохраниют некоторые весьма архаические черты якутской эпической традиции, утраченные самими якутами» [9, с. 310–311].

Ассоциации между текстом «Алтын Кёк» и якутскими олонхо возникают и на уровне эпических реалий: золотой столб-сарын, к которому прибывшие вестники-элчи (ср. якут. *илдьит*) привязывают своих лошадей; облако-пулут (ср. якут. *былыт*), на котором сидят боги, и которое, скорее всего, служит средством их передвижения; море-талаи (ср. якут. *далай*), бурно реагирующее на кровавую схватку противников; спрятанная в другом месте душа-тын (ср. якут. *тын*) чудовища, обеспечивающая ему бессмертие. Есть уверенность, что в самой рукописи

¹ Перевод Н. Ф. Катанова.

² Н. Ф. Катанов перевел это имя как «Золотое Покрывало».

на татарском (хакасском) языке их больше – об этом свидетельствуют слова на языке оригинала, приведенные переводчиком в скобках: *ат* (ср. якут. *ат*) ‘конь’, *түйгах* (ср. якут. *түйах*) ‘копыто’, *ох* (ср. якут. *ох*) ‘стрела’, *элчи* (ср. якут. *илдьит*) ‘вестник’, *кюрэс* (ср. якут. *курэс*) ‘борьба, ‘состязание’, *от* (ср. якут. *от*) ‘трава’, *от* (ср. якут. *уот*) ‘огонь’, *чыл* (ср. якут. *сыл*) ‘год’, *хан* (ср. якут. *хаан*) ‘кровь’, *улус* ‘селение’ (ср. якут. *улус* ‘район’) и др.

Вероятно, в оригинальной записи, хотя она была произведена только по сокращенному рассказу, можно проследить сходства и в художественных средствах эпической образности. Об этом говорит описание битвы мальчика с чудовищем: *Так борются оба целый год (чыл). <...> Во время их борьбы колеблется земля, начинает высоко волноваться море, так что вода заливается своими потоками на степь, там ять (?) скот воду*. Подобная гиперболизация в якутском эпосе передается эпической формулой *аан дойду атыыхтаах уу курдук дъалкыйда, уллу муора тордуйалаах уу курдук долгуйда* ‘вселенский мир заколыхался, словно вода в берестяном лукошке-атыыхах, великое море заволновалось, словно вода в берестяном сосуде-тордуйда’ [19, с. 237], [21, с. 200], [23, с. 438], а в текстах олонхо вилюйской традиции развивается и описание потопа, приводящего беспорядок в животный мир: *араат байыл уутун сэттэ күннүк сиринэн таыннаттылар* ‘воду моря Араат вывели из берегов на расстояние семидневного пути’ [24, с. 34; 25, с. 108].

Несомненно, в тексте отмечаются и элементы, чуждые якутскому олонхо. Они указывают на влияние другой, состоявшейся самобытной эпической традиции:

- эпические формулы: 1) *Как пуля (ох), выстреленная, не боится камней, так и вестник, раз посланный, не боится самого князя*; 2) *если он смотрит на небо (тигир), горят красным (хызыл) огнем (от) облака; если же взглянет на землю (чир), краснеет огнем трава (от) земли*; 3) *рассказывали, что ждут с высот белых гор коня белого цвета, пришел только один заяц (хозан); говорили о богатыре, ростом с высокий тополь (тирэк), перед собою я вижу только малютку (пала); 4) поток красной крови от сильного богатырского сына идет, поток черной крови приходит от злого сатаны; 5) семь дней должен быть пир (той), он праздновался девять дней; 6) впереди идут шесть богатырей, позади семь богатырей*;

- эпизоды и мотивы: 1) сестра, чтобы увидеть приехавших вестников, спешно делает отверстие в стене богатырской юрты; 2) у подножия горы, на которой лежит чудовище, на половину высунулись из земли семь *айнов* (чертей), которые исполнены радости, смеются и бормочат про себя; 3) во время богатырской схватки, мальчик пытается затащить чудовище наверх горы, а чудовище мальчика, наоборот, к морю; 4) мальчик режет чудовище на куски и заставляет его есть собственную плоть; 5) после битвы мальчик просит богов известить сестру о том, что он жив, а та, так и оставшаяся стоять на том месте, где её толкнул брат, услышав известие от вестников, захваченная, от радости сразу поправляется; 6) отец юной жены героя провожает младенцев до середины пути; 7) на родине герой получает от семи богов сверток бумаги, на котором его сестре велено отправиться в верхний мир; 8) девушка умывается водой с розмарином;

- имена персонажей: главного героя – Алтын Кёк (Золотая Кукушка), сестры главного героя – Алтын Арчол (Золотой Платок), чудовища – Ай Кюн (Лунный День), суженой главного героя – Аязын Коо (Красивая Ладонь). Несмотря на общетюркские компоненты («алтын», «кюн», «коо»), эти имена не присущи якутскому олонхо: в якутской мифологии кукушка является сакральной птицей, поэтому в эпической традиции избегают акцента на её образ; образы небесных светил символизируют божественное происхождение, светлое начало, поэтому они характерны только представителям Среднего и Верхнего миров.

Интересно, что в минусинском сказании сестра старше главного героя – мальчику 3 года, сестре 7 лет. В якутских же олонхо богатырь почти всегда имеет младшую сестру (*балыс*). Такое замещение в якутской эпической традиции, скорее всего, произошло в поздний период под влиянием снижения социального статуса женщины. На это указывают образы удаганок, к которым герои олонхо всегда почтительно обращаются за поддержкой, именуя их как

старших сестер (*абаылам* [26, с. 148], *эдьийим* [23, с. 374]). Также стоит обратить внимание на мотив призыва богами сестры героя в минусинском сказании – по существу, это является презентацией посвящения в небесные удаганки: ей запрещают выходить замуж за человека из Среднего мира, дальше она должна жить с богами в небесах, для этого проходит «очищение» от земной скверны, облачается в «крылатое платье» и исчезает. В олонхо этап становления удаганки умалчивается, в нем обычно герой призывает сестру-удаганку с небес или, ради спасения брата, попавшего в беду, его сестра возвращает свое удаганское одеяние и атрибуты с Верхнего мира, как в тексте «Хаан Джаргыстай» [18, с. 40–43].

Заключение

Общность основной структуры текстов сказания минусинских тюрков «Алтын Кёк» («Золотая Кукушка») и ранних вариантов якутского олонхо об Эр Соготохе является, во-первых, ярким подтверждением развития двух отдельных эпических традиций из единого первоисточника, и, во-вторых, отражением ядра, общей сути эпоса якутов до их ухода из южной родины. Благодаря минусинскому тексту, теперь мы располагаем четким представлением о структуре эпоса, которая стала предпосылкой для развития на новой родине уникальной эпической традиции олонхо, признанной шедевром устного словесного искусства всего человечества:

- **сюжетно-композиционная структура:** 1) зачин – описание житья, имущества, семьи героя; 2) завязка – приход вестника с просьбой о помощи; 3) развитие – отправление в богатырский поход, прибытие к горе на берегу моря, 4) дальнейшее развитие – насмешка чудовища над героем, сражение противников, приводящее мир в хаос, 5) кульминация – одоление бессмертного чудовища, уничтожение его спрятанной души; 6) развязка – женитьба героя, возвращение на родину, вторая свадьба героя на родине, 7) заключение – начало мирной и благополучной жизни;

- **мотивы и эпизоды:** звук топота копыт лошадей издали при прибытии вестников, нежелание сестры отпустить совсем еще юного брата в боевой поход, гнев брата на сестру, потоп при битве богатырей Среднего и Нижнего миров, очищение от земных грехов купанием в море, уход сестры героя, облаченной в «крылатое платье» (т. е. удаганское одеяние), в Верхний мир;

- **образы:** одинокий герой, богатырский конь, сестра-удаганка, вестник, боги-небожители, чудовище, невеста-красавица;

- **реалии и мифологические представления:** юрта, многочисленный скот и табун, золотая коновязь, трехчастный эпический мир, облако как средство передвижения небожителей, спрятанная у многоголовой змеи душа-тыын чудовища;

- **речевые средства эпической обработки:** эпитетация – *алтын сарчын* ‘золотой коновязь’, *хызыл хан* ‘черная кровь’, *хара хан* ‘черная кровь’, *утту хаан* ‘великий хан’; гиперболизация – битва противников продолжается целый год, во время битвы колеблется земля и высоко волнуется море, кровь противников течет потоками.

В тексте «Алтын Кёк», на наш взгляд, также прослеживается определенный этап развития самостоятельной эпической традиции (или влияние другой традиции), о чем говорят некоторые структурные элементы, «чуждые», не характерные якутскому олонхо: мотив извещения сестры о благополучном исходе богатырского сражения, мотив назначения героя главным ханом над всеми, мотив наречения именем героя и его сестры после свержения врага; принуждение чудовища есть собственную плоть, сопровождение молодоженов в пути отцом невесты; 70 ханов, 70 алыпов, 7 айнов; степь, тополь, розмарин; сравнение богатырского коня с зайцем и др.

По существу же, текст этого сказания должен рассматриваться как практос, как древнейший вариант эпосов предков двух этнических групп – современных хакасов и якутов.

В перспективе важными определяются исследование мифологических основ сказания «Алтын Кёк» на более глубоком уровне с привлечением этнографических данных, в особенности – об удаганском культе, продолжение сравнительного изучения якутского олонхо в сравнении с другими текстами минусинских тюрков, а также изучение языковых аспектов на материале оригинальной рукописи на «татарском» (хакасском) языке.

Литература

1. Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск : Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и рус. яз.)
2. Уваровский А. Я. Олонхо = Олонхо = Olonho = Олонко. – Якутск : Бичик, 2010. – 61 с. (На якутском, рус., турецком, алтайском яз.)
3. Образцы народной литературы якутов / под редакцией Э. К. Пекарского. – 1911. – Т. 1. – Вып. 5. – С. 401–475. (На якутском яз.)
4. Ястремский С. В. Образцы народной литературы якутов. –Ленинград : Изд-во АН СССР, 1929. – 239 с.
5. Приклонский В. Л. Якутские народные поверья и сказки (Приложение к Этнографическим очеркам «Три года в Якутской области») // Живая старина / под редакцией В. И. Ламанского. – Вып. 2. – Санкт-Петербург : Тип. «Петербургской Газеты», 1890. – С. 169–176.
6. Приклонский В. Л. Якутские народные поверья и сказки (Приложение к Этнографическим очеркам «Три года в Якутской области») // Живая старина / под редакцией В. И. Ламанского. – Вып. 3. – Санкт-Петербург : Тип. С. Н. Худекова, 1891. – С. 165–179.
7. Илларионова Т. В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох»: сравнительный анализ разновременных записей. – Новосибирск : Наука, 2008. – 96 с.
8. Пухов И. В. Героический эпос алтее-саянских народов и якутские олонхо. – Якутск : Изд-во СО РАН. Якутский филиал, 2004. – 328 с.
9. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. – 2-е изд. – Москва : Вост. лит-ра, 2004. – 462 с.
10. 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.
11. Майногашева В. Е. Описание вариантов сказания «Ай-Хуучин» // Хакасский героический эпос: Ай Хуучин. – Новосибирск : Наука, 1997. – С. 461–469. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 16). (На хакасском и рус. яз.)
12. Майногашева В. Е. О хакасском героическом эпосе и альптых нымахе «Ай-Хуучин» // Хакасский героический эпос: Ай Хуучин. – Новосибирск : Наука, 1997. – С. 11–47. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 16). (На хакасском и рус. яз.)
13. Золотая кукушка : богатырская поэма минусинских тюрков / перевел и дополнил примечаниями Н. Ф. Катанов. – Санкт-Петербург : Тип. И. С. Леви, 1885. – 9 с. – (Отд. отт.).
14. Валеев Р. М., Тугужекова В. Н. Профессор Н. Ф. Катанов и его вклад в изучение этнографии и фольклора тюркских народов Центральной Азии // Новые исследования Тувы. – 2011. – № 1. – С. 186–238.
15. Рахимова С. К. История изучения тюркского эпического фольклора в России // Вестник Санкт-Петербургского университета. – 2012. – Вып. 1. – С. 3–10.
16. Schieffner A. Heldensagen der minussinischen Tataren. – Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1859. – 432 s. (На немецком яз.)
17. Кастрен М. А. Сочинения в двух томах : Т. 2. Путешествие в Сибирь (1845–1849) / под редакцией С. Г. Пархимовича. – Тюмень : Изд-во Ю. Мандрики, 1999. – 352 с.
18. Хаан Дъяргытай : олонхо / [запись А. И. Худякова; составитель В. В. Илларионов]. – Якутск : Алаас, 2016. – 230 с. (На якутском яз.)
19. Дъүлэй нэһилиэгин олонхолоро / эпшиэттиир редактор Н. И. Попова. – Дьюкуускай : ГЧуоААХН-ПИ, 2013. – 266 с. – (Образцы народной литературы якутов, собранные Э. К. Пекарским). (На якутском яз.)
20. Теплоухов-Тимофеев И. Г. Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур : [олонхо]. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1958. – 254 с. (На якутском яз.)
21. Орто Халыма олонхолоро / бэчээкэ бэлэмнээтилэр В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова. – Дьюкуускай : Бичик, 2016. – 280 с. – (Саха боотурдара : 21 т. ; Т. 18). (На якутском яз.)
22. Фольклор долган / составитель П. Е. Ефремов. – Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – 448 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 19). (На долганском и рус. яз.)

23. Захаров Т. В. Ала Булкун бухатыр = Ала Булкун богатырь. – Якутск : Алаас, 2018. – 320 с. (На якутском и рус. яз.)
24. Карагаев С. Н. Сүүлэлдьин Бootур / эпшиэттиир редактор И. Е. Алексеев. – Дьокуускай : Цумори Пресс, 2011. – 111 с. (На якутском яз.)
25. Петров С. В. Обо Дьулаах бухатыр : [олонхо]. – Дьокуускай : ХИФУ издательской дыиэтэ, 2012. – 144 с. (На якутском яз.)
26. Оросин К. Г. Нюргун Бootур Стремительный : [олонхо]. – Якутск : Госиздат ЯАССР, 1947. – 410 с. (На якутском и рус. яз.)

References

1. Yakut heroic epic. “Mighty Er Sogotokh”. Novosibirsk, Nauka Publ., Siberian Publishing Company of RAS, 1996, 440 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Rus.)
2. Uvarovsky A. Ya. Olongkho = Olonkho = Olonho = Olongko. Yakutsk, Bichik Publ., 2010, 61 p. (In Yakut, Rus., Turkish and Altai)
3. Samples of the folk literature of the Yakuts. Edited by E. K. Pekarsky. 1911, vol. 1, iss. 5, pp. 401–475. (In Yakut)
4. Yastremsky S. V. Samples of the folk literature of the Yakuts. Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1929, 239 p. (In Rus.)
5. Priklonsky V. L. Yakut folk beliefs and tales (appendix to the ethnographic sketches “Three years in Yakut Region”). In: Zhivaya starina. Edited by V. I. Lamansky. Vol. 2. Saint Petersburg, Printing House “Saint Petersburg Gazette”, 1890, pp. 169–176. (In Rus.)
6. Priklonsky V. L. Yakut folk beliefs and tales (Supplement to the Ethnographic sketches “Three years in Yakut Region”). In: Zhivaya starina. Edited by V. I. Lamansky. Vol. 3. Saint Petersburg, S. N. Khudekov Printing House, 1891, pp. 165–179. (In Rus.)
7. Illarionova T. V. Textology of the olonkho “Mighty Er Sogotokh”: Comparative analysis of different time records. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 96 p. (In Rus.)
8. Pukhov I. V. Heroic epic of the Altai-Sayan people and Yakut olonkho. Yakuts, Publ. House of the SB RAS, Yakut Branch, 2004, 328 p. (In Rus.)
9. Meletinsky E. M. The origin of the heroic epic: The early forms and the archaic monuments. 2th edition. Moscow, Oriental literature Publ., 2004, 462 p. (In Rus.)
10. Meletinsky E. M. About the earliest heroes types in the epic of Turkic-Mongolian peoples of Siberia. In: Problems of Comparative philology: collection of articles devoted to the 70th anniversary of V. M. Zhirmunsky, corresponding member of the USSR Academy of Sciences. Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1964, pp. 426–443. (In Rus.)
11. Mainogasheva V. E. Description of variants of the tale “Ai-Huuchin”. In: Khakas heroic epic: Ai-Huuchin. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, pp. 461–469. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 16). (In Khakas and Rus.)
12. Mainogasheva V. E. On the Khakas heroic epic and the “Ai-Huuchin”. In: Khakas heroic epic: Ai-Huuchin. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, pp. 461–469. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 16). (In Khakas and Rus.)
13. Gold Cuckoo: bogatyr poem of the Minusin Turks. Transl. and comm. by N. F. Katanov. Saint Petersburg, I. S. Levi Printing House, 1885, 9 p. (Single print). (In Rus.)
14. Valeev R. M., Tuguzhekova V. N. Professor N. F. Katanov and his contribution to the study of ethnography and folklore of Turkic peoples of Central Asia. *The New Research of Tuva*. 2011, no. 1, pp. 186–238. (In Rus.)
15. Rakhimova S. K. History of the study of turkic epic folklore in Russia. *Bulletin of Saint Petersburg University*. 2012, iss. 1, pp. 3–10. (In Rus.)
16. Schieffner A. Heldensagen der minussinischen Tataren. Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1859, 432 p. (In German)
17. Kastren M. A. Works in two volumes: Vol. 2. Journey to Siberia (1845–1849). Edited by S. G. Parkhimovich. Tyumen, Yu. Mandrika Publ., 1999, 352 p. (In Rus.)
18. Khaan Djargystai: olonkho. Recording by A. I. Khudyakov, comp. by V. V. Illarionov. Yakutsk, Alaas Publ., 2016, 230 p. (In Yakut)

19. Olonkho of Djulei. Editor N. I. Popova. Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2013, 266 p. (Samples of the folk literature of the Yakuts, collected by E. K. Pekarsky). (In Yakut)
20. Teploukhov-Timofeev I. G. Stubborn Kulun Kullustur: olonkho. Yakutsk, Yakut Publ. House, 1958, 254 p. (In Yakut)
21. Olonkho of Srednekolymsk. Compiled by V. V. Illarionov, T. V. Illarionova. Yakutsk, Bichik Publ., 2016, 280 p. (Sakha booturs: in 21 vol. Vol. 18). (In Yakut)
22. Dolgan folklore. Compiled by P. E. Efremov. Novosibirsk, Publ. House of the Institute of archaeology and ethnography, Siberian Branch of the RAS, 2000, 448 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 19). (In Dolgan and Rus.)
23. Zakharov T. V. Ala Bulkun bogatyr. Yakutsk, Alaas Publ., 2018, 320 p. (In Yakut and Rus.)
24. Karataev S. N. Suuleldjin Bootur. Editor I. E. Alekseev. Yakutsk, Tsumori Press Publ., 2011, 111 p. (In Yakut)
25. Petrov S. V. Ogo Djulakh bogatyr: olonkho. Yakutsk, NEFU Publishing House, 2012, 144 p. (In Yakut)
26. Orosin K. G. Nurgun Bootur the Swift: olonkho. Yakutsk, Gosizdat YaASSR Publ., 1947, 410 p. (In Yakut and Rus.)

УДК 398.2(=512.156)

DOI 10.25587/SVFU.2023.18.61.010

A. С. Донгак, Б. Баярсайхан

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований
при Правительстве Республики Тыва

ОТРАЖЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ ИГР В ТУВИНСКИХ СКАЗКАХ И ЭПИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ

Аннотация. Игровая культура тувинцев будучи частью традиционной культуры, формируется под влиянием окружающей среды – историко-культурной, социально-экономической и природно-климатических условий, в которых народ проживал и проживает по настоящее время и имеет свои неповторимые этнокультурные черты. В то же время многие тувинские игры обладают и общетипологическими чертами, схожими с играми соседних народов – монгольских (особенно западно-монгольских) и саяно-алтайских народов, с которыми тувинцы контактировали и генетически, и культурно в течение длительного исторического времени.

Наряду с другими распространенными в игровой культуре тувинцев играми, такими как шахматы (*шыдыраа*), игральные кости (*даалы*), разные интеллектуальные-считалки и скороговорки и т. д., тувинская игра «три игрища мужей» представляет собой непреходящее культурное наследие для кочевых народов. Поэтому актуальность изучения, сохранения и дальнейшая популяризация национальных игр, равно и других этнокультурных ценностей как родной язык, обычаи и обряды, фольклор, музыкальная культура, очевидна и продиктована глобальными вызовами современного мира (технико-технологическая революция, нивелирование и утрата духовной и материальной культуры и т. п.). Авторы в данной статье ставили своей целью установить древний генезис не только «трех игрищ мужей», но и других тувинских игр (шахматы, игральные кости и т. п.), опираясь на фольклорные источники. Материалом исследования выбраны тексты наиболее популярных эпических сказаний тувинцев – «Боктут-Кириш, Бора-Шэлэй» и «Боралдай с конем Бора-Шокар». Использованы общенаучные, описательные, сравнительно-типологические методы исследования, а также метод сплошной выборки. В результате проведенного исследования установлено, что шахматы (*шыдыраа*), игральные кости (*даалы*), наряду со стрельбой из лука, борцовскими поединками и конными скачками были известны тувинцам с древнейших времен, о чем ярко свидетельствуют тексты эпических сказаний. Выявлено также, что в древности проводились и соревнования по бегу. В перспективе фольклорные источники могут послужить источником изучения и других ценных явлений национальной культуры.

Ключевые слова: игровая культура; традиционные тувинские игры; историография изучения; «три игрища мужей» (борьба, скачки, стрельба из лука); шахматы; игральные кости; *ойтулааш*; происхождение; отражение в фольклоре; тувинские эпические сказания; сказки.

ДОНГАК Антонина Саар-ооловна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора фольклора Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, Кызыл, Россия. ORCID ID 0000-0002-7717-1786.

E-mail: antdon@mail.ru

DONGAK Antonina Saar-oolovna – Candidate of Philological Sciences, Leading Research, Folklore Sector, Tuvan Institute of Humanities and Applied Social and Economic Research under the Government of the Republic of Tuva, Kyzyl, Russia. ORCID 0000-0002-7717-1786.

E-mail: antdon@mail.ru

БАЯРСАЙХАН Бадарч – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник группы словарей Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, Кызыл, Россия. ORCID ID 0000-0003-3962-1042.

E-mail: bayiraa@mail.ru

BAYARSAIKHAN Badarch – Candidate of Philological Sciences, Leading Researcher, Dictionary Research Group, Tuvan Institute of Humanities and Applied Social and Economic Research under the Government of the Republic of Tuva, Kyzyl, Russia. ORCID ID 0000-0003-3962-1042.

E-mail: bayiraa@mail.ru

A. S. Dongak, B. Bayarsaikhan

Tuvan Institute of Humanities and Applied Social and Economic Research under the Government
of the Republic of Tuva

Reflection of traditional games in Tuvan fairy tales and epic tales

Abstract. Tuvan game culture being a part of traditional culture is formed under the influence of the environment – historical, cultural, social and economic, natural-climatic conditions in which the people have lived and still live today and has its own unique ethno-cultural features. At the same time, many Tuvan games have general typological features similar to the games of neighboring peoples – Mongolian (especially Western Mongolian) and Sayan-Altaic peoples, with whom Tuvans have been in contact both genetically and culturally for a long historical time.

Along with other games widespread in Tuvan game culture, such as chess (*shydiraa*), dice (*daaly*), various intellectual counting and quick-talking games, etc., the Tuvan game “three men’s games” represents an enduring cultural heritage for nomadic peoples. Therefore, the relevance of studying, preserving and further popularizing national games, as well as other ethno-cultural values such as the native language, customs and rites, folklore, musical culture, is obvious and dictated by global challenges of the modern world (technical and technological revolution, leveling and loss of spiritual and material culture, etc.). The authors in this article aimed to establish the ancient genesis not only of the “three men’s games” but also of other Tuvan games (chess, dice, etc.) relying on folklore sources. The texts of the most popular Tuvan epic tales *Boktug-Kirish*, *Bora-Shelei* and *Boralundai with the horse Bora-Shokar* were chosen as the research material. General scientific, descriptive, comparative and typological methods of research as well as the method of continuous sampling were used. The conducted research established that chess (*shydiraa*), dice (*daaly*), archery, wrestling and horse races were known to Tuvans since ancient times, which is shown by the texts of epic legends. It is also revealed that in ancient times running competitions were also held. In the future, folklore sources may serve as a source for studying other valuable phenomena of the national culture.

Keywords: gaming culture; traditional Tuvan games; historiography of study; “three men’s games” (wrestling, horse racing, archery); chess; dice; *oytulaash*; origin; reflection in folklore; Tuvan epic tales; fairy tales.

Введение

Игра, являясь неразрывной частью хозяйствственно-культурной деятельности человека, возникла еще на заре его исторического развития. Известно, что игра является своеобразным отражением историко-культурных явлений и событий, происходивших в общественно-политической жизни общества. Окружающая среда – историко-культурная, социально-экономическая и природно-климатические условия, в которых проживают конкретные сообщества людей – народы, народности и родоплеменные группы, способствовали формированию и развитию игровой культуры и придавали играм неповторимые этнокультурные черты.

Таким образом, игры как социально-экономическое, психолого-терапевтическое и педагогико-воспитательное явление представляют собой неразрывную часть традиционной культуры любого народа. В этой связи, тувинцы, как коренное население Саяно-Алтая, в своих играх сохранили характер и содержание своей хозяйственно-культурной деятельности и природно-географических условий проживания. Хотя тувинские игры имеют свои особенности, присущие лишь своему этносу, они, в то же время, обладают и общетипологическими чертами, схожими с играми соседних народов – монгольских (особенно западно-монгольских) и саяно-алтайских народов, с которыми тувинцы контактировали и генетически, и культурно в течение длительного исторического времени.

Тувинские игры (история изучения)

В целом, народные игры – тема малоисследованная в тувинской этнографии и фольклористике. На наш взгляд, изучение народных игр, смежная область между этнографическими и фольклористическими изысканиями. Впервые более детальное описание тувинских игровых

праздников и массовых народных игр сделал ученый-археолог и этнограф И. У. Самбу в своей книге «Тувинские народные игры» [1], где была дана история изучения тувинских народных игр дореволюционными русскими учеными и путешественниками – Ф. Я. Коном, Г. Е. Грум-Гржимайло, И. Т. Савенковым, Е. К. Яковлевым, М. Райковым, Д. Каррутерсом и др. И. У. Самбу же опубликовал монографию «Тыва оюннар» («Тувинские игры») на тувинском языке [2]. Исследователь верно отмечал, что «тувинские игры по своему “ассортименту” не уступают играм соседних и родственных народов Центральной, Средней Азии и Сибири. Нам удалось записать 40 самостоятельных тувинских игр и 20 их вариантов и разновидностей», – далее он ссылался на оставленные англичанином Д. Каррутерсом записи: «Как это непохоже на то, что писали исследователи XIX века о тувинцах, живущих “с подавленным настроением и меланхолическим темпераментом”» [3, с. 235–236; 1, с. 120].

О тувинских праздниках и связанных с ними играх писал и другой ученый Г. Н. Курбатский [4]. В советское время описание тувинских игр было дано также известными учеными-этнографами С. И. Вайнштейном, В. П. Дьяконовой [5, с. 123–125; 6, с. 113–129].

Массовые народные игры: «Три игрища мужей» в фольклорных источниках

Авторы в данной статье ставили своей целью установить древний генезис тувинских национальных игр, опираясь на фольклорные источники, поскольку именно в устном народном творчестве хранится память о трудном, порой и трагическом пути народа. В объемных по размеру, замечательных эпических произведениях – эпосе или богатырских сказках народ художественно воспевал былье времена. Он создавал легенды и предания и увлекательные рассказы, чтобы сохранить в памяти сведения и знания о людях с необычными способностями – борцах-силачах, кузнецах-мастерах, шаманах-прорицателях, лекарях, костоправах, ламах-мудрецах, певцах, исполнителях горлового пения-хоомейжи, стихотворцах-благопожелателях-йорээлчи, вызывателях погоды-чатчы и о многих других талантливых людях. Таким образом, образы борцов-богатырей, метких стрелков-лучников и быстроногих скакунов-иноходцев, побеждающих на борцовских поединках (*хуреше*), стрельбе из лука (*ча-согун адары*) и скачках (*аыт чарыжы*), запечатлевались в фольклоре народа с незапамятных времен.

В данной статье речь идет об играх, встречающихся в эпических сказаниях и сказках тувинцев. Примечательно, что и в сказках одной из распространенных игр являются традиционные «Три игрища мужчин» («Эрийн гурван наадам») – борьба, стрельба из лука и конные скачки, которые составляют центральный эпизод сюжетного повествования и, как самое любимое и массовое развлечение народа, из глубины веков дошло до наших дней.

Как пишут тувинские исследователи А. В. Хомушку и А. М. Монгуш, «кочевые народы Центральной Азии издревле проводили мужские состязания. В различных вариациях они включали в себя “три игрища мужчин” – борьбу, стрельбу из лука и скачки. Мужские игры были своего рода проверкой боеспособности войска, в ходе которой выявлялись самые сильные и искусные воины-борцы, меткие лучники и быстрые кони» [7, с. 538]. Они же ссылаются на монгольского исследователя Р. Нямдоржа, который отмечает, что «борьба как вид соперничества и игры возникла еще в период каменного века, примерно 20 тыс. лет назад. Изображения фигур двух борющихся людей на горе Жавхлант (возраст петроглифа около 6 тыс. лет), и рисунок на горе Дэл Хэнжлийн дают основание предположить, что борьба стала похожа на праздник-зрелище 3 тыс. лет назад» [8, с. 3–4], и далее, авторы верно заключают, что практика мериться силами между богатырями как вид спортивной борьбы у кочевников Центральной Азии бытовала еще в древности и средневековье [7, с. 536].

Говоря о стадиях историко-культурного развития, которые тувинский этнос прошел вместе с другими древними племенными союзами Центральной, Внутренней Азии и Саяно-Алтайского нагорья, известный тувинский историк Ю. Л. Аранчын отмечал, что недаром в фольклорных источниках «во время поединка-адаан-моорей перед схваткой со своим противником, герой-богатырь обязательно задавал ему традиционный вопрос: “ну, что, будем союзниками-опорой

друг для друга или же станем противниками-недоброжелателями?"» [9, с. 29]. Смысл этого выражения, отраженного в героическом эпосе народа, Ю. Л. Аранчын трактует как обычай, идущий из глубины веков, из тех времен, когда происходили процессы объединения различных народов и создавались союзы кочевых племен в первые государственные образования.

Другой тувинский исследователь В. К. Даржа, говоря о культовом смысле современно-го спортивного троеборья тувинцев – *наадыма*, писал: «Три вида спортивных соревнований представляли собой сложно переплетенный клубок функций, направленных на достижение различных целей: культовых, политических, социальных, военных, семейных, экологических и т. д. Сложно утверждать чего было больше в троеборье: идеологии, элементарного пиара (P.R. – public relations – общественные связи) или военно-спортивного содержания. По сути, в форме трех дисциплин игрищ проводилось направление культов, посвященных Солнцу – борьба *хуреши*; Дереву (роду) – конные соревнования или бега Маралов; Медведю (судьбе человека) – стрельба из лука» [10, с. 167].

Также одним из самых древних и ярких явлений материальной культуры у этнических тувинцев и урянхайцев Монголии до настоящего времени является состязание *урянхайн сур харваа* – урянхайское искусство стрельбы из лука, которым с самых малых лет в совершенстве овладевает все мужское население. Стрельба из лука, как один из видов «трех игрищ мужей», также отражена в фольклорных произведениях. И очевидно, что искусство стрельбы из лука возникло на заре человечества, когда первобытные люди добывали себе пищу охотой.

О чрезвычайной популярности стрельбы из лука среди урянхайцев и тувинцев Монголии и в наше время, мы убедились во время полевой экспедиции в Ховд и Баян-Олгий аймаках¹ Монголии в 2015 г. Нами были записаны несколько вариантов устного рассказа о происхождении урянхайской стрельбы из лука. В одном из вариантов предания говорится о том, что искусство стрельбы из лука зародилось «в то время, когда урянхайские воины Чингисхана после окончания длительных походов в Западную Европу возвращались домой, мечтая о мирной и счастливой жизни. По дороге, чтобы давать отдых своим лошадям, и не скучать, воины состязались меж собой, стреляя из лука в круглые кожаные шарики, заплетенные из кожаных конских уздеек с расстояния, равного длине тридцати натянутых луков (сегодня это около 45 м)»².

Наряду с национальной борьбой (тув. *хүрэш*, монг. *бөхийн барилдаан*), конскими скачками (тув. *аыт чарыжы*, монг. *морины уралдаан*), урянхайское искусство стрельбы из лука (тув. *ча адары*, монг. *урянхайн сур харваа*) входит в «Три игрища мужей». «Три игрища мужей» – традиционные спортивные состязания, устраиваемые в Монголии и Туве во время летнего праздника скотоводов – *наадыма* (тув.) и *наадама* (монг.). Но следует отметить, что состязания по стрельбе из лука проводятся и в зимнее время, на льду.

Не случайно в центре сумона Монххайрхан Ховд аймака Монголии воздвигнут памятник урянхайскому луку: «Во времена маньчжурского ига, мы, если сказать, единственные, кто сохранил лук и стрелу. До сегодняшнего дня урянхайское искусство стрельбы из лука общепризнано и входит в число состязаний, проводимых на государственном уровне. Удивительно то, что данное искусство сохраняется у нас еще с 13 века»³.

Согласно историческим источникам, урянхайцы вместе с олётами и этническими тувинцами расселились в местности Ховд и предгорьях Алтайского хребта в середине XVIII в. Они считают себя потомками славных воинов Чингисхана, которых возглавлял знаменитый полководец Субедей-Багатур.

¹ Административно-территориальная единица Монголии.

² Информант Сүрэнгийн Бүрнээ, 1958 г. р., учитель музыки, поэт, писатель, уроженец арбана Цалмин, сумона Оорцог, Дархан бэйсийн хошуун алтайских урянхайцев, живет в сумоне Монххайрхан Ховд аймака, запись А. С. Донгак, Б. Баярсайхана от 21 июля 2015 г.

³ Информант Пүрэвдорж, из рода урянхай, уроженец сумона Монххайрхан Ховд аймака, работник культуры, живет в г. Ховд, записи А. С. Донгак, 20 июля 2015 г.

Эти игры упоминаются в богатырских сказках и эпических сказаниях почти всех кочевых народов.

Как пишет известный российский ученый-фольклорист, исследователь монгольского эпоса С. Ю. Неклюдов, «в определенном смысле монгольский эпос является «повествованием о сватовстве», описывающем выезд героя, его *сражения и выполнения заданий* для получения невесты» [11, с. 62]. Говоря о тематических группировках текстов монгольского эпоса, С. Ю. Неклюдов отмечает, что центральным в повествовании является мотив «*поездки героя за далекой невестой*» (курсив наш. – А. Д., Б. Б.). Здесь по замечанию ученого, в более архаичных вариантах эпоса – поездка героя за невестой сопровождается сражениями с противниками – различными демоническими существами, чудовищами-мангасами и т. д., а в более стадиально поздних вариантах эпоса, мотив *кровавой борьбы за нее заменен ритуализированными состязаниями* («*трремя играми мужей*») (курсив наш. – А. Д., Б. Б.) [11, с. 64]. Согласно каталогу эпических мотивов, составленного С. Ю. Неклюдовым из разных фольклорных источников, более обширно «Три игрища мужей» можно назвать брачными испытаниями или выполнением героем трудных брачных поручений, либо состязаниями по трем видам: борьбе, стрельбе из лука, скачкам.

В тувинских эпических сказаниях «Три игрища мужей» называют *адаан-моорей*. В сказаниях персонажи – эпические герои, отправляются в поход за невестой и, преодолевая по пути разные препятствия, чинимые им противниками. Одним из таких препятствий является участие героя в *адаан-моорей*, устроенном будущим тестем – отцом невесты, который является типичным антагонистом эпического героя. *Адаан-моорей* или брачные состязания обычно состоят из трех соревнований для соперников – стрельбы из лука, борьбы-хуреши и скачек.

Как известно, в тюрко-монгольских и др. эпических традициях, в различных повествовательных текстах (эпосе, сказках и др.) всегда можно выделить «сходные описания» или «типические места», поэтические формулы, характерные для эпической поэзии в целом, из которых и состоит повествование. Эти «типические места» особенно характерны для эпических сказаний и в традициях саяно-алтайских и тюрко-монгольских народов в целом, типологически схожи.

В тувинском сказании «Боктут-Кириш, Бора-Шэлей», дана развернутая картина *адаан-моорей*, выраженная в виде «типических мест», основанных на формульности. Так, женский персонаж, героическая сестра-спасительница Бора-Шэлей, чтобы спасти своего умершего брата богатыря Боктут-Кириша, переоделась в его мужское платье и, приняв его облик, отправилась добывать дочерей Хун-Хана, Ай-хана и Дээр-Хана – трех *дангына* – невест для своего умершего брата, которые своими тремя трехцветными платками-опахалами могли бы оживить его [12, с. 327–328]. Когда Бора-Шэлей сидела и горевала-стенала по своему погившему во время охоты брату, о возможном его оживлении ей поведали черная книжка-вещунья и пегие орел и орлица, вызвавшиеся помочь ей в походе за этими спасительницами-дангына.

Как отмечает С. Ю. Неклюдов, мотив о *сокрытии или временном сокрытии* тела погибшего персонажа – заключение останков героя в скалу (раскрывающуюся в результате жертвоприношения) и нахождение их там вплоть до его воскрешения является одним из сюжетообразующих в монгольском эпосе [11, с. 70]. В данном случае, в тувинском сказании повествуется о том, как Бора-Шэлей отвезла тело брата к скале-утесу Энгиргэя и сказала: «Утес-скала моя, откройся, положу своего единственного брата. Высокая скала моя, разделись, укрою моего умершего брата» [12, с. 326–329].

Далее героиня отправилась в путь и, прибыв к становищу-аалу отца одной из предполагаемых невест, выдав себя за одного из соперников-участников состязаний, решает участвовать в *адаан-моорей*, устроенном Шан-Ханом – отцом одной из невест [12, с. 140–144].

«Героиня Бора-Шэлей спрашивает у повстречавшегося по пути старика-пастуха: «Скажи-ка, дед, что за человек Шан-Хан, чем он занимается?». Старик ей отвечает: «Через три дня

он устраивает адаан-моорей, в котором будут меряться силами десять лучших богатырей с десяти сторон света, пятнадцать силачей из силачей, прибывшие с пятнадцати сторон света, сберутся, говорят". "А в чем причина, из-за чего эти силачи будут соревноваться, дед?"?. "Силачи во главе с Ай-Моге – сыном Ай-хана собираются, чтобы заполучить золотую дангыну – дочь Шан-хана, сын мой" – ответил старик» [12, с. 140–144]¹.

«Когда [Бора-Шэлэй] поднялась на вершину Ала-тайги (Пестрой-тайги), то внизу виднелось что-то кишащее, похожее на черный караганник, но потом оказалось, что это было большое скопление людей. Везде города-поселения были разбросаны и не помещались в степи. Когда [Бора-Шэлэй] стала пристально разглядывать, то это оказалось, что собралось столько много людей, что это было похоже на муравейник. "Что за состязания?" – когда спросила, то оказалось, что будут меряться в стрельбе из лука. Так девушка, выдав себя за плохонького парня путника-сиротинку, выспросила разрешения принять участие в состязаниях.

Бедная девушка, сидя в одиночестве на вершине горы, стала оттягивать тетиву своего лука. И если оттягивала тетиву с вечера, то оттягивала до самого утра, если с утра оттягивала тетиву, то оттягивала до самого вечера. И вот, наконец, девушка сказала: "наперсток, держащая рука моя, не дрогни, иголку держащая рука моя, не ошибись! Не я пускаю стрелу, а мой брат Бокту-Кириш выстрелил!" Так говоря-заговаривая, выпустила стрелу свою.

Так Бора-Шэлэй, выиграв в состязаниях по стрельбе из лука, далее участвует в борьбе хуреш и опять побеждает, пройдя все испытания с легкостью, преодолев своих соперников. Третий вид состязаний – скачки и в них Бора-Шэлэй выиграла спор при помощи своих тайных помощников, которые вместо нее обежали вокруг Земли три раза. Так Бора-Шэлэй участвовала и победила в трех видах адаан-моорей, устроенных Ай-Хааном, Дээр-Ханом и Хун-Ханом и заполучила их дочерей – трех золотых дангына, которые и оживили ее брата Бокту-Кириша своими трехцветными платками-опахалами» [13, с. 127–217].

О тувинском героическом сказании «Боралдай с конем Бора-Шокар» («Бора-Шокар айттыг Боралдай-Ашак») также можно сказать, что данное произведение может представлять собой своеобразный источник и по народным играм. Основное содержание сказания – описание жизни старика Боралдая и его семерых сыновей с рождения, этапов их взросления и возмужания, беззаботной старости, воспевание их подвигов, направленных против злых ханов-завоевателей и мифологических существ – *мангысов*. Повествование об их героических походах в далекие земли за золотыми *дангына* со множеством опасных препятствий и участием в различных состязаниях, включая стрельбу из лука, конные скачки и борьбу между разными богатырями. И в finale, после победы над противниками, благополучное возвращение семерых братьев и их воссоединение с родителями, женами, тестями, тещами, сватами на родной земле и всеобщем пире. Сюжетная структура сказания состоит из общеэпических сцен, эпизодов, мотивов (наречение именем героев и их коней, походы за невестами, участие в богатырских брачных состязаниях, их поединки с *шулбусами* и *мангысами*, победа над ними и т. д.).

В то же время в сказании обычай, обряды и образ жизни народа отображаются более реалистичными на фоне обыденной кочевой жизни. В частности, в нем представлены и народные игры – эпические герои играют в шахматы (*шыдыраа*), игральные кости (*даалы*), рассказывают друг другу сказки, состязаются в мастерстве стрельбы из лука, скачках, беге и борьбе, пасут свой скот, охотятся и т. д. Также даны развернутые поэтические описания борцовского одеяния, внешнего вида, силы и моци участников богатырского борцовского поединка и т. п.

Помимо вышеупомянутых игр, в сказании отражены и элементы другой народной игры. Так, например, когда один из семерых сыновей Боралдая женится на добытой через множество испытаний невесте, в повествовании даны не только развернутые описания свадебного пиршества, но и вкраплены *словесные парные состязания* между сватами – родителями жениха и

¹ Здесь и далее – перевод авторов.

невесты – шутки, приколы, песни, благопожелания в игровой форме, которые напоминают и некоторые элементы традиционной молодежной ролевой игры тувинцев – *ойтулааш*, которой забавлялись молодые парни и девушки.

Как отмечал И. У. Самбу, «*ойтулааш* – это общее название ночных игр, которые включали разные элементы: *чинчи чажсырап* (спрятать бусинки), *аржсыл кагар* (игра в платок), *ак-ыяши* (белая палочка), *скакчи на быках без седел* при лунном свете и т. д. [1, с. 20–21]. Во время *ойтулааша* «юноши и девушки поочередно пели песни в форме диалога» [14, с. 65]. По определению Н. Г. Курбатского, «*ойтулааш* – это ночные гуляния, тайные встречи, добрачные игры, любимое развлечение молодежи в старой Туве» [4, с. 33]. Во время *ойтулааша* молодые парни и девушки всю ночь пели песни-частушки, приглашая приглянувшуюся девушку или парня на свидание. Песни часто сочиняли на ходу и так развлекались, иногда всю ночь напролет, устраивая веселые скачки-догонялки с одного *аала* до другого.

В сказке «Шиди-дугээр бурган» – тувинском варианте памятника старомонгольской литературы в жанре «обрамленной повести» – повествовательного сборника «Шидиту-хуур» («Волшебный мертвец») также встречаются сюжетные эпизоды, связанные с игрой в шахматы (в частности, персонажи играют в шахматы с демонами-шулбусами и проводят *быччи бега*, также соревнования *по бегу среди женщин*, что очень нехарактерно для местной кочевой культуры). Возможно, истоки этих игр следует искать в культуре Древней Индии, ведь произведение «Волшебный мертвец» («Веталапанчавиншти») наряду с такими памятниками старомонгольской литературы, как «Арджи-Борджи», «Бигармиджид», «Панчтантра», «Сказки попугая», в свою очередь, восходит к индо-тибетским повествовательным сборникам в так называемом жанре «обрамленной повести».

Заключение

В содержании большинства наиболее крупных и значительных произведений устного народного творчества – героических сказаний о богатырях, эпосе (зарождение которого относится к VI–VIII вв.), ярко отражаются не только идеи, взгляды, чаяния народа о счастливой жизни и свободном будущем, но и все своеобразие традиционной культуры тувинского кочевого общества, включая такие комплексы, как религиозно-мировоззренческие представления, хозяйственно-культурная деятельность и игровая культура, о чем наглядно продемонстрировало сюжетное повествование тувинских эпических сказаний «Бокту-Кириш, Бора-Шэлей» («Бокту-Кириш, Бора-Шэлей») и «Боралдай с конем Бора-Шокар».

Авторы также пришли к выводу, что игровая культура тувинцев имеет древние корни, и она зародилась еще на заре сложения разных родоплеменных групп в единый этнос, в то время, когда шло их объединение в ранние государственные союзы.

Литература

1. Самбу И. У. Тувинские народные игры. – Кызыл : Тувинское кн. изд-во, 1978. – 136 с.
2. Самбу И. У. Тыва оюннар. – Кызыл : Тувинское кн. изд-во, 1968. – 130 с. (На тувинском яз.)
3. Каррuterс Д. Неведомая Монголия. Т. I. – Петроград : Переселен. упр. ГУЗ и З., 1914. – 26 с.
4. Курбатский Г. Н. Тувинские праздники. – Кызыл : Тувинское кн. изд-во, 1973. – 75 с.
5. Дьяконова В. П. Цам у тувинцев // Сборник МАЭ, т. XXVII. – Ленинград : Наука, 1971. – С. 113–129.
6. Вайнштейн С. И. Этнографическая экспедиция Тувинского музея в Юго-Восточную Туву // Советская этнография. – 1954. – № 2. – С. 123–125.

7. Хомушку А. В., Монгуш А. М. Образы соперников богатырей в борцовских поединках «хүреш» (на примере тувинских героических сказаний) // Народы Алтая в социокультурном пространстве России на рубеже эпох : сборник статей Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 30-летию со дня образования Республики Алтай и 265-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российской государства (Горно-Алтайск, 15–16 июля 2021 г.) / редакция : Н. В. Екеев и др. – Горно-Алтайск : Научно-исследовательский институт алтайистики им. С. С. Суразакова, 2021. – С. 535–541.

8. Нямдорж Р. Совершенствование системы организации соревнований по монгольской борьбе на основе инновационных подходов : диссертация на соискание ученой степени кандидата педагогических наук. – Улан-Удэ : Бурятский госуниверситет, 2015. – 166 с.
9. Аранчын Ю. Л. Тыва улустун маадырлыг оруу (Героический путь тувинского народа). – Кызыл : Журналист, 2011. – 208 с. (На тувинском яз.)
10. Даржа В. К. Тайны мировоззрения тувинцев-номадов. – Кызыл : Правник, 2016. – 255 с.
11. Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. – Москва : Индрик, 2019. – 590 с.
12. Тувинские героические сказания / составитель С. М. Орус-оол. – Новосибирск : Наука, 1997. – 584 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 12). (На тувинском и рус. яз.)
13. Бокту-Кириш, Бора-Шээлэй // Алдай-Буучу / составитель С. М. Орус-оол. – Кызыл : Тувинское кн. изд-во, 1993. – С. 127–217. (На тувинском яз.)
14. Донгак У. А. Жанровые разновидности песен цэнгэльских тувинцев // Цэнгэльские тувинцы. Фольклор и литература / ответственный редактор У. А. Донгак. – Новосибирск : Наука, 2020. – 152 с.

References

1. Sambu I. U. Tuvan folk games. Kyzyl, Tuvan Book Publ. House, 1978, 136 p. (In Rus.)
2. Sambu I. U. Tuvan games. Kyzyl, Tuvan Book Publ. House, 1968, 130 p. (In Tuvan)
3. Carruthers D. Undiscovered Mongolia. Vol. I. Petrograd, Resettlement. management of GUS and Z., 1914, 26 p. (In Rus.)
4. Kurbatsky G. N. Tuvan holidays. Kyzyl, Tuvan Book Publ. House, 1973, 75 p. (In Rus.)
5. Diakonova V. P. Tsam at Tuvinians. In: Collection of MAE, vol. XXVII. Leningrad, Nauka Publ., 1971, pp. 113–129. (In Rus.)
6. Weinstein S. I. Ethnographic expedition of Tuva museum in Southeast Tuva. *Soviet ethnography*. 1954, no. 2, pp. 123–125. (In Rus.)
7. Khomushku A. V., Mongush A. M. Images of bogatrys' rivals in wrestlers' duels "khuresh" (on the example of Tuvan heroic legends). In: Peoples of Altai in socio-cultural space of Russia at the turn of epochs: collection of papers of All-Russia Scientific and practical conference devoted to the 30th-anniversary since the Republic of Altai Education and the 265th-anniversary of voluntary joining of Altai people to the Russian State (Gorno-Altaisk, 15–16 July, 2021). Editorial staff: N. V. Ekeev et al. Gorno-Altaisk, S. S. Surazakov Altai Research Institute, 2021, pp. 535–541. (In Rus.)
8. Nyamdjor R. Improving the system of organizing Mongolian wrestling competitions on the basis of innovative approaches. D. thesis for the degree of Candidate of Pedagogical Sciences. Ulan-Ude, Buryat State University Publ., 2015, 166 p. (In Rus.)
9. Aranchyn Yu. L. Heroic way of the Tuvinian. Kyzyl, Journalist Publ., 2011, 208 p. (In Tuvan)
10. Darja V. K. Secrets of worldview of Tuvinians-Nomads. Kyzyl, Pravnik Publ., 2016, 255 p. (In Rus.)
11. Neklyudov S. Folklore landscape of Mongolia. Book and oral epic. Moscow, Indrik Publ., 2019, 590 p. (In Rus.)
12. Tuvan heroic tales. Compiled by S. M. Orus-ool. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 584 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 12). (In Tuvan and Rus.)
13. Boktu-Kirish, Bora-Shelei. In: Aldai-Buuchu. Compiled by S. M. Orus-ool. Kyzyl, Tuvan Book Publ. House, 1993, pp. 127–217. (In Tuvan)
14. Dongak U. A. Genre varieties of songs of the Tsengel Tuvans. In: Tsengel Tuvans. Folklore and literature. Responsible editor U. A. Dongak. Novosibirsk, Nauka Publ., 2020, 152 p. (In Rus.)

РЕЦЕНЗИИ

DOI 10.25587/SVFU.2023.29.1.004

Т. Г. Басангова

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова

РЕЦ. НА КНИГУ:

Дьяконова М. П. Миф в фольклоре эвенов и эвенков: цикл творения мира. Новосибирск: Наука, 164 с. (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; т. 45)

Мифология в фольклоре народов Якутии остается малоизученной областью и в настоящее время. В ходе исследования мифологии эвенов и эвенков М. П. Дьяконовой рассмотрены общие и отличительные черты духовной культуры близкородственного тунгусо-язычного народа, также отмечены общие проблемы малоисследованного фольклора эвенов, проанализирована изученность эвенкийского и эвенского мифов, а также функционирования мифа в фольклоре эвенков и эвенов. Отметим также прямую взаимосвязь темы исследования с острой необходимости сохранения фольклорного наследия как стержневой составляющей духовной культуры народов Якутии в условиях глобализации.

Монография М. П. Дьяконовой входит в серийное издание «Памятники этнической культуры коренных, малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока» как 45-й том. Работа состоит из предисловия, трех глав, заключения, двух приложений, библиографического списка.

В первой главе автор исследует мифологические представления и сюжеты, включающие различного рода этиологические повествования, которые занимают значимое место в фольклорной традиции северных тунгусов. Автор использует термины *мифы* и *мифологические повествования*, второе название можно обозначить *мифологическая проза*. Эти жанры в народной терминологии также имеют обозначения – это эвенкийский *нимнакан* (миф, сказка, богатырская сказка) и *улгур* (рассказ, предание) и эвенский *тэлэн* (мифы, легенды и предания). Автор работы подчеркивает, что тексты, в которых описано творение мира в мифологии эвенков и эвенов, обозначены народными терминами *нимнакан* и *тэлэн*. В этих повествованиях главными героями являются божества-творцы – Сэвэки у эвенков, Хэвки у эвенов, воспринимаемые этими народами как сакральные и священные. Творец Сэвэки / Хэвки устанавливает нормы, правила

БАСАНГОВА Тамара Горяевна – доктор филологических наук, заведующий сектором Международного научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия. ORCID 0000-0002-4415-3530.

E-mail: basangova49@yandex.ru

BASANGOVA Tamara Goryaevna – Doctor of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the Oyrats and Kalmyks in Eurasian Space Sector, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia. ORCID 0000-0002-4415-3530.

E-mail: basangova49@yandex.ru

жизни в традиционном обществе этих народов, именуемых *иты* и *итка*. Далее исследованы древние мифы с этиологической концовкой, исходя из тезиса Е. М. Мелетинского, что миф этиологичен и принципиально повествователен [1]. В этой части монографии следовало бы привести несколько образцов этого жанра, которые записаны и изучены Х. И. Дуткиным [2, с. 45].

Глава вторая монографии посвящена циклу мифов о творении мира в фольклоре эвенков и эвенов. Большой интерес представляют образы творцов мира, представленные ярко и многообразно. Привлекая фольклорный материал эвенков и эвенов, автор говорит о необходимости изучения духовной культуры этих народов в сравнительно-типологическом плане, отмечая общность мировоззренческой культуры, свидетельствующей об их исторической общности, отраженной в языке и материальной культуре. В эвенской и эвенкийской традиции – это единый мифологический цикл о творении земли, человека, животных творцом (Сэвэки и Хэвки) с общими сюжетами и мотивами творения. Для более тщательного исследования мифов творения, автором скрупулезно исследованы и собраны имеющиеся тексты, а также ранее неизвестные материалы из архивов. Анализируя образы творцов мира, автор монографии подчеркивает, что творцы, создав мир, занимаются его усовершенствованием. Сюжеты об усовершенствовании мира автор подразделила на две группы: 1) усовершенствование внешней и качественной характеристики земных существ; 2) усовершенствование отдельных норм общественной жизни. Автор подробно анализирует текст эвенкского мифа «Почему птицы поют», разбив его на структурные части «мотивы-ситуации», затем следует описание этиологического финала, передающегося формулой времени «С тех пор так стало» [3, с. 92]. Фольклористический термин «мотив-ситуация» впервые применен Б. Н. Путиловым при анализе эпоса. Б. Н. Путилов, основываясь на наблюдениях А. Н. Веселовского, расширил и углубил понятие, определив мотив как «одно из слагаемых эпического сюжета, это элемент эпической системы», и уточнил, что «эпический мотив – это типовая формула, являющаяся специфическим средством реализации одного из типовых элементов эпического сюжетного арсенала» [4, с. 144]. Цикл творения мира у северных тунгусов завершается созданием трехчастной модели мира – хозяином Верхнего мира становится творец (Хэвки), на Средней земле живут люди, антипод Аринка уходит навсегда в Нижний мир и становится его обитателем. Помощники творца – это живые существа, они представлены водоплавающими птицами или лягушкой, все они могут выполнять функции ныряльщика за землём. Привлекает образ лягушки в мифологии эвенов, так как лягушка – универсальный мифологический образ, распространенный у многих народов, в т. ч. и у калмыков. В фольклорной традиции калмыков данный образ прошел разные стадии развития – лягушка как культурный герой, лягушка в мужской ипостаси, в сказках присутствует мотив царевны-лягушки, заимствованный из русского фольклора [5, с. 121]. Исследуя мифологические повествования о животных, автор говорит, что в рассматриваемых текстах бытует мотив «собрание животных, на которых решаются важные для них вопросы» – распространенный мотив в мировом фольклоре. Ю. Е. Березкин отмечает, что «звери собираются, чтобы собранием установить продолжительность года, месяца, дня. Медведь предлагает год длиною сто лет, в году – сто месяцев, в месяце – сто дней. Все в остоянении замолкают. Ласка прибегает последней, говорит, что ни один зверь не проживет так свой век, в году пусть будет двенадцать месяцев, в месяце тридцать дней. Так и решили» [6]. Данный мотив имеет место и в эвенкском фольклоре. Творец Сэвэки не просто создает землю, все живое, но и проверяет, как живут его подданные, соблюдают ли они запреты. В мифологии калмыков героем, спешащим на собрание животных, является Еж Зара, персонаж зооморфного происхождения, создатель брачных отношений среди калмыков, выступая в роли культурного героя [7, с. 37].

В третьей главе исследована специфика антропогонического мифа эвенов и эвенков [3, с. 92]. В мифологии эвенов и эвенков миф о происхождении человека изучен через понятие «концепт». Привлекая опубликованный и архивный материал эвенкских мифов творения, автор проанализировал понятие концепта «человек» посредством использования языковых

формул, а также приходит к выводу, что в мифах эвенков человек последовательно представляется от понятия «человек как один из биологических видов» к понятию «человек как завершающий этап эволюции мироздания». Автором приведен ряд словесных формул, характеризующих человека – это формулы-клише: *пенек с поперечными глазами, пенек имеющий уши, имеющий две ноги, человек-эвенк* [3, с. 102]. Элементы мифа автор находит в структуре зачинов героических сказаний эвенков, которые несут информацию об эпохе творения мира. Каждая эпопея в эпических сказаниях двух народов имеет свою структуру: описание ландшафта, описание жилища, характеристику героя как одинокого человека-богатыря, описание Средней земли, описание рождения человека [3, с. 109]. Одинокий герой в олонхо изучен Н. В. Емельяновым. Сюжеты об Эр Соготохе отнесены к ранним типам олонхо о родоначальниках племени *ураангай саха*. Автор продолжает исследование в работе «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени», где выделяются следующие подтемы олонхо об Эр Соготохе: 1. Живет на земле одинокий богатырь. 2. Достигнув восемнадцати лет, богатырь чувствует внутреннее смятение. 3. Герой узнает, что он потомок верхних *айыы* и ему предназначено стать родоначальником племени людей в Среднем мире. 4. Богатырский поход совершается как поездка за невестой, пред назначенной герою судьбой. 5. Богатырское сватовство. 6. Борьба с соперником-иноплеменником во время сватовства. 7. Конфликт между соперниками-иноплеменниками, разрешавшийся в богатырском состязании и единоборстве. 8. Герой становится предком якутов [8, с. 7]. Здесь необходимо было провести аналогию с мифами из якутской фольклорной традиции. Также в этой главе представлены современные записи мифологических текстов, которые записаны автором у эвенков Китая [3, с. 112–126], что является сильным аспектом исследования.

Таким образом, М. П. Дьяконова провела важное исследование в области мифологии эвенов и эвенков с привлечением широких материалов и источников. Наблюдения и выводы представляют значительный интерес для специалистов и из других гуманитарных дисциплин – культурологии, истории, литературоведения, а также неспециалистов, интересующихся языком и культурой народов Севера.

Литература

1. Мелетинский Е. М. Миф и сказка // Фольклор и этнография : [сборник статей] / ответственный редактор Б. Н. Путилов. – Ленинград : Наука, 1970. – С. 186–198.
2. Дуткин Х. И. Эвенский фольклор : спецкурс для студентов эвенов ЯГУ. – Якутск : Изд-во ЯГУ, 1996. – 66 с.
3. Дьяконова М. П. Миф в фольклоре эвенов и эвенков: цикл творения мира. – Новосибирск : Наука, 164 с. – (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока ; т. 45).
4. Путилов Б. Н. Мотив как сюжетообразующий элемент // Типологические исследования по фольклору : сборник статей памяти В. Я. Проппа / редколлегия : Д. А. Ольдерогте и др. – Москва : Наука, 1975. – С. 141–155.
5. Лягушка // Басангова Т. Г. Животные в калмыцком фольклоре. – Элиста : Изд-во Калм. ун-та, 2019. – С. 113–121.
6. Берёзкин Ю. Е. Мифы Старого и Нового Света. Из Старого в Новый Свет: Мифы народов мира. – URL : <https://culture.wikireading.ru/64402> (дата обращения : 01.02.2023)
7. Басангова Т. Г. Образ Зара Цецена (Ежа Мудрого) как культурного героя в фольклорной традиции калмыков и ойратов Синьцзяня // Mongolica-XIX : сборник научных статей по монголоведению / [редколлегия : И. В. Кульганек и др.]. – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2017. – С. 34–37.
8. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – Москва : Наука, 1990. – 207 с.

References

1. Meletinsky E. M. Myth and tale. In: Folklore and ethnography: collection of articles. Executive editor B. N. Putilov. Leningrad, Nauka Publ., 1970, pp. 186–198. (In Rus.)

2. Dutkin Kh. I. Evenk folklore: a special course for the students of the Evenks of Yakut State University. Yakutsk, Yakut State University Publ. House, 1996, 66 p. (In Rus.)
3. Dyakonova M. P. Myth in Even and Evenki folklore: the cycle of world creation. Novosibirsk, Nauka Publ., 164 p. (Monuments of ethnic culture of indigenous peoples of the North, Siberia and the Far East; vol. 45). (In Rus.)
4. Putilov B. N. Motif as a plot-forming element. In: Typological studies in folklore: collection of articles in the memory of V. Ya. Propp. Editorial board: D. A. Olderogge and others. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 141–155. (In Rus.)
5. Frog. In: Basangova T. G. Animals in Kalmyk folklore. Elista, Publ. House of Kalmyk university, 2019, pp. 113–121. (In Rus.)
6. Beryozkin Y. E. Myths of the Old and New World. From the Old to the New World: myths of the peoples of the World. URL: <https://culture.wikireading.ru/64402> (accessed February 1, 2023). (In Rus.)
7. The image of Zar Tsetse (Ezhi the Wise) as a cultural hero in a folklore tradition of the Kalmyks and Oirat of Xinjiang. In: Mongolica-XIX: a collection of scientific articles on Mongolian Studies. Editorial board: I. V. Kulganek et al. Saint Petersburg, Saint Petersburg Oriental Studies, 2017, pp. 34–37. (In Rus.)
8. Emelyanov N. V. Plots of olonkho on the ancestors of the tribe. Moscow, Nauka Publ., 1990, 207 p. (In Rus.)

ХРОНИКА

Н. В. Петров¹, К. О. Кулалиева²

¹Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ

²Кыргызско-Турецкий университет «Манас»

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СИМПОЗИУМ «АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ» В БИШКЕКЕ

1–3 декабря 2022 г. в столице Кыргызской Республики прошел Международный научный симпозиум «Антропология религии». Симпозиум был организован совместно с Научным центром международного уровня (далее – НЦМУ) «Центр междисциплинарных исследований человеческого потенциала», Лабораторией теоретической фольклористики Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (далее – РАНХиГС), Кыргызским национальным университетом им. Жусупа Баласагына (далее – КНУ) и Кыргызско-Турецким университетом «Манас» (далее – КТУ «Манас») и проводился в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2022-326).

Одной из главных тем симпозиума стало антропологическое изучение эпического знания и его производных. Особое внимание было удалено изучению феномена эпического сказительства и так называемой «эпической религии». С одной стороны, тема предполагает детальное изучение контекстуальной мифологии (легенд, мифологических поверий, запретов, предписаний, связанных с обретением сказительского дара), с другой – рассмотрение социальных и коммуникативных ситуаций, на фоне которых возникают перформативные практики в период XIX–XXI вв.

ПЕТРОВ Никита Викторович – кандидат филологических наук, заведующий Лабораторией теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, доцент Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, Москва; старший научный сотрудник Европейского университета в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия. ORCID 0000-0002-2467-9535.

E-mail: petrov-nv@ranepa.ru

PETROV Nikita Viktorovich – Candidate of Philological Sciences, Head of the Centre for Theoretical Folklore Studies, School for Advanced Studies in Humanities at Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (SASH RANEPA), Associate Professor at Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, Moscow; Senior Researcher in European University at Saint Petersburg, Saint Petersburg, Russia. ORCID 0000-0002-2467-9535.

E-mail: petrov-nv@ranepa.ru

КУЛАЛИЕВА Калия Одесовна – кандидат филологических наук, доцент отделения синхронного перевода Гуманитарного факультета Кыргызско-Турецкого университета «Манас», Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: kaliya.kulaliyeva@manas.edu.kg

KULALIEVA Kaliya Odesovna – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Translation Department, Faculty of Humanities, Kyrgyz-Turkish University of “Manas”, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: kaliya.kulaliyeva@manas.edu.kg



Фото 1. КТУ «Манас». Конференц-зал им. К. Тыныстанова.

Были рассмотрены работы самих исследователей, их прессупозиций и рефлексий, связанных с изучением религиозных практик и сценариев исполнения эпоса. Актуальность симпозиума была обусловлена ролью религии и эпического знания, которые оказываются важнейшими ресурсами для достижения символического авторитета не только в традиционных, но и в современных урбанизированных обществах. Основные темы докладов симпозиума:

- Мировая эпическая традиция и роль сказителей;
- Религия и история: проблемы взаимовлияния;
- Антропология религии: теоретические проблемы.

Пленарное заседание открыл ректор КНУ им. Жусупа Баласагына, доктор исторических наук, профессор Т. А. Абдырахманов. Он отметил: «... мероприятие в новом формате будет способствовать выявлению новых аспектов исследований в области истории, антропологии, религиоведения и фольклористики, уточнению актуальных направлений».



Фото 2. Ректор КНУ им. Жусупа Баласагына Т. А. Абдырахманов.

Также с приветственной речью выступил и. о. декана Гуманитарного факультета КТУ «Манас», кандидат исторических наук, доцент Алласлан Ашык. Пленарное заседание продолжил доклад заведующего Лабораторией теоретической фольклористики РАНХиГС, кандидата филологических наук, доцента Никиты Викторовича Петрова. Он предложил участникам симпозиума операциональное определение вернакулярной религии. Концепция вернакулярной религии была разработана Леонардо Примиано (Primiano, Leonard Norman. 1995. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklife*, no. 54(1), pp. 37–56), как способ понять сложные и разнообразные способы, которыми люди выражают свои религиозные верования и практики в разных культурных контекстах. Согласно Примиано, вернакулярная религия охватывает широкий спектр практик, включая народные верования, ритуалы и обычаи. Эти практики часто уходят корнями в местную среду и культурные традиции и могут включать элементы анимизма, почитания предков и других духовных верований. Вернакулярная религия также характеризуется своей адаптивностью и гибкостью, поскольку она формируется под влиянием меняющихся потребностей и опыта людей, которые её практикуют. Это динамичный и постоянно развивающийся аспект культуры, отражающий уникальную историю, ценности и верования общин, в которых она распространена.

В пленарном заседании выступил с докладом доктор исторических наук, профессор Университета Анкары, Учлер Булдук. В докладе исследователь проанализировал древнетюркские верования и переход от общинной жизни к государственной. География и климат, в которых жили тюркские народы, непосредственно влияли и даже сформировали их культуру, понимание государства, религии и структуры мышления. Турки, которые доводили свои отношения с природой до уровня веры, полагали, что природные объекты имеют душу. Кроме того, они объединили Тенгри (Бога) с бесконечным небом. Эти убеждения и представления, которые одни называют шаманизмом, а другие религией Небесного Бога, сформировали понимание и философию тюркской государственности. По этой причине исследователи могут интерпретировать верования древних тюркских обществ как «народную религию» и верования, принятые каганами, получившими благословение от Бога, как «государственную религию».

Доктор филологических наук Академии наук Республики Беларусь Таццяна Васильевна Валодзина в докладе на тему «Религиозные аспекты народного целительства: христианские мотивы в белорусских заговорах» рассматривала аспекты переживания и объяснения болезней и стратегии исцеления. На это влияли религиозные идеи, в частности, христианство, которое сознательно позиционировало себя как «религию исцеления». Одной из важнейших задач церкви была активная забота о физически больных, а её центральная фигура, Иисус Христос, воспринимался как небесный врач, обладающий силой исцелять, и в фольклорных легендах – как передающий людям знания о травах и волшебных словах. Как показал докладчик, современное состояние науки и последние разработки в области антропологии религии отошли от прежней практики разделения целительства на категории, определяемые как рациональные, религиозные и магические (амулеты, заклинания, талисманы).

Пленарное заседание завершилось докладом доктора филологических наук, профессора Курманбека Абакирова на тему «Эпическое время и пространство в эпосе “Манас”». Профессор рассказал, что в кыргызском эпосоведении и шире – в литературоведении – существует проблема, связанная с эпическим временем и пространством (хронотопом), о которой раньше не говорилось. В научной литературе западных стран, Азии, России, Украины, Эстонии, Грузии, Казахстана эта проблема исследована, но для всех сфер кыргызской литературы (фольклор, поэзия поэта, национальная письменная литература) она остается нетронутой. Серьезных работ по вышеуказанной проблеме не создано, есть лишь отдельные статьи и мысли. Автор предложил различать хронотоп в эпосе «Манас» и в его художественном отражении. В различных видах художественной литературы (лирическая, эпическая и драматическая) наблюдение за временем и пространством будет достигаться читателями-наблюдателями в соответствии с их

художественно смешенными формами и открыто обозначенными условиями, авторскими повествованиями и реальными действиями персонажей. У фольклора другие пути. Его время и пространство не находятся в открытой форме, в основном оно «скрыто», и оно обобщено.



Фото 3. Участники пленарного заседания Н. Петров, У. Булдук, Т. Валодзина, К. Абакиров. Модератор А. Мокеев.

Кандидат филологических наук из Калмыцкого государственного университета Цаган Бадмаевна Селеева выступила с докладом на тему «“Джангар” и джангарчи в поле сакральных смыслов и символов». В докладе рассматривались вопросы «эпической религии», связанные с сохранением в традиции и обществе особого и долгоживущего сакрального отношения к эпосу «Джангар» и его рапсодам. «Джангар» – это квинтэссенция этнической культуры, в которую вошел религиозный опыт, накопленный народом на всем пути развития этноса. В архаический период в эпосе наблюдается влияние ранних форм религии, о чем свидетельствуют архаические мотивы и представления, восходящие к древним обычаям и обрядам ранних кочевников – к инициации, шаманским культурам, тотемическим представлениям. Для всех желающих Ц. Б. Селеева рассмотрела влияние буддизма на сакральные представления эпического памятника. Она отметила, что буддийские монастыри и священнослужители способствовали развитию и сохранению эпической традиции, рассмотрела влияние индо-тибетских буддийских памятников, роль сказителей как носителей и приверженцев буддизма, буддийские мотивы и символы в эпическом повествовании.

Во время симпозиума ученые обсудили актуальные вопросы, заявленные в секционных заседаниях: антропология религии, цифровая религия (А. Мокеев, А. Мороз, Т. Токтосунов, Д. А. Радченко, И. Чапчыоглу, М. С. Мурзаев); история, религия и фольклор (И. С. Шисыр, Р. Адыбэлли, Б. Баймырзаев, Т. И. Асанов, М. К. Колбаева); эпосоведения (А. Т. Турдугулов, Т. Т. Сырдыбаев, А. А. Бакиров, Н. Х. Бекмухамедова, Б. Т. Койчуев); эпическое сказительство (Ц. Б. Селеева, Я. И. Павлиди, Д. М. Чокоева); эпос и религия (Г. Т. Жамгырчиева, К. О. Кулалиева, Т. К. Айталиева, А. Ж. Эрматова).

В работе международного симпозиума приняли участие более 40 исследователей из России, Турции, Беларуси и др. стран. Активными участниками были антропологи, историки и фольклористы высших учебных заведений и ученые Академии Наук Кыргызской Республики. Симпозиум завершил работу 2 декабря.

3 декабря 2022 г. в рамках симпозиума КНУ им. Жусупа Баласагына был организован круглый стол для всех желающих на тему «Эпос “Манас” и актуальные вопросы современной фольклористики». Участник круглого стола доктор филологических наук, профессор С. Байгазиев в своем выступлении отметил: «В современных условиях эпос “Манас” приобретает все большее значение, являясь идеологически объединяющим фактором кыргызской идентичности». Заместитель председателя Национальной комиссии по государственному языку и языковой политике при Президенте КР, доктор филологических наук Ж. Орозбекова рассказала о новых направлениях исследования по эпосу «Манас» и об уникальности эпоса, который и в наше время живет в устой традиции.

По материалам симпозиума был издан сборник, где опубликованы тезисы участников на английском языке: «International Symposium “Anthropology of religion”: Abstracts (Bishkek, Kyrgyzstan, 1–3 декабря 2022 г.)» (Comp. Nikita Petrov, Alpaslan Ashik. Bishkek, KTMU, 2022, 43 р.). Сборник доступен для чтения и скачивания на портале elibrary.ru (<https://www.elibrary.ru/item.asp?id=50143112>).

Международный научный симпозиум «Антропология религии» завершился подведением итогов и решением продолжить рассмотрение актуальных вопросов антропологии религии и эпосоведения в 2023 г. Рабочей темой нового международного симпозиума, который ориентировано пройдет в Кыргызстане осенью 2023 г. станет «Сакральное и секулярное в культурах Евразии». Эта тема позволит объединить разнодисциплинарные исследования в области эпосоведения и антропологии религии. Главная задача подобных междисциплинарных конференций – создание устойчивого сотрудничества между ведущими учеными, определения места вернокульярной религии, эпического и неинституционального знания в современном мире.



Фото 4. Участники симпозиума. КНУ им. Жусупа Баласагына.

Сердечно благодарим коллег из КНУ им. Жусупа Баласагына и КТУ «Манас» Курбманбека Абакирова, Туратбека Сырдыбаева, Алласалана Ашыка и др. за неоценимую помощь в организации симпозиума.

P. A. Султангареева

Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы

**ВРЕМЯ И ЭПОС: НОВЫЕ ФОРМЫ И МЕТОДЫ
ПОЗИЦИОНИРОВАНИЯ ВЕЛИКОГО БАШКИРСКОГО ЭПОСА
«УРАЛ-БАТЫР»**

Современный мир остро переживает духовно-идеологический, экологический кризис. Усиленное обращение в этой ситуации к незыблемым памятникам народного творчества обуславливается тем фактом, что народный эпос является фондом многовековых системных понятий, взглядов, жизнесмысловых принципов и духовно-нравственных ценностей. В эпоху глобальных трансформаций и перемен, когда теряются идеологические устои и принципы, профанируются истинно народные традиционные понятия о чести, совести, любви к отчизне, обращение к эпосу как к инструменту по регулированию жизнедеятельностью общества – закономерно и актуально. Так, по инициативе Научно-исследовательского центра Башкирского фольклора Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы (далее – НИЦ Башкирского фольклора БГПУ им. М. Акмуллы) позиционируется глубинное постижение нового уровня, комплексное изучение и практикоориентированное освоение ценностей великого башкирского эпоса «Урал-батыр». 21 февраля 2022 г., в День родных языков, в онлайн-формате состоялся I Международный симпозиум «Эпос «Урал-батыр» и реалии практик пользования в XXI веке». С трибуны симпозиума прозвучали доклады известных ученых-эпосоведов – Т. А. Бакчиева (Кыргызстан), Т. М. Садаловой (Горно-Алтайск), А. И. Наевой (Горно-Алтайск), А. Б. Булдыбаева (Узбекистан), всемирно известного якутского режиссера А. С. Борисова (Якутия) (режиссера постановки эпоса «Урал-батыр» на сцене Башкирского государственного академического театра драмы им. М. Гафури), также известных ученых Республики Башкортостан Г. Х. Бухаровой, Р. А. Султангареевой, Н. А. Хуббитдиновой, Ш. Р. Шакуровой, молодых фольклористов и др. На форуме была единогласно принята Резолюция, направленная на решение важнейших задач по практическому использованию в XXI веке ценностей, отраженных в древнем эпосе. Одним из пунктов Резолюции было объявление Дня эпоса «Урал-батыр» в Республике Башкортостан.

В результате, во исполнение указанного решения, знаковым событием в жизни башкирского народа и культурной жизни республики в целом стал новый этап по укреплению престижа и статуса великого эпоса «Урал-батыр». По инициативе НИЦ Башкирского фольклора БГПУ им. М. Акмуллы было разработано Положение о проведении в республиканском масштабе ежегодных Дней башкирского эпоса «Урал-батыр», стартовавших 21 декабря на площадке Акмуллинского университета. В этот день состоялись Торжественное открытие и выступление сказителей. День 21 декабря не зря был избран для проведения этих дней, так как это – день зимнего солнцестояния – Нардуган. Дни эпоса открыл ректор Университета Салават Сагитов, он в своем выступлении подчеркнул значимость этого поистине исторического события. В торжествах

СУЛТАНГАРЕЕВА Розалия Асфандияровна – доктор филологических наук, руководитель Научно-исследовательского центра Башкирского фольклора Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы, Уфа, Россия.

E-mail: sasania@mail.ru

SULTANGAREEVA Rosaliya Asfandiyarovna – Doctor of Philological Sciences, Head of the Bashkir Folklore Research Centre, Bashkir State Pedagogical University named after M. Akmulla, Ufa, Russia.

E-mail: sasania@mail.ru

приняли участие заместитель министра образования и науки Республики Башкортостан (далее – РБ) Альфия Галиева, начальник комиссии по культуре и СМИ при Всемирном курултае (конгрессе) башкир, поэт, главный редактор республиканского журнала «Акбузат» Лариса Абдуллина, поэт, главный редактор республиканского журнала «Башкортостан кызы» Гульназ Кутуева, гости, студенческое сообщество, преподаватели Факультета башкирской филологии и других факультетов, учащиеся городских гимназий. На концерте выступили юные сэсэны-сказители и члены Школ сэсэнов из районных и городских школ РБ, народный артист РБ и заслуженный артист РФ Азат Айткулов, ансамбль думбыристов Республиканской гимназии-интерната им. Г. Альмухаметова и др.

22 декабря 2022 г. в рамках Дней башкирского эпоса «Урал-батыр» в Центре Башкирского фольклора состоялся Круглый стол «Эпос “Урал-батыр” – золотое слово родного языка, образования и воспитания», где обсуждались актуальные вопросы изучения, продвижения, позиционирования и применения ценностей эпоса «Урал-батыр» в жизни, образовании и культуре. В форуме приняли участие проректор по воспитательной, социальной и образовательной политике БГПУ им. М. Акмуллы В. А. Шаяхметов, начальник Управления национального образования Министерства образования и науки РБ И. Ф. Кагарманов, руководитель Центра Р. А. Султангареева, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Центра Н. А. Хуббитдинова, преподаватели Факультета башкирской филологии БГПУ им. М. Акмуллы Г. Х. Бухарова, З. А. Алибаев, Г. Г. Галина, доктор филологических наук, профессор Уфимского университета науки и технологий Л. А. Иткулова, руководитель Национально-культурного центра «Ак тирмэ» Р. А. Кузбекова, поэтесса Л. Х. Абдуллина. По результатам обсуждений вопросов по сохранению, продвижению в жизнь основных постулатов древнего эпоса в образование, культуру, политику республики принята Резолюция. В важном документе обозначены 12 важнейших пунктов по масштабированию значимости эпоса «Урал-батыр» и практик его пользования в XXI веке. Многие из этих пунктов уже реализуются. Например, в общеобразовательных школах РБ создаются Школы сэсэнов, проводятся мастер-классы, семинары по совершенствованию навыков импровизаторства и сказительства. Так, 18 февраля уже текущего 2023 г. в Малом зале Молодежного театра им. М. Карима состоялось коллективное исполнение – чтение эпоса «Урал-батыр», в котором приняли участие артисты Молодежного театра, Национального симфонического оркестра РБ, участники фольклорного ансамбля «Ауаз» (руководитель – заслуженная артистка РБ Н. Тимерова), поэты, писатели, деятели науки и культуры, студенты БГПУ им. М. Акмуллы и Школа сэсэнов (руководитель – Р. А. Султангареева).

Таким образом позиционируется истина о том, что эпос и обучение эпосу являются действенными инструментами духовного и нравственного воспитания масс, молодого поколения в духе любви и преданности родной земле и народу.

Л. И. Шарафитдинова

Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы

БАШКИРСКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА: КОНФЕРЕНЦИИ И КОНКУРСНО-ФЕСТИВАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

ФГБОУ ВО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы» (далее – БГПУ им. М. Акмуллы) – по праву представляет в современности один из известных центров передовых научных, образовательных, обучающих и воспитательных технологий. Только за последние полгода состоялись крупные форумы, вызвавшие большой интерес в духовной жизни России. Примечательными качественными характеристиками в деятельности БГПУ им. М. Акмуллы являются органичное сочетание образовательных, научно-исследовательских и конкурсно-фестивальных проектов, комплексный подход к соединению теории, практики различных, как гуманитарных, художественных, так и технических сфер в целях выработки конструктивных направлений, решений в воспитании, подготовке высокообразованного, многопрофильного специалиста XXI века.

2022 год был ознаменован для университета и молодого Научно-исследовательского центра Башкирского фольклора, открывшегося 1 февраля 2022 г., рядом научно-образовательных, культурных мероприятий. Так, V Всероссийский фестиваль-конкурс «Потомки великих мастеров», прошедший 7–9 июня 2022 г., стал масштабной демонстрацией уровня образования, вовлеченности студентов в родную культуру, науку, народное искусство и преемственности традиций. Фестиваль-конкурс прошел в рамках федерального проекта «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации» и национального проекта «Образование» при поддержке Министерства просвещения Российской Федерации, приуроченного к Году культурного наследия народов России.

«Потомки великих мастеров» объединил множество площадок талантливой, творчески ориентированной молодежи, всего участников: 150 студентов из 51 высшей образовательной организации, 28 субъектов Российской Федерации, позиционирующих свое творчество самых разных профилей. Сами названия конкурсов создавали эпический мир, построенный по именам образов главного эпоса башкир «Урал-батыр». Таковы были конкурсы «Хумай» (номинация «Пчеловодство»), «Сакмар» (кружевоплетение, ручное ткачество, бисероплетение и вышивка бисером), «Идель» (художественная роспись по стеклу, керамике, обработке камня), «Яик» (вязание из шерсти), «Урал» (художественная обработка дерева и роспись) и «Нугуш» (национальные музыкальные инструменты и эпический фольклор). Особое место в масштабном форуме заняли конкурсы по исполнительскому мастерству народных песен и старинных сказаний, мифов. Особый интерес вызвала номинация «Эпический фольклор», которая объединила сказителей эпосов, легенд, сказок народов. Мастерски были инсценированы и прозвучали башкирские кубаиры, удмуртские народные сказки, русские былины, чувашские баллады. Лауреатами Фестиваля-конкурса стали 65 финалистов, в т. ч. 29 студентов педагогических вузов.

ШАРАФИДИНОВА Лилия Ильшатовна – младший научный сотрудник Научно-исследовательского центра Башкирского фольклора Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы, Уфа, Россия.

E-mail: sharafitdinova97@mail.ru

SHARAFITDINOVA Liliya Ilshatovna – Junior Researcher, Bashkir Folklore Research Centre, Bashkir State Pedagogical University named after M. Akmulla, Ufa, Russia.

E-mail: sharafitdinova97@mail.ru

2–3 декабря 2022 г. в БГПУ им. М. Акмуллы состоялись крупные научные и научно-практические форумы, соединившие комплексно в единое целое различные профили, сферы по подготовке кадров в научно-образовательной среде. Один из них – Всероссийский практический форум «Управление качеством образования в условиях цифровой трансформации общества: подходы, технологии, результаты», который стал средоточием многообразных научных направлений – педагогики, цифровых трансформаций общества, дистанционного образования, инклюзивного образования, фольклор и фольклористику, актуальные задачи науки и т. д. и был посвящен 55-летию Акмулинского университета.

В рамках форума «Управление качеством образования в условиях цифровой трансформации общества: подходы, технологии, результаты» работали Пленарные заседания различных конференций, среди которых было заседание Международной научно-практической конференции «XVII Акмулинские чтения». С приветственным словом перед участниками форума выступил ректор БГПУ им. М. Акмуллы Салават Талгатович Сагитов, методистом Республиканского центра народного творчества Республики Алтай А. И. Наевой было озвучено адресное письмо первого заместителя главы Республики Алтай Э. А. Ялпакова. Вот уже многие годы БГПУ им. М. Акмуллы и Горно-Алтайский государственный университет сотрудничают в области науки и образования. 3 декабря на факультете башкирской филологии работала секция «Фольклор и фольклористика XXI века: новые методы исследования, сабирания и практики» Международной научно-практической конференции «XVII Акмулинские чтения». Доклады ученых касались различных аспектов фольклора. Это «Семиотика и поэтика фольклорного жанра» (О. Б. Христофорова, доктор филологических наук, директор учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ), «Понятия времени и применение их в предложениях башкирских сказок» (Р. А. Султакаева, кандидат филологических наук, доцент БГПУ им. М. Акмуллы, г. Уфа), «Обряд встречи гостей в алтайской традиции» (А. И. Наева, кандидат филологических наук, ведущий методист Республиканского центра народного творчества, г. Горно-Алтайск), «Эпические песни-тойук персонажей олонхо «Кулун-Куллустур» (В. В. Обоюкова, методист Музея музыки и фольклора народов Якутии, г. Якутск) и др.

В Год нематериального культурного наследия народов России особенно актуальными становятся встречи, симпозиумы, конференции, на которых могут собраться ученые, деятели культуры, общества и обсудить важные вопросы, связанные с особенностями сохранения и популяризации народных традиций, острыми проблемами выбора новых подходов исследований и кооперации. Так, в рамках данного Всероссийского практического форума 1 декабря 2022 г. состоялся мастер-класс и концерт «Слово сказителя XXI века» с участием сказителей – якутских олонхосотов, алтайских кайчи, кыргызских манасчи, башкирских сэсэннов. Студенты Школы сэсэннов факультета башкирской филологии БГПУ им. М. Акмуллы (руководитель Р. А. Султангареева) исполнили народные сказания, прозвучали отрывки из эпоса «Урал-батыр», эпос «Манас» в исполнении студента факультета башкирской филологии БГПУ им. М. Акмуллы Залкара Абдыкаимова, совершен алтайский ритуал благопожеланий А. И. Наевой и мн. др.

Таким плодотворным выдался 2022 год для Научно-исследовательского центра Башкирского фольклора.

ТРЕБОВАНИЯ к статьям, направляемым в рецензируемый научный журнал «Эпосоведение»

Правила оформления статьи

Авторы, направляющие статьи в редакцию «Эпосоведение» должны руководствоваться положениями, разработанными редакцией журнала (приложение).

1. Общие правила:

1.1. Редакция оставляет за собой право на сокращение и редактирование присланных статей без изменения их основного содержания. Датой поступления статьи считается время поступления окончательного (переработанного) варианта статьи.

1.2. Статья присыпается в редакцию по электронной почте и 2 экз. в распечатанном виде.

2. Правила оформления статьи – согласно Требованиям.

3. Материалы следует направлять по адресу: 677013, г. Якутск, ул. Кула-ковского, 42, каб. 101, редакция «Эпосоведение».

Контактные средства связи: телефон (4112) 49-68-83; e-mail: eposvestnik@mail.ru.

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

1. Журнал принимает к публикации научные статьи преподавателей СВФУ, докторантов, аспирантов, магистрантов, а также других лиц, занимающихся научными исследованиями, из всех регионов России.

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ:

10.01.00 Литературоведение

10.02.00 Языкоzнание

2. К публикации принимаются рукописи с максимально конкретизированными аннотациями. Композиционно она может быть построена по принципу IMRAD (Introduction, Methods, Results and Discussion): Актуальность, цели и задачи исследования. Как проводилось исследование, какие методы использовались. Основные выводы, результаты исследования; каковы перспективы исследования, направления дальнейшей работы. Объем аннотации – не менее 250 слов. Раздел «Хроника» предоставляется без аннотаций.

Ключевые слова (не менее 10) используются для поиска статьи в электронных базах, они должны быть лаконичными, отражать содержание и специфику рукописи.

3. К печати принимаются статьи, содержащие неопубликованные ранее новые фактические данные или теоретические положения, а также статьи методологического характера. Статьи должны быть актуальны по тематике, значимы с научной и практической точек зрения, композиционно четко структурированы.

В введении необходимо представить содержательную постановку рассматриваемого вопроса, краткий анализ известных из научной литературы решений (со ссылками на источники), критику их недостатков и преимущества (особенности) предлагаемого подхода. Обязательна четкая постановка цели работы.

Основная (содержательная) часть работы должна быть структурирована на разделы. Разделы должны иметь содержательные названия. Не допускается название «Основная часть». Введение, разделы и Заключение не нумеруются. Все примеры на английском языке и других языках следует сопроводить переводом на русский язык.

Заключение. Приводятся основные выводы по содержательной части работы. Следует избегать простого перечисления представленного в статье материала.

Объем статьи, включая иллюстративный материал и список литературы, должен составлять до 24 страниц, хроника и юбилеи – 1-2 страницы.

4. Статьи должны быть тщательно отредактированы. Печатный вариант статьи предоставляется в двух экземплярах. Редактор MS Word, формат А-4, ориентация – книжная, поля – *верхн. 2,0 см; нижн. – 3,0 см; левое и правое – 2,5 см*; абзацный отступ – 1,25 см; интервал – полуторный; кегль основного текста – 14, кегль аннотации – 12, шрифт – Times New Roman. 2-й печатный экземпляр предоставляется без указания имени автора (для слепого рецензирования).

Перед названием статьи обязательно указать УДК сверху справа (жирным шрифтом).

Статья должна начинаться с инициалов и фамилии автора (-ов) справа жирным шрифтом (курсивом), затем дается прописными буквами название статьи (жирным шрифтом). Название статьи на английском – строчными буквами.

5. В конце рукописи обязательна подпись автора (-ов), на отдельной странице – сведения об авторе (-ах) на русском и английском языках:

- ФИО полностью;
- ученая степень (при наличии);
- ученое звание (при наличии);
- место работы, должность;
- E-mail;
- контактный телефон (для мобильной связи с редакцией).

6. Никакие сокращения, кроме общепринятых, в тексте и таблицах не допускаются. Все аббревиатуры и сокращения должны быть расшифрованы при первом их употреблении в тексте. Все таблицы должны иметь заголовки и сквозную нумерацию в пределах статьи, обозначаемую арабскими цифрами (например, таблица 1), в тексте ссылки нужно писать сокращенно (табл. 1). Текст таблицы должен быть напечатан через два интервала. Комментарий к таблице должен быть размещен непосредственно под таблицей.

Приводимые формулы должны иметь сквозную нумерацию. Номер пишется в конце строки арабскими цифрами в круглых скобках. Между формулами, выделенными в отдельную строку, и текстом, а также между строками формул следует оставлять пробелы не менее 1,5 – 2 см.

7. Все иллюстративные материалы: графики, карты, схемы, фотографии – имеются рисунками, имеют сквозную порядковую нумерацию арабскими цифрами и пишутся сокращенно (например, рис. 1). Допускаются цветные изображения (графики, диаграммы). Если иллюстративный материал выполнен на отдельной странице, то на оборотной стороне листа карандашом пишется порядковый номер рисунка, фамилия автора и название статьи. Рисунки и подписи к ним представляются в двух экземплярах. Размер рисунка – не менее 40x50 мм и не более 120x170 мм. К ним прилагается список подрисуночных подписей, в которых приводятся указания размерности приведенных на рисунке величин.

Ссылки в тексте пишутся в виде номера арабской цифрой, взятой в квадратную скобку.

8. Цитируемая литература приводится под заголовком «Литература» сразу за текстом статьи. Список литературы дополнительно дублируется латиницей по системе Библиотеки Конгресса США (LC, сайт для транслитерации: <http://translit.ru>). Все работы перечисляются по порядку упоминания ссылок в тексте. Для периодических изданий необходимо указать фамилию автора, инициалы, название статьи, название журнала, год издания, том, номер или выпуск, начальную и конечную страницы работы.

9. Электронный вариант статьи принимается по электронной почте, рисунки следует предоставлять отдельными файлами в формате jpg.

Рукописи рассматриваются в порядке их поступления в течение 3–6 месяцев.

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

Статьи, присланные без соблюдения изложенных выше требований, не подлежат рассмотрению.

ЭПОСОВЕДЕНИЕ

Сетевое издание

EPIC STUDIES

Online journal

№ 1 (29) 2023

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

Подписано в печать 30.03.2023. Формат 70x108/16.
Печ. л. 11,2. Уч.-изд.л. 11,45. Тираж экз. Заказ №.

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